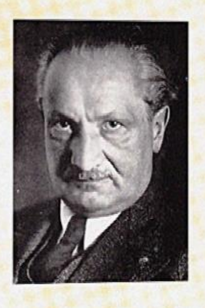
مارتن هيدغر
Martin Heidegger

الكينونة والزمان



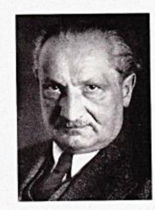
ترجمة وتقديم وتعليق: د. فتحي المسكيني
مراجعة: إسماعيل المصدق



مارتن هيدغر

الكينونة والزمان



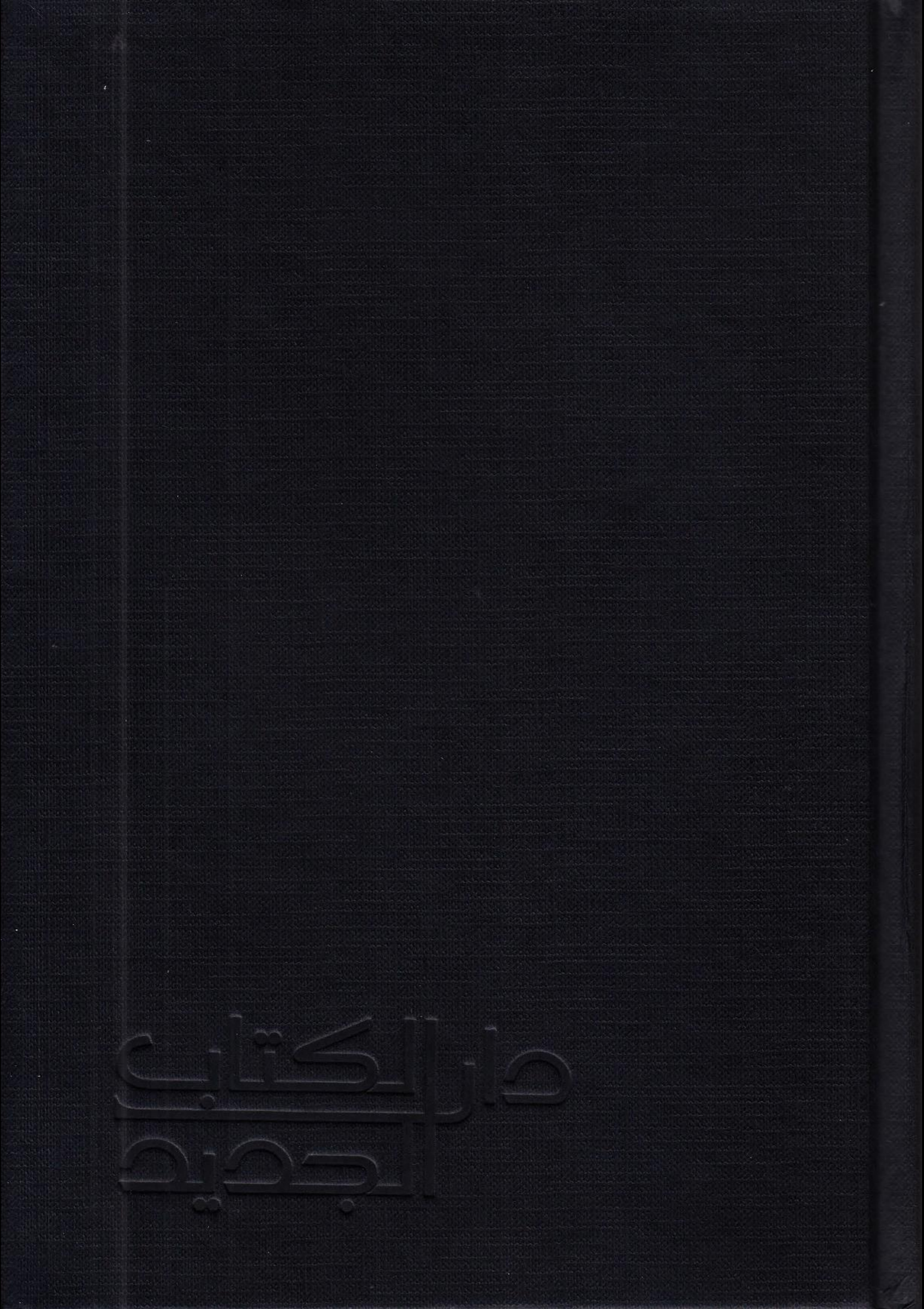


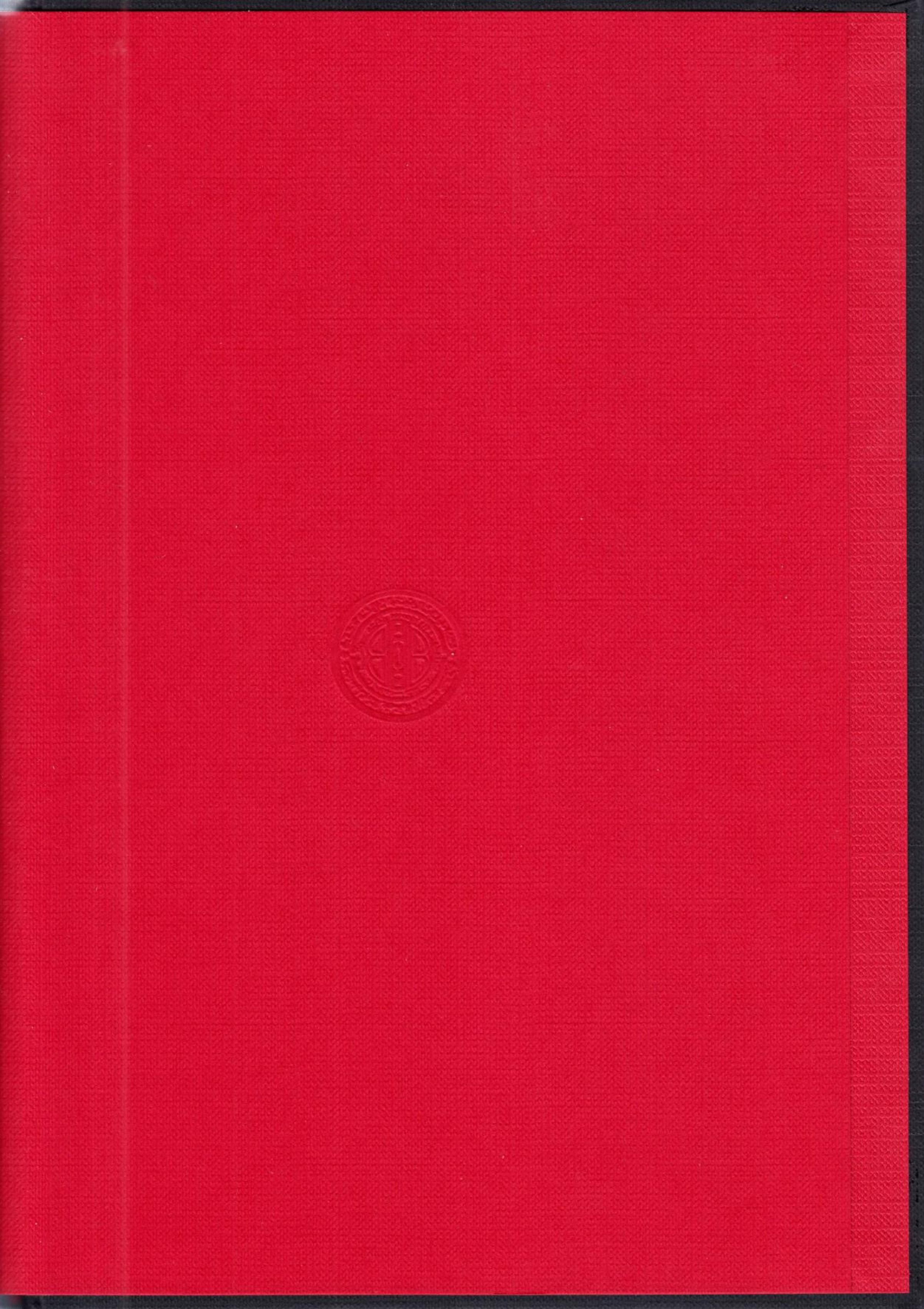
مارتن هيدغر

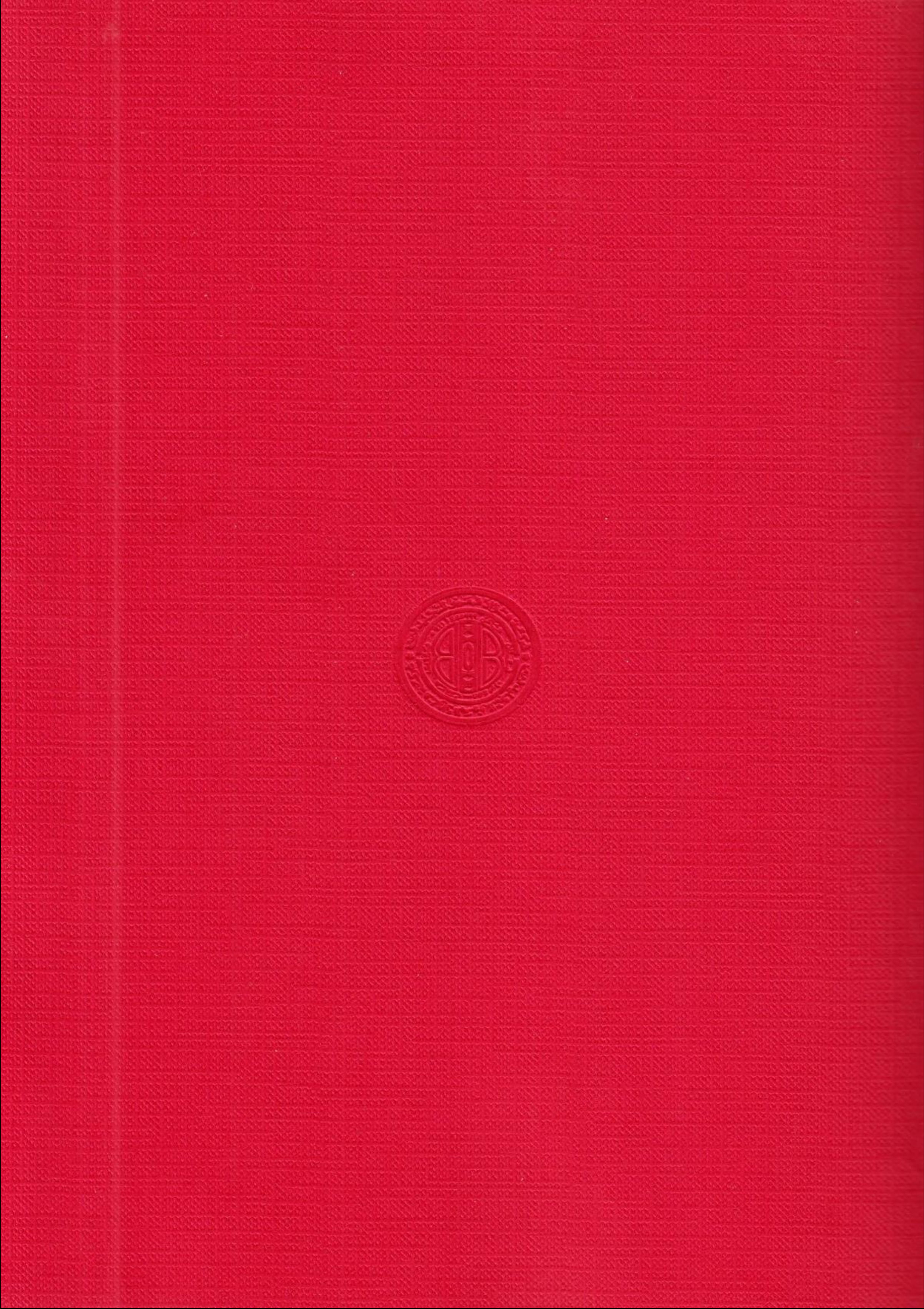
- فيلسوف ألماني، وُلد يوم 26 أيلول/سبتمبر 1889 في ماسكيرش، بادن. ترعرع في وسط كاثوليكي محافظ جداً.
- زاول تعليمه في مدرسة يسوعية (1903-1908)، ثمّ تابع دراسة اللاهوت، لكنّه انصرف عنه (1911) إلى دراسة الفلسفة. حصل على درجة الدكتوراه (1913) ثمّ التأهيل (1915) برسالتين في فلسفة المنطق.
- في ربيع 1916 التقى إدموند هوسرل. وفي 1919 عُيّن مساعداً في الفلسفة في جامعة فرايبورغ. وفي 1923 أصبح أستاذاً مشاركاً في جامعة ماربورغ.
- في 1927 نشر كتاب الكينونة والزمان (Sein und Zeit). وفي 1928 تحصّل على كرسيّ الأستاذية في جامعة فرايبورغ خلفاً لهوسرل.
- في نيسان/أبريل 1933 انتُخب رئيساً لجامعة فرايبورغ. لكنّه استقال من هذا المنصب في فبراير/شباط 1934. وما بين سنتَي 1934–1944 مُنع نشر أعمال هيدغر أو ذكر اسمه في المجال العمومي.
- سنة 1945 مُنع هيدغر من التدريس، وبقي هذا المنع سارياً إلى 1949، ثمّ سُمح له بالتدريس حتى تقاعده سنة 1958. لكنّه واصل بعد ذلك إلقاء المحاضرات لغاية سنة 1973.
- توفّي هيدغر في 26 أيّار/مايو 1976 في فرايبورغ.

من كتبه:

- في ماهية الحقيقة (1930).
- إسهامات في الفلسفة (في الملكوت) (1936-1938).
- رسالة في الإنسانوية (1946).
- السؤال عن التقنية (1954)، ... وذلك علاوةً على مجموع "الطبعة الكاملة" (التي بدأت في الظهور منذ 1975) والتي تزيد على مائة مجلّد.


دار الكتاب
الجديد





الكينونة والزمان

مارتن هيدغر

الكينونة والزمان

ترجمة وتقديم وتعليق
فتحي المسكيني

مراجعة
إسماعيل المصدق

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title:
Sein und Zeit
by **Martin Heidegger**

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الألمانية سنة 1927، وترجم إلى أكثر من 22 لغة

الطبعة الأولى
أيلول/سبتمبر 2012

الكينونة والزمان
ترجمة فتحي المسكيني
موضوع الكتاب فلسفة
الحجم 17 × 24 سم
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
التجليد فنّي مع جاكيت

ردمك ISBN 978-9959-29-461-6
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)
رقم الإيداع المحلي 2008/774

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + **نقّال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني **oeabooks@yahoo.com**

إهداء المترجم

إلى جميع التراجم،

وإلى لغة الضـاد،

إلى عشّـاقها، عاربةً ومستعربين!



مقدّمة الترجمة العربية

﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖ﴾ [مريم، 12]

"Sage mir, was du vom Übersetzen hältst,
und ich sage dir, wer du bist".

"قُلْ لي ما موقفك من الترجمة،
أَقُلْ لك من تكون".

هيدغر (1942)

1. ماذا نترجم؟ أو أيّ كتاب هو «الكينونة والزمان»؟

لقد نبّه تيودور كيسيال، أكبر مؤرّخي إشكاليّة **الكينونة والزمان**(1) ومصطلحه في العالم، إلى العلاقة الوطيدة التي تربط بين «الترجمة» و«النشر» (Edition)(2) حين يتعلّق الأمر بنصوص هيدغر. إذ لا ينقل المترجم في واقع الأمر غير نشرة معيّنة. صحيح أنّ كيسيال قد سحب فرضيّته بالأساس على برنامج «الطبعة الكاملة»(3)، خاصّة في جزئها المتعلّق بنشر «دروس» هيدغر أوّلاً في فرايبورغ (1919–1923) ثمّ في ماربورغ (1923–1928)، تلك التي وفّرت لنا صيغاً جنينية مختلفة ومتدرّجة لإشكاليّة كتاب 1927 ومصطلحاته الأساسيّة، لكنّها فرضية لا تقلّ

---

(1) هو اليوم أفضل من أرّخ لمسيرة تكوّن إشكاليّة كتاب **الكينونة والزمان** ومصطلحاته على مستوى العالم، وهو معروف بخاصّة من خلال مؤلّفه:

Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's* **Being and Time** (Berkeley / Los Angelos / London: University of California Press, 1993).

(2) Th. Kisiel, «Edition und Übersetzung. Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen», in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers III.* Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung, herausgegeben von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, S. 89-107.

(3) Gesamtausgabe. وهي معروفة بين الدارسين الهيدغريين في الغرب من خلال الاختصار التالي: GA. (الطبعة الكاملة) ونحن نصطلح عليها بالعربية من خلال الرمز (ط.ك.).

وجاهة فيما يتعلّق بالنصّ الأعجوبة ليس في التاريخ الشخصي للمؤلّف مارتن هيدغر، بل في أفق الفلسفة المعاصرة برمّتها، نعني نصّ **الكينونة والزمان**، والذي يبدو في الظاهر بعيداً عن أن يكون موضع اختلاف بين المترجمين، مادام هيدغر نفسه هو الذي نشره وأعاد نشره مرّات عديدة بلغت في حياته ثلاث عشرة نشرة (1927-1976). وعلى ذلك فإنّ ما لاحظه كيسيال من تعدّد وتعقّد في النصوص التي ظهرت في نطاق «الطبعة الكاملة»، أفضى إلى غموض وتردّد في طريقة إنجاز تلك الطبعة بل إلى ارتباك واضح لم تسلم معه من الأخطاء في التحقيق[1]، هو أمر ينطبق بشكل لافت على وضعية كتاب 1927.

لقد تدرّج شعار «الطبعة الكاملة»، التي أخذت في العمل منذ 1975، من تقديم نشرة غير نقدية وإنّما فقط «طبعة مقروءة للأعمال» (eine lesbare Werkausgabe)، إلى «طبعة اللمسة الأخيرة» (Ausgabe letzter Hand)، و«دروب - لا مؤلّفات» (Wege-nicht Werke) و«نشرة **دون** تأويل» (Edition *ohne* Interpretation)[2]. فماذا يفعل المترجم إزاء هذه الشعارات، هو من يقف عمله بعين الضدّ من الشعار القائل «دروب - لا مؤلّفات» - إذ عليه أن يقول بدلاً من ذلك «مؤلّفات -لا دروب»، حتى لا يقدّم لنا نُقُولاً «حرّة» وحتى يستطيع القارئ أن يشعر بأنّ النصوص المقدّمة إليه هي «دروب- وليست مؤلّفات»-؛ وبعين الضدّ من الشعار القائل «نشر **دون** تأويل»، والحال أنّ «الترجمة» هي بعدُ، حسب تعاليم هيدغر نفسه، «تأويل»[3]!؟

لقد تبيّن، بعد عمل فيلولوجيّ نقدي هائل قام به مختصّون[4]، أنّ **الكينونة والزمان** كتاب لا ينفصل عن تاريخه، سواء أكان ذلك من حيث النشرات والطبعات التي تداولت عليه أو من حيث التنقيحات العديدة التي أُجريت على عبارته.

(1) إذ ينبّهنا كيسيال، مثلاً، إلى أنّنا قد يمكن أن نُحصي في المجلّد 20 من **الطبعة الكاملة** (النشرة الألمانية) حوالى 70 خطأ، وفي المجلّد 56/ 57 حوالى 50 خطأ، وفي المجلّد 61 حوالى 9 أخطاء! - نفسه، ص89، 92، 106-107.

(2) نفسه، ص90-91.

(3) نفسه.

(4) Rainer A. Bast / Heinrich P. Delfosse. *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit"*. Band 1. (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1979).

فمنذ ظهوره لأوّل مرّة في شباط/ فبراير 1927، ضمن المجلّد الثامن من **حوليات** هوسرل[1]، عرف كتاب **الكينونة والزمان** طبعات عديدة لدى ناشر واحد هو ماكس نيماير في توبنغن، بلغت الطبعة الثالثة عشرة في أيلول/ سبتمبر 1976. ثمّ أعيد طبعه، بُعيد موت المؤلّف، الطبعة الرابعة عشرة في دار نيماير في توبنغن في تشرين الأول/ أكتوبر 1977، وقد ظهرت في الأثناء نشرة جديدة للكتاب باعتباره المجلد الثاني من "الطبعة الكاملة" في دار كلوسترمان في فرانكفورت[2]. وتتالت الطبعات حتى وصلت راهناً في دار نيماير إلى الطبعة التاسعة عشرة سنة 2006.

لكنّ ما يُثير حفيظة المترجم ويجعله على قلق، ليس عدد الطبعات بل إنّ **الكينونة والزمان** ما فتئ طوال هذه السنين يغيّر من نفسه ويُنقّح من عبارته هنا وهناك، حتى صار السّؤال المتعلّق بأيّ النشرات يجدر به أن يتّخذ سنداً[3]، ليس فقط سؤالاً مشروعاً بل سؤالٌ يعسر حسمه دون قرار نقدي أو تأويليّ. وحسب

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Erste Hälfte), in: **Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung**. Herausgegeben von Edmund Husserl. Achter Band (Halle a. d. s.: Max Niemeyer Verlag, 1927), 1-438.

(2) M. Heidegger, *Gesamtausgabe. Band 2. Sein und Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977).

(3) ذلك ما دفع المترجمين الإنكليز والفرنسيين إلى الإقدام على اختيار **طبعة دون أخرى**. مثلاً: قامت الترجمة الإنكليزية الأولى، التي أنجزها الثنائي جون ماكري (J. Macquarrie) وإدوارد روبنسون (Robinson) سنة 1962، على أساس الطبعة السابعة (الصادرة سنة 1953). أمّا الترجمة الفرنسية الكاملة الأولى (المتداولة بين أيدي الباحثين ولكن غير المسوّقة) فقد قام بها إيمانويل مارتينو (Martineau) سنة 1985، انطلاقاً من الطبعة العاشرة (الصادرة سنة 1963). وأخيراً فإنّ الترجمة الفرنسية الرسمية، المنشورة في دار غاليمار، التي نهض بها فرنسوا فيزان (Vezin) مستأنفاً أعمالاً فرنسية سابقة ولكن غير تامّة، ونشرها سنة 1986، فقد تمّت في الوقت نفسه انطلاقاً من الطبعة 13 (الصادرة سنة 1976) ومن المجلّد الثاني من «الطبعة الكاملة» (الصادرة سنة 1976). انظر:

- M. Heidegger, *Being and Time*. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson (New York and Evanston: Harper & Row, Publischers, 1962). - *Être et Temps*. Traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau (Paris: Authentica, 1985). - *Être et Temps*. Tome 2 de l'édition intégrale. Traduit de l'allemand par François Vezin (Paris: Gallimard, 1986).

وهي ترجمات سوف نشير إليها بعد هذا باختصارات كهذه: ماكري/ روبنسون 1962؛ مارتينو 1985؛ فيزان 1986.

الباحثَيْن الفيلولوجيّين باسط (Bast) ودلفوس (Delfosse) فإنّ طبعات **الكينونة والزمان** يمكن توزيعها إلى أربعة أصناف:

أ- طبعات نيماير 1-6 (1927-1949)؛

ب- طبعات نيماير 7-13 (1953-1976)؛

ت- طبعة نيماير 14 (1977)؛

ث- طبعة كلوسترمان أو المجلد 2 من «الطبعة الكاملة» (1976)[1].

وهو تقسيم يكمن مغزاه في كون هذه الأصناف تتميّز بعضها عن بعض سواء من حيث عدد التحويرات التي أجريت على النصّ أو من حيث وتيرتها. وإنّ عدد التحويرات التي لحقت بالنصّ في كلّ طبعة لمثير: مثلاً، إنّ الطبعة 7 تختلف عن الطبعة 6 في 480 موضعاً[2]! وهو أمر لن تخلو منه لا الطبعة 14 ولا المجلد 2 من **الطبعة الكاملة**، حيث أنّ هذه الأخيرة قد شهدت تغييرات عن الطبعة 13 بلغت حوالى 300 موضع[3]، كما أنّها تفارق الطبعة 14 في 74 موضعاً[4] رغم أنّ فون هرمان (von Hermann)، مهندس «الطبعة الكاملة»، هو الذي قام بهما.

وهكذا صار علينا أن نسأل: أيّ كتاب هو **الكينونة والزمان**؟ أعني أيّة طبعة هي الطبعة المناسبة لنقل معاني هذا الكتاب الفلسفيّ الذي ملأ الدنيا وشغل الناس؟

لنستمع إلى رأي هيدغر الذي أدلى به في التقديم «الوحيد» الذي نملكه عن النشرات اللاحقة لكتاب **الكينونة والزمان**، نعني تقديم الطبعة السابعة التي صدرت سنة 1953:

---

(1) Rainer A. Bast / Heinrich P. Delfosse. *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit"*. a. a. O., S. 386.

(2) Ebd. S. 388: "Insgesamt ist der Text von N7 gegenüber dem von N6 in über 480 Fällen geändert".

(3) Ebd. S. 390: "Beide Ausg. sind im Text gegenüber N13 an zahlreichen Stellen geändert; für die KA sind fast 300 Fälle registriert".

(4) Ebd. "Ein besonderer Umstand bei N14 und KA ist auch die Tatsache, daß diese Ausg., obgleich beide von Hermann bearbeitet wurden, in nicht weniger als 74 Fällen voneinander abweichen".

قال:

«إنّ الطبعة الجديدة التي نقدّمها بوصفها النشرة السابعة، هي من حيث النصّ لم تشهد أيّ تغيير، وإن كانت من حيث الشواهد والتنقيط قد رُوجِعت على نحو جديد. وإنّ أرقام الصفحات في هذه الطبعة الجديدة إنّما تتطابق مع تلك التي في النشرات الأولى، ما عدا بعض الاختلافات القليلة جداً.

أمّا الإشارة إلى «الجزء الأوّل»، التي كانت مثبتة على النشرات التي ظهرت إلى حدّ الآن، فقد تمّ حذفها. فإنّ الجزء الثاني لا يمكن أن ينضاف بعد ربع قرن، من دون أن يُعرَض الجزء الأوّل في هيئة جديدة. غير أنّ الطريق التي أخذها مازالت اليوم أيضاً من أوجب الطرق علينا، متى كان يجب على السّؤال عن الكينونة أن يحرّك الدّازين الذي يخصّنا»[1].

ليس أقلّ ميزات «مقدّمة الطبعة السابعة» هذه كونها «المقدّمة» الوحيدة في تاريخ الكتاب، وهو ما حدا بناشري الكتاب،بعد موت المؤلّف سنة 1976، سواء في إطار «الطبعة الكاملة»، أو في دار نيماير، إلى إثباتها فاتحةً لازمة لكلّ نشرة. وبما أنّ هيدغر ينبّه بصريح العبارة إلى أنّ الكتاب «لم يشهد أيّ تغيير» يُذكر و«أنّ أرقام الصفحات» في الطبعات اللاحقة هي على الأغلب «تتطابق مع أرقام النشرة الأولى»، فإنّ ذلك يعني إلى حدّ كبير أنّ الوضع التأويليّ للكتاب لم يتغيّر منذ 1927.

إلاّ أنّ ذلك لا يمنع من تساؤل كهذا: من جهة، كيف نفسّر هذا العدد الهائل من التحويرات التي أُجريت على نصّ 1927، والتي استمرّت في الظهور حتى «بعد» موت المؤلّف سنة 1976؟ ومن جهة، ألا تنطوي تلك التحويرات على قرارات تأويلية «غريبة» عن أفق الفهم الذي تبلورت داخله إشكاليّة «الأنطولوجيا الأساسيّة»؟

إنّ السّؤال المزعج هو: **إلى أيّ حدّ يمكن الاطمئنان إلى التحويرات اللاحقة** على طبعة 1927 في فهم كتاب **الكينونة والزمان؟** أليست تحويرات تنتمي رغم كلّ شيء إلى أطوار تأويلية «أخرى» من مسيرة هيدغر؟ إذْ ما عدا الطبعة الثانية الصادرة سنة 1929، فإنّ كتاب **الكينونة والزمان** قد صار منذ طبعته الثالثة سنة 1931 ضيفاً مريباً على حدث «المنعرج» المرير والمعقّد من إشكاليّة «الأنطولوجيا الأساسيّة» إلى

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Neunzehnte unveränderte Auflage (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006), Vorbemerkung.

إشكاليّة «تاريخ الكينونة»، وهو منعرج سيقود هيدغر «الثاني» (بدءاً من 1930)[1] إلى كتابه الأكبر «الثاني» الذي عمل على موادّه ما بين 1936 و1938، تحت عنوان مزدوج **إسهامات في الفلسفة (عن الملكوت)**[2]. ربّ كتاب هو الدستور السرّي لكلّ أبحاث هيدغر «الثاني» حتى ندوة زيهرنغن (Zähringen) في أيلول/سبتمبر 1973.

صحيح أنّ قوائم «الأخطاء المطبعية» التي أثبتها الباحثان الفيلولوجيّان باسط (Bast) ودلفوس (Delfosse)[3] هي على الأرجح في شطر كبير منها لا تهمّ القارئ العربي في شيء، لأنّها تتعلّق باختلافات في رسم الألفاظ الألمانية[4] أو في التنقيط[5]. وذلك فضلاً عن أنّ الطبعات اللاحقة هي نفسها لا تخلو من أخطاء لم تكن موجودة في الطبعة الأولى[6]! كما أنّ الطبعة الرابعة عشرة التي اعتُمدت في إعداد الطبعة الكاملة هي نفسها تنطوي على أخطاء مطبعية[7].

---

(1) عن دلالة «المنعرج» في سؤال هيدغر عن حقيقة الكينونة، راجع: فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويليّ أو فلسفة الإله الأخير. مارتن هيدغر من الأنطولوجيا الأساسيّة إلى تاريخ الوجود (1919-1944)**، بيروت، مركز الإنماء القومي، 2005، صص379-404.

(2) M. Heidegger,: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in: **Gesamtausgabe** Band 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989a, 1994b).
- عن دلالة هذا الكتاب الخطير في مسيرة هيدغر الثاني، راجع: فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويليّ أو فلسفة الإله الأخير**. مصدر مذكور، صص 405-452.

(3) - Rainer A. Bast / Heinrich P. Delfosse. *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit"*. a. a. O. S. 400 f.

(4) نفسه. ص400 و402-403. مثلاً: كتابة «"In-Sein" ، "Zeig-zeug" ، "Um-willen" ، "Im gleichen" ، "so viel" . . . (في الطبعات 1-6) بدلاً من "In-sein" ، "Zeigzeug" ، "Umwillen" ، "Imgleichen" ، "soviel" (في الطبعات 7-14، أو في الطبعة الكاملة).

(5) نفسه. ص407-412. حيث إنّ عدد الفروق في التنقيط ما بين الطبعات 1-6 والطبعات 7-13 يقارب 140 فرقاً، يراوح بين النقاط والفواصل.

(6) نفسه. ص400. حيث وقع ضبط قائمة من 37 خطأ مطبعياً وقع في الطبعات 7-12 لم تكن موجودة في الطبعات 1-6.

(7) نفسه. ص399-400. حيث تمّ إحصاء 19 خطأ مطبعياً في النشرة 14 التي ظهرت بتزامن مع الطبعة الكاملة، وبعضها لا يزال موجوداً في الطبعات الراهنة. مثلاً: في الطبعة 14 وبعض الطبعات اللاحقة إلى اليوم (الطبعة التاسعة عشرة) ما زلنا نقرأ "existentiell" بدلاً من "existenziell" (ص13، سطر 34)، و "des" بدلاً من "das" (65، سطر =

غير أنّه حقيق علينا أن نعرف أيضاً أنّ أخطاء مطبعية كهذه لم تكن في بعض الأحيان هيّنة بل كانت لتصيب من الأمر المفكّر فيه مقتلاً،- ونحن نكتفي بالإشارة إلى بعض التصحيف الذي أصاب الطبعة أو الطبعات الأولى والذي تمّ إصلاحه في الطبعات اللاحقة.

مثلاً إنّه علينا أن نقرأ "Unkenntnis" -عدم-المعرفة عوضاً عن "Erkenntnis" -المعرفة (ص 36)، أو "Vorhandenheit" -القيمومة، عوضاً عن "Zuhandenheit" -الكينونة-تحت-اليد (ص76) أو "zeigt" - بَيَّنَ وأَشارَ، عوضاً عن "zeitigt" -زمَّنَ (ص122)، علاوة على مواضع تتعلّق بنقلٍ للمعنى من الإثبات إلى النفي والعكس (ص 125، 390)..، -ومواضع أخرى ينطمس فيها المعنى الوجوداني، مثل إثبات "Entfernen" -الإبعاد، عوضاً عن "Ent-fernen" - إزالة البعد أو التقريب (ص105، السطر 21)-، وذلك يعني أنّ الأخطاء الاصطلاحية، على قلّتها، ليست باليسر الذي وصفه المترجم الفرنسي مارتينو[1]. إذ المسألة تتعلّق بخلط بين مصطلحات لها دلالات جدّ خطيرة في فهم إشكاليّة النص. ولو أخذنا مثالاً واحداً مثل الفرق بين "Vorhandenheit" (القيمومة في الأعيان)، أيّ كينونة الكائن الذي من شأنه أن يصبح موضوعاً للسُّلوك النظريّ في العلوم، و"Zuhandenheit" (الكينونة-تحت-اليد)، أيّ كينونة الأدوات التي نتعامل بها في العالم اليومي الذي يشغلنا لأوّل وهلة،- لتبيّنت جسامةُ الخلط الاصطلاحي الذي وقع فيه القرّاء الأوائل لكتاب **الكينونة والزمان** من الطبعة 1 (1927) إلى الطبعة 6 (1949)!

- من أجل كلّ ذلك فإنّ اعتماد الطبعة التاسعة عشرة والأخيرة لكتاب **الكينونة والزمان**، التي صدرت عن دار نيماير سنة 2006، هو اليوم من أفضل ما يمكن أن يفعله المترجم من التحوّط النقدي والفنّي في أمر الطبعات المعتمدة لهذا الكتاب العمدة في الفلسفة الغربية المعاصرة. إذ توفّر هذه الطبعة الهيئة المتفق عليها اليوم في تخريج عبارة هذا الكتاب، ومن ثمّ هي الأكثر أمانة في ضبط دلالاته

= 33). أو كما في الطبعة السابعة عشرة "innnerhalb" بدلاً من "innerhalb" (104، سطر 1). - وإن كانت هذه الأخطاء الثلاثة قد صُحّحت في نصّ الطبعة الكاملة.

(1) مارتينو 1985: 7.

والأحرص على تحقيق فهم دقيق لمسائله ومقاصده. ولكن هل «لغة» هيدغر قابلة للترجمة بعامة؟ أو على الأقلّ كيف يكون علينا أن نواجه مشكلة كهذه؟

2. هل «لغة هيدغر» قابلة للترجمة أصلاً؟ أو في ضرورة الترجمة

ثمّة شعور ينتاب المشتغلين بالفلسفة مفاده أنّ بعض الفلاسفة لا يُترجمون، أو أنّ بعض النصوص الفلسفيّة مستحيلة الترجمة. وهيدغر هو في الغالب على رأس هذه القائمة، كأنّ «لغة هيدغر» قد صارت لغة «داخل اللغة الألمانية»[1] نفسها.

بل قد بلغ الأمر بأحد الباحثين الأنغلوسكسونيين إلى الدفاع أصلاً عن نظرية منهجية «في عدم قابليّة الفلسفة الألمانية للترجمة»[2]! حيث نبّه إلى أنّ ثمّة رأياً منتشراً بين الفلاسفة التحليليين مفاده أنّ «النصوص الكلاسيكية للفلسفة الألمانية هي غير قابلة للترجمة إلى الإنكليزية. وهذا الرأي يُسحَب مثلاً على فيخته، شيلنغ، هيغل (...)، هامان، دلتاي، هيدغر، أدورنو وبلوخ، ولكن أيضاً على فلاسفة غير ألمان من قبيل لوكاتش، ألتوسير ودرّيدا، من حيث هم في ارتباط وثيق مع التراث الألماني»[3].

ولكن بأيّ معنى؟

علينا ألاّ نخلط بين «عدم قابليّة الترجمة» (Nichtübersetzbarkeit) وبين «عدم إمكانية الفهم» (Unverständlichkeit)[4]. إنّ الأمر يتعلّق بالنصّ وليس بالقارئ. وما يُلام على نصّ هيدغر أمران: أ- أنّ «عنصر المفعول الخطابي» فيه كبير ومؤثّر؛ ب- أنّ فيه شبهاً قويّاً مع أسلوب «الهَدْي الديني» (religiöse Bekehrung)[5]. وذلك

(1) G. Granel, «Introduction», à: M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (Paris: PUF, 1959) p. 15.

(2) Barry Smith, «Zur Nichtübersetzbarkeit der deutschen Philosophie», in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers III.* Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung, a. a. O., S. 125-147.

(3) نفسه، ص125.

(4) نفسه، ص126.

(5) نفسه، ص144.

من شأنه أن يُضفي عليه «طابعاً هرمسياً»[1]. وإذا كانت الفلسفة الألمانية هي «من خلال الثقافة الألمانية برمّتها في ترابط مع تطوّر الشعور القومي الألماني ومع الأمّة الألمانية ذاتها»، فإنّ هيدغر إنّما «في أعقاب هذه الفلسفة الجرمانية (Philosophiae Germaniae) هو قد ابتدع فلسفته»[2]. وهذه الفلسفة تتميّز في الأساس بأنّها «نتاج جامعات» (على عكس الوضع في فرنسا أو إنكلترا حيث تأتّت الفلسفة من ضرب من «مقاومة» سلطة الجامعات)، وأنّ «اللغة الأمّ للفلسفة ذاتها» قد توطّدت في وقت سيطرت فيه «قوى ثقافية من نوع ديني وسياسي» (على خلاف الفلسفة الإنكليزية حيث ظلّ النموذج هو العلم الحديث)[3].

هل يعني ذلك أنّ الفلسفة الألمانية، وفلسفة هيدغر بخاصّة، فلسفة لم تُفلح في التوفّر على «مطلب الكونية»؟ ليس من الصعب أن يتراءى لنا من وراء أطروحة «عدم قابلية هيدغر للترجمة» التي عرضنا لها تشكيك كارناب في كلام هيدغر في «العدم» بوصفه «مشكلاً كاذباً» لا يصمد أمام التحليل المنطقي للغة[4]، أو اعتراض هابرماس الأوّل ضدّ «تأويلية» غادمير، بكونها لا تنطوي على «صلاحية كليّة» كالتي يحقّقها العقل «التحليلي».

علينا أن نقرّ إذن بأنّ «الترجمة الفلسفيّة» بعامة، وترجمة هيدغر بخاصّة هي «مغامرة». فمع نصوصه نحن نعيش بالفعل ما سمّاه بعض دارسيه «مغامرة الترجمة» (das Abenteuer des Übersetzens)[5] بإطلاق. في المغامرة نحن نذهب إلى «أرض مجهولة»، لكنّ «المجهول هنا ليس هو رغم كلّ شيء النصّ، الذي نطمع في ترجمته، بل على العكس من ذلك لغتنا الخاصّة. إنّ مغامرة الترجمة إنّما تغامر في

---

(1) نفسه، ص145.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص145-146.

(4) R. Carnap (1931), «Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage», tr. fr. in: Antonia Soulez, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits* (Paris: PUF, 1985): 153-179.

(5) Jorge Rivera, «Das Abenteuer des Übersetzens», in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers III.* Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung, a. a. O., S. 148 f.

صلب لغتنا الخاصّة»[1]. وذلك لأنّ الترجمة هي مدعاة إلى تغيير علاقتنا بماهية لغتنا، أيّ بطريقتنا في الكلام بما هو طريقتنا في الكينونة داخل العالم. ولذلك تنطوي الترجمة على قدر كبير من «المباغتة» (Überraschung) التي من شأنها أن تضع الدّازين الخاص بنا موضع خطر[2].

لكنّ ما يعسّر مهمّة ترجمة نصوص هيدغر بخاصّة هو أنّ فلسفته متواشجة بشكل فظيع مع اللغة، ليس فقط مع لغته الألمانية أو، إلى حدّ ما، مع اللغة اليونانية، بل مع **اللغة بما هي كذلك**. إنّ اللغة الفلسفيّة ليست «أداة» نستعملها دون أيّ اشتباك روحي معها، بل هي «الوسط» أو «الميدان» الذي ينبسط فيه معنى الكينونة بالنسبة إلى دازين معيّن. ولذلك فحين نترجم نحن لا ننقل جملة من المعاني المجرّدة بواسطة جملة من الألفاظ المناسبة، بل نحن نعمل على تملّك وسط «تاريخاني» (أفق للفهم، شكل ما للمصير، عالم من المعنى، . . .) من خلاله يتحرّر أمامنا تراث ما ويخرج إلى اللغة مرّة أخرى.

من أجل ذلك ليست الترجمة تقنيّة آلية لنقل المعاني، بل «هي مطيّة من خلالها يفسّر النصّ الأصليّ نفسه. فإنّ النصّ الأصليّ لا يتكلّم في لغته الخاصّة فحسب، بل هو يتكلّم أيضاً عبر الترجمة. بهذا المعنى فإنّ الترجمات ضرورية للنصّ الأصليّ. بل هي تنتمي إليه. إنّها بُعده الكونيّ. فأيّ نصّ إنّما يصبح كونياً حقّاً، أيّ يتكلّم لجميع البشر في كلّ العصور، بقدر ما يكون مترجَماً في اللغات العديدة»[3]. ولكن ما «معنى» أن نترجم؟

3. ما معنى أن نترجم؟ أو الترجمة الفلسفيّة وراثة المعاني من الداخل ولكن في لغة أخرى

تكمن طرافة علاقة هيدغر بالترجمة في كونه أحد القليلين الذين رفعوا مهمّة الترجمة إلى رتبة **مشكل فلسفيّ** قائم برأسه. ونحن نعثر لدى فون هرمان، الذي ارتضى هيدغر الأخير أن يجعله مهندس **الطبعة الكاملة** والأمين الأكبر عليها وأحد

(1) نفسه، ص149.
(2) نفسه.
(3) نفسه، ص151.

شرّاحه الألمان الكبار، على استجماع طريف لدلالة «الترجمة من حيث هي مشكل فلسفيّ»[1].

إنّ ما هو إشكاليّ في الترجمة الفلسفيّة هو كونها تتخطّى مهنة الترجمة بالمعنى التقنيّ. إنّها لا تنقل معاني مستقرة لدى أهلها، سواء على صعيد اللغة **العادية** التي يتكلّمها شعب ما، أو على مستوى **الاصطلاح** العلمي وما شابهه، مثل الوثيقة القانونية أو المادّة الإعلامية. إذ ليست المفاهيم الفلسفيّة مجرّد مصطلحات كما أنّها ليست محض ألفاظ عادية. إنّها بالتحديد **مفاهيم**، أيّ قرارات مفكّرة يمتحنها الإنسان بلغته في أفق تاريخ تأويليّ معيّن لذاته من حيث هو كينونة في العالم.

بذلك فإنّ ماهية الترجمة في تواشج سابق مع ماهية **اللغة** وماهية **التاريخ** الذي يتحرّك المترجم في أفقه[2]. - بهذا المعنى خاض هيدغر نفسه في ماهية الترجمة على الأخصّ في ثلاثة مواضع من مُدَوّنته التي نشرها : أ- في مقالة «كلمة أنكسيمندر» (1946) من مجموع **شعاب**[3]؛ ب- في الدرس الثاني من **ما معنى أن نفكّر؟** في سداسي صيف 1952[4]؛ ج- ضمن درس **مبدأ العلّة** في سداسي شتاء 1955/ 1956[5]. لكنّ دروسه، التي نُشرت بعد موته، لم تخلُ هي أيضاً من خطرات عميقة في ماهية الترجمة، نذكر منها مثلاً درس صيف 1942 عن هولدرلين[6]، ودرس شتاء 1942/ 1943 عن برمنيدس[7]، ودرس صيف 1943 عن هيراقليطس[8].

---

(1) Fr.-W. von Hermann, "Übersetzung als philosophisches Problem", in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers III.* Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung, a. a. O., S. 108-124.

(2) نفسه، ص108.

(3) M. Heidegger, «Der Spruch des Anaximander» in: *Holzwege* (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann. Vierte Auflage, 1963), S. 296-343.

(4) M. Heidegger, *Was heißt Denken?* (Tübingen: Niemeyer Verlag, 1954).

(5) M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Pfullingen 1957).

(6) M. Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, in: **Gesamtausgabe**, Band 53 (Frankfurt Am Main: Klostermann, 1984), S. 74-78.

(7) M. Heidegger, *Parmenides*, in: **Gesamtausgabe**, Band 54 (Frankfurt Am Main: Klostermann, 1982), S. 12-20.

(8) M. Heidegger, *Heraklit*. In: **Gesamtausgabe**, Band 55 (Frankfurt Am Main: Klostermann, 1979), S. 44-45, 62-64.

لقد امتحن هيدغر ماهية الترجمة من خلال ما عقده دوماً من «ترجمة مفكّرة» (denkende Übersetzung) من اليونانية واللاتينية-الرومانية إلى اللغة الألمانية؛ وحسب فون هرمان قد كان لنا في هيدغر-المترجم أسوة حسنة، على المترجمين أن يقتبسوا منها، وذلك ليس فقط متى نقلوا من الألمانية إلى اللغات الأوروبية بل أيضاً متى ترجموا إلى اللغات الخارجة عن أوروبا[1]. ههنا هو قد كشف عن بعض شروط الترجمة الفلسفيّة الأصيلة علينا الوقوف عندها.

وعلى الرغم من أنّ هيدغر لم يتعرّض إلى عبارة «الترجمة» في نصّ **الكينونة والزمان** إلاّ قليلاً (أربع مرات)، فإنّه قد أشار إلى الخطر الحقيقي لكلّ ترجمة: أن تكون «ترجمة حرفية» (wörtliche Übersetzung) فَتُوهمنا بأنّها «ترجمة مشروعة» (rechtmäßige Übersetzung)[2]، والحال أنّ وظيفتها قد تنحصر في «أن تحجب المعنى» الذي رآه المتفلسف الأصليّ في لغته الأصلية، كما تفعل لفظة "Wahrheit" إزاء "Auslegung"[3].

إنّ أوّل شرط جوهريّ للترجمة حسب هيدغر هو أنّ: «كلّ ترجمة إنّما هي بعدُ في ذاتها ضرب من التفسير (Auslegung) [. . .] فالتفسير والترجمة هما من حيث نواتهما الجوهريّة صنوان»[4]. فلا يمكن لأيّ أثر أن يُترجَم إلاّ بقدر ما يُفسَّر، أيّ بقدر ما يَتَمَلَّك فهماً ضمن تفسير ما. - ونحن نترجم "Auslegung" بعبارة «التفسير» (القديمة الاستعمال في لغتنا الاصطلاحية الخاصّة بالنصوص التأسيسية) وليس «التأويل» (الذي هو «فنّ مشتقّ»[5] منه) لأنّ الأمر لا يتعلّق بمعنى فيلولوجيّ «أوّل» نبحث عنه، بل بسلوك بصري يقوم، كما هو مشار إليه في اللفظ الألماني "Aus-legen"، على «وضع» الشيء «في الخارج» أيّ **نشر** الشيء من

(1) Fr.-W. von Hermann, a. a. O., S. 109.

(2) M. Heidegger, *Sein und Zeit*. a. a. O., S. 32.

(3) نفسه، ص219.

(4) M. Heidegger, *Heraklit*. In: **Gesamtausgabe**, Band 55, a. a. O., S. 63. “Denn jede Übersetzung ist in sich schon eine Auslegung. (...) Auslegung und Übersetzung sind in ihrem Wesenskern dasselbe; *Was heißt Denken?*, a. a. O., S. 107: Jede Übersetzung ist aber schon Auslegung.

(5) M. Heidegger, *Sein und Zeit*. a. a. O., S. 152.

خلال فتح «الطيّات» أو «الطبقات» التي تكوّنه **وعرض** الشيء أمام النظر. وهو تحديداً معنى «فَسَرَ» في العربية، أيّ كشف عن المغطّى.

وطبقاً للفقرة 32 من **الكينونة والزمان**، المتعلّقة بالعلاقة بين «الفهم والتفسير»، فإنّ التفسير من شأنه أن يتأسّس ضمن ثالوث تأويليّ لا مناص من تملّكه هو توالياً، حسب تسميات هيدغر: "die Vorhabe"، "die Vorsicht" و"der Vorgriff"[1] - «المكسب السابق»، «الرؤية السّابقة»، «التصوّر السابق». - إذْ نحن نلتقي النصّ الذي نترجمه ضمن «فهم سابق» على هذا القدر أو ذاك من الإبهام والاتساع، هو عندنا بمثابة «المكسب السابق» الذي هو معطى سلفاً ولا يمكننا تحاشيه. ذلك يعني، كما يُشير جان غريش (صاحب أهمّ تفسير لكتاب 1927 بالفرنسية)[2]، أنّه لا وجود أبداً للدرجة الصّفر من الفهم، بل كلّ تفسير يستند إلى فهم مكتسب سلفاً. لكنّ تلقّي المكسب السابق لا يتمّ سهلاً، بل تحت هدي «زاوية نظر» هي «ما-على-جهته (woraufhin) يجب أن يُفسَّر ما تمّ فهمه-من-قبل»، وهذا النحو من جهة النظر هو «الرؤية السّابقة» بوصفها ما من شأنه أن يحمل «المكسب السابق» إلى نطاق التفسير[3]، مثلاً أن يجعلنا نفهم حدثاً ما «من حيث» (als) ما يعنيه بالنسبة إلينا. إنّ الرؤية السّابقة هي ما يعيّن «الوجهة» التي ينبغي أن يأخذها التفسير[4]. لكنّ كلّ تفسير إنّما يجد نفسه مضطراً إلى تكلم «لغة استباقية»، وذلك من خلال اختراع مفاهيم مصوغة بقدر ما، وتلك اللغة المفهومية الاستباقية هي «التصوّر السابق» الذي يرتسمه كلّ تفسير من أجل أن يصاحب الفهم نحو مقصده، حتى ولو أُجبر في وقت لاحق على تعديل مفاهيمه. وحسب عبارة طريفة، فإنّ «التصوّر السابق» هو حسب غريش ضرب من «تسبقة معنى» (une avance de sens)[5] بدونها لا يكون فهمٌ. وبعامة لا يُفسَّر أيّ نصّ إلاّ في ضوء «الوضعية التأويلية» (المكسب السابق، الرؤية السّابقة، التصوّر السابق) التي يستند إليها.

---

(1) نفسه، ص150.

(2) J. Greisch, *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. (Paris: PUF, 1994) pp. 197-198.

(3) Fr.-W. von Hermann, a. a. O., S. 110.

(4) J. Greisch, *Ontologie et Temporalité*. op. cit. p. 197.

(5) نفسه، ص198.

ولكن أين يجدر بنا أن نبحث عن جذور هذا «السابق» (das Vor-) إلى الفهم والرؤية والتصوّر؟ - يكمن ذلك «السابق» حسب هيدغر في ماهية الإنسان نفسها من حيث هو «دازين» (Da-sein) أيّ قدرة أصلية على «كينونة الهُناك» الذي بحوزته من حيث هو الكائن الذي يتعلّق الأمر في كينونته بمعنى الكينونة نفسها. «الهُناك» هو نمط «انفتاح» كينونة ذاتنا من حيث هي كينونة-في-العالم. إنّ «في» هذه لا تُشير إلى ظرف مكان، بل هي نمط من «المُقام». العالم ضرب من المُقام وليس مكاناً بالمعنى الطبيعي.

من أجل ذلك لا يمكننا أن نفهم ما في «النص» من مكسب سابق ورؤية سابقة وتصوّر سابق إلاّ بقدر ما نهتدي إلى «البنية السّابقة» (Vor-Struktur) التي تشدّ تلك العناصر التأويلية إلى نمط كينونة الإنسان من حيث هو «دازين» وليس شيئاً من الأشياء القائمة في الطبيعة أو التي يستعملها أداةً في عمله اليومي. «كلّ ترجمة هي بعدُ تفسيرٌ، لكنّ كلّ تفسير هو مكوّن من بنية-سابقة مثلّثة»[1] تضمّ ما هو معطى سلفاً في فهمنا، ووجهة ما في الفهم وصيغة ما للتعبير عن ذلك الفهم. «فليس التفسير بأيّ وجه إمساكاً خالياً من أيّ مسبّقات لشيء معطى سلفاً»[2]. بل هو متورّط بعدُ في وضعية تأويلية لا فكاك له عنها من أجل أنّها جزء من ماهية المفسّر نفسه.

إنّ المكسب السابق والرؤية السّابقة والتصوّر السابق هي الشّروط التي تمكّن كلّ تفسير ومن ثمّ كلّ ترجمة من «العبور» (*über*setzen) إلى «المقول» والإنصات إليه هناك حيث هو، أيّ داخل الوضعية التأويلية التي تكوّن في رحمها. إنّ المهمّة النقدية للتفسير تتمثّل في الفصل الجيّد بين ما هو مسبّقات غير مناسبة أو غريبة عن النصّ، وبين المسبّقات الأصلية التي تنتمي إلى صلب النص[3]. إنّ «الاشتباك» (das Sicheinlassen) مع ما يقوله النصّ من ذات نفسه هو «روح الحوار» (die Seele des Gespräches) الأصيل معه[4]. وهو أمر لا يظهر لنا حقًّا إلاّ متى صار

---

(1) Fr.-W. von Hermann, a. a. O., S. 110.

(2) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 150.

(3) Fr.-W. von Hermann, a. a. O., S. 111.

(4) M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, a. a. O., S. 110.

التفسير نفسه تجربة «فينومينولوجية»، أيّ «بياناً عمّا ينكشف انطلاقاً من ذات نفسه، كما ينكشف انطلاقاً من ذات نفسه»[1].

ومتى كانت الترجمة تفسيراً فينومينولوجياً للمعاني فإنّها لا يمكن أن تكون «حرفيّة» (wörtliche)، وإنْ كانت تريد أن تكون «أمينة على الكلمة» (wortgetreue)[2]. وحسب هيدغر، فإنّه «طالما كانت ترجمةٌ ما حرفيّة فحسب، هي لا تحتاج بعدُ لأنْ تكون أمينة. هي لا تكون أمينة إلاّ متى كانت ألفاظها (Wörter) كلمات (Worte) تتكلّم نابعةً من لغة القضيّة [نفسها]»[3]. بين «اللفظ» بما هو مشكل نُطق وحَرف وبين «الكلمة» بما هي إنصات إلى ما «يأتي إلى اللغة» ثمّة الفرق الجوهريّ عينه بين الإنسان الذي هو «حيوان ناطق» والإنسان الذي يكون من حيث هو «دازين»[4] -كينونة الهُناك داخل العالم، بين «التأويل» بما هو تقنيّة شرح النصوص وبين «التفسير» بما هو نمط «وجوداني» (existenzial) لكائن حُمّل وِزْرَ الكينونة، بين «الدلالة» الألْسُنيّة للفظ ما و«المعنى» الوجوداني-التأويليّ للكلمة بما هي مقام لدنه تخرج الأشياء إلى الكينونة[5].

في ضوء هذا التمييز بين «اللفظ» و«الكلمة» يجدر بنا أن نضع التمييز الذي عقده هيدغر بنفسه بين «ما يُترجَم» (übersetzbar) و«ما لا يُترجَم» (unübersetzbar):

«إذْ أن نترجِم وأن نترجِم لا يعنيان نفسَ الشيء، حين يتعلّق الأمر بخطاب تجاري هنا وقصيد شعري هناك. ذاك قابل للترجمة، أمّا هذا فلا»[6]. و«كما أنّه يصعب علينا أن نترجم الشعر، كذلك يصعب أن نترجم فكراً ما»[7].

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 34.

(2) M. Heidegger, «Der Spruch des Anaximander» in: *Holzwege*, a. a. O., S. 326.

(3) Ebd., S. 297; *Heraklit*. In: **Gesamtausgabe**, Band 55, a. a. O., S. 44.

(4) Fr.-W. von Hermann, a. a. O., S. 112.

(5) J. Greisch, *Ontologie et Temporalité*. op. cit. p. 198-199.

(6) M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, a. a. O., S. 163: "Übersetzen und Übersetzen ist nicht das Gleiche, wenn es sich hier um einen Geschäftsbrief handelt und dort um ein Gedicht. Jener ist übersetzbar, dieses nicht".

(7) M. Heidegger, *Spiegel-Gespräch*. In: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. (Hrsg. v. G. Neske, E. Ketterung. Pfullingen 1988), S. 108. "So wenig wie man Gedichte übersetzen kann, kann man ein Denken übersetzen".

لا يقصد هيدغر بذلك إبطال الترجمة والتشكيك على المترجمين. بل هو يحضّ على التهيّب من جسامة أمر الترجمة وخطرها على النصوص العظيمة. - إنّ «ما يُترجَم» هو ما يمكن أن نجد له عديلاً لِسانيّاً أو اصطلاحياً، داخل عائلة لغوية وروحية واحدة؛ فتكون الترجمة بذلك عملاً إجرائياً على الدلالات الواحدة، وإنْ قيلت بألفاظ أمم مختلفة إلاّ أنّها تشترك في رؤية واحدة للعالم والمصير. وهذا يعني أنّ هيدغر يقرّ للمعنى السائد للترجمة، بما هي نقل للدلالات من لغة عادية إلى لغة عادية أخرى، بالصلاحية التقنيّة التي من شأنها. أمّا «ما لا يُترجَم» فهو يُثير صعوبة من نوع آخر. ولا يعني ذلك أنّ القصائد والأفكار الكبرى إنّما تظلّ موصدة دوننا بسبب «عدم-قابلية-الترجمة» (Unübersetzbarkeit) بالمعنى التقنيّ، بل فقط إنّ ثمّة «فرقاً جوهريّاً في قابلية الترجمة»[1] ذاتها. ولذلك يُمَيّز هيدغر بين الترجمة بالمعنى السائد وما سمّاه «ترجمة **جوهريّة**» (eine *wesentliche* Übersetzung)، وهو يعني بها تحديداً ترجمة أعمال الشعراء والمفكّرين، الذين غيّروا طريقة الإنسانية في الكلام عن نفسها وعلى كينونتها في العالم[2]. إنّ القصائد والأفكار الكبرى قابلة للترجمة ولكن في معنى للترجمة ينبغي النهوض بالمُساءلة اللازمة لماهيّته.

يقول هيدغر: «في مثل هذه الحالة، لن تكون الترجمة تفسيراً فحسب، بل تراثاً أيضاً. ومن حيث هي تراث، فهي لها مكانها في الحركة الباطنية جدّاً للتاريخ»[3].

ماذا يعني تأصيل الترجمة بوصفها «تراثاً»؟ - إنّ الترجمة بما هي ضرب من «العبور» (Über-setzung) من شأنها أن تصبح «تراثاً» (Über-lieferung) حين توفّر ما به «يعبر» و «ينتقل» (*über*-setzt) الكلام الجوهريّ «من لغة تاريخانية إلى أخرى»، وهو أمر يستثمر هيدغر في تخريجه بنية العبارة الألمانية "Überlieferung" التي تدلّ، كما يُشير هيدغر بنفسه، على معاني «النقل» و«التحويل» و«التسليم» (ein Liefern) في معنى "liberare" اللاتيني أيّ معنى «التحرير» (Befreiung)[4] أيّ تسريح المدى الذي يجعل المعنى ممكناً.

---

(1) Fr.-W. von Hermann, a. a. O., S. 113.

(2) M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, a. a. O., S. 163.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص171.

لذلك ليس ثمّة ترجمة تُغني أو تحلّ محلّ (ersetzen) النصّ الأصليّ؛ إنّها لا تكون إلاّ عوناً أصيلاً على الولوج إلى لغته الأصلية ووراثة معانيها من الداخل. تلك هي «الحدود الجوهريّة» (Wesensgrenze) التي تكتنف «قابلية الترجمة» الجوهريّة في كلّ نصّ جوهريّ[1].

ولكن ما معنى أن تكون «الترجمة» عندئذ ضرباً من «العبور»؟ - هذان معنيان أطلق هيدغر سراحهما من العبارة الألمانية "Über-setzung" .

يقول: «بيد أنّ الترجمة (Über*setzen*) ليست ممكنة إلاّ من حيث هي عبور (*Über*setzen)"[2]. أَنْ نترجم هو أَنْ «نضع» (setzen) المعاني في مواضعها من لغة ما، لكنّنا لا نُفلح في ذلك على نحو جوهريّ إلاّ بقدر ما نستطيع أن نحتمل العبور «إلى» (-Über) المقام الذي يجعل ما نضعه مستقرّاً في مكانه. ومن ثمّ فإنّ هذه الترجمة لا تنجح إلاّ من خلال «قفزة» (ein Sprung) تنقل «النظر» من أفق ما تقوله اللغة العادية إلى ما قالته لغة أصلية[3] تنام تحتها أو ترصدها في منامها الميتافيزيقي. إنّ الترجمة الفلسفيّة قفزة في ماهية تراث ما؛ بحيث إنّ «الترجمة تتحوّل هنا إلى عبور نحو الضفّة الأخرى التي تكاد لا تُعرَف وتقع ما وراء نهر عريض»[4]، وليس مجرّد نقل قاموسي للألفاظ من لغة إلى أخرى.

وبالفعل فإنّ ما يقوم به التفسير الأصيل لنصّ أصليّ هو أن «يعبر» (*über*-setzt) إلى هناك حيث يقبع ما تكلّمته لغةٌ أخرى، بحيث هو ينجح في أن «يترجمه» (übersetzten) إلى لغتنا من خلال «حوار مفكّر معه» (in einer Zwiesprache des Denkens)[5]. وما أطرف عبارة "die Zwiesprache" فهي تعني حرفياً "das Zwiegespräch" - «التحاور» و«التحادث» وجهاً لوجه، ولكن أيضاً

(1) Fr.-W. von Hermann, a. a. O., S. 114.

(2) M. Heidegger, *Was heißt Denken?* , a. a. O., S. 140. "Dieses aber Über*setzen* ist nur möglich als *Übersetzen*".

(3) نفسه، ص140-141.

(4) M. Heidegger, *Heraklit*. In: **Gesamtausgabe**, Band 55, a. a. O., S. 45: "Hier wird das Über*setzen* zu einem *Übersetzen* an das andere Ufer, das kaum bekannt ist und jenseits eines breiten Stromes liegt".

(5) M. Heidegger, «Der Spruch des Anaximander», in: *Holzwege*, a. a. O., S. 312.

«اللغة -مُنَاصَفَةً» أو "اثنين-في-لغة-واحدة». لا نفسّر إلاّ بقدر ما ننصت إلى ما قيل، ومن ثمّة نحن لا نترجم إلاّ بقدر ما يمكننا من خلال «الحوار» أن نضع ما قيل في مداره[1].

بهذا المعنى يفترض هيدغر أنّنا لن نفهم ما قالته يونان في كلماتها الأصلية الأُوَل مثل عبارة " Èòn Émmenai (كينونة الكائن) إلاّ متى اعترفنا «بأنّه من اللازم علينا في نهاية الأمر أن نترجم هذه الكلمات إلى اليوناني»[2]! وعلى عكس ما يظهر لأوّل وهلة، فليس في ذلك أيّة لجاجة. بل القصد اللطيف أنّنا لا «نترجم» إلاّ متى «عبرنا» إلى هناك حيث يُقال ما قيل في تربته الحميمة. لذلك أن تكون الترجمة «دقيقة» (أيّ موافقة للاستعمال) ليس ذلك أكبر فضائلها؛ فقد تكون «الدقّة (Richtigkeit) منزلقاً أيضاً من أجل أنّها تورّطنا في أتون تمثّلات هي من الناحية التاريخية متأخّرة، حديثة وسائدة إلى اليوم»[3]. فالترجمة الدقيقة، تلك التي تقول ما هو منتظر منها بالنظر إلى لغة عادية مستقرة لدى أهلها ومن ثمّ لدى عصرها، هي لا تزيد على بناء شبكة ترادف يومي مع لغة يومية أخرى، وليس «العبور» إلى تراث ما وتمكينه من «الانعتاق» في الميدان التاريخاني للغة «أخرى».

وحين تعرّض هيدغر إلى محنة الترجمة، إبّان اشتغاله على تخريج معنى «كلمة أنكسيمندر» (1946) في معجم تاريخ الكينونة، هو قد صرّح قائلاً: «إنّ ذلك يفرض على فكرنا أن يعبر (übersetzt) أوّلاً قبل الترجمة إلى ما قيل في اليوناني. هذا العبور المفكِّر إلى ما يأتي من خلال الكلمة إلى لغته، إنّما هو ضرب من القفز على خندق»[4]. ولكن ما الذي يُفترَض أن يقفز: ما قيل في لغة غريبة إلى لغتنا أم لغتنا إلى اللغة الغريبة؟ إنّ هيدغر يطالبنا بأكثر من ذلك: إنّه بدلاً من ترك الألفاظ الأجنبية تمرّ إلى لغتنا، علينا قبل ذلك «أن نمرّ نحن أنفسنا إلى فضاء

---

(1) Fr.-W. von Hermann, a. a. O., S. 109.

(2) M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, a. a. O., S.140.

(3) M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, a. a. O., S. 166.

(4) M. Heidegger, «Der Spruch des Anaximander» in: *Holzwege*, a. a. O., S. 303: "Dazu ist nötig, dass unser Denken vor dem Übersetzen erst zu dem übersetzt, was griechisch gesagt. Das denkende Übersetzen zu dem, was in dem Spruch zu seiner Sprache kommt, ist der Sprung über einen Graben".

اللغة»[1] التي نترجمها! هذا صعب ولكنّه ليس بلا معنى. إنّ القصد هو أنّنا لن نترجم حقّاً نصّاً ما إلاّ متى فكّرنا معه في ما يقوله داخل اللغة التي قيل فيها، وليس في لغة أخرى. علينا أن نستفزّ لغته حتى تقوله بين يدينا، لأنّه نتاج داخلي لماهيّتها، وليس مجرّد إجراء ألسنيّ. وبكلمة واحدة علينا أن نرثه من الداخل، وهو ما يعني حسب إشارة العبارة الألمانية "Überlieferung"، علينا أن نفكّ قيوده، أيّ أن نسرّحه مرّة أخرى في فضاء لغة أخرى، هي ربّما لم تقله صراحة من قبل، وإن كانت تنطوي عليه في ماهيّتها.

في هذا المستوى بالتحديد علينا أن نستضيء بدلالة اعتراضات هيدغر على «الترجمة» الرومانية لليونان. قال: «إنّ الفكر الروماني قد نقل الألفاظ اليونانية من دون التجربة الأصلية المناسبة لما تقوله، من دون الكلم اليوناني. وإنّ اهتزاز أرضية الفكر الغربي قد بدأ مع هذه الترجمة»[2]. فقد تكون الترجمة «حرفية في ظاهرها» ومن ثمّ «صادقة»، ولكنّها تخفي، في باطنها، «عبوراً» من تجربة تاريخانية مخصوصة إلى «نمط تفكير آخر»[3] غريب عن مضمونها الأصيل تماماً.

4. الترجمة والقومية: أو هل تتكلّم الكينونة لغة هذا الشعب أو ذاك؟

يقول هيدغر في رسالة بعث بها إلى هنري كوربان، أوّل مترجم فرنسي له، في آذار/ مارس 1937:

«بالترجمة إنّما يتمّ نقل عمل الفكر إلى روح لغة أخرى، ومن ثمّ هو يطرأ عليه تحوّلٌ لا مناص منه. بيد أنّ هذا التحوّل إنما يمكن أن يصبح خصباً، من جهة كونه قد يُظهر الوضع الأساسيّ للمسألة في ضوء جديد؛ بذلك هو يساعدنا على أن نصير بإزائها نحن أنفسنا أكثر استبصاراً وأن نتلطّف أكثر في رسم حدودها.

---

(1) M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, a. a. O., S. 138.

(2) M. Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerks», in: *Holzwege*, a. a. O., S. 13. Das römische Denken übernimmt die griechischen Wörter ohne die entsprechende gleichursprüngliche Erfahrung dessen, was sie sagen, ohne das griechische Wort. Die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen".

(3) نفسه.

ولهذا السبب لا تتمثّل ترجمةٌ ما في مجرّد تيسير التواصل مع عالم لغة أخرى، بل هي بحدّ ذاتها استصلاح مشترك لتربة المسألة. إنّها تساعد على الفهم المتبادل في معنى راقٍ. وإنّ كلّ خطوة على هذا الدرب لَهْيَ نعمة مباركة للشعوب»[1].

ولكن من هو «الشعب»؟ - إنّه ضرب من «الدّازين القَدَري[2]»، بقدر ما هو كينونة-في-العالم» ولأنّه «من حيث الماهية يوجد في نطاق الكينونة-معاً صحبة الآخرين، فإنّ تأرّخه هو تأرّخٌ-معًا ويتعيّن بوصفه **مصيراً**»[3]. - إنّ الترجمة حدث قدري في لغة ما، لأنّها نمط من التأرّخ-معاً في مساحة «النحن» العميقة التي يوفّرها شعب ما. لكنّ الشعوب لا توجد كالأشياء، إذ ليست لها «ماهيات» أو «هويات» معطاة سلفاً أو نهائية. وكما يبيّن هيدغر في درس ألقاه سنة 1934، إنّ «الشعب» ضرب من «الانتماء» الحرّ المنبثق ليس فقط عن «قرار» (Entscheidung) حرّ إزاء أنفسنا؛ بل عن نوع من «الحزم» (Entschiedenheit)[4] إزاء كينونة-ذاتنا؛ الشعب قرار ولكن ليس «ضدّ أو من أجل الآخرين»، بل هو قرار «من أجل أو ضدّ أنفسنا»[5]. وحسب هيدغر فالانتماء أو عدم الانتماء هو «ضرب من الإجابة» (Antworten) على ما هو تاريخاني فينا، ومن ثمّ هو في عمقه «مسؤولية» (Verantwortung) أمام «المصير» العميق لذاتنا[6]، بعيداً عن أيّ مزعم عرقي أو أخلاقي أو ديني. فالشعب، حسب هيدغر، ليس «جسماً أو جسداً» (Körper/Leib) ولا «نفساً» (Seele) ولا «روحاً» (Geist)[7]، بل إنّ ما يميّزه هو «طابع القرار» التاريخاني إزاء مصيرنا[8].

---

(1) M. Heidegger, «Prologue de l'auteur», in: *Questions I et II* (Paris: Gallimard. Coll. Tel, 1968) pp. 10-11.

(2) schicksalhaft.

(3) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 384.

(4) M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. **Gasamtausgabe** Band 38 Hrsg. Von Susanne Ziegler (Frankfurt am Main: Klostermann, 1998), S. 72.

(5) Peter Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen* (Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2004), S. 60 ff.

(6) Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, a. a. O., S. 121.

(7) نفسه، ص67.

(8) نفسه، ص70.

ولكن إلى أيّ مدى يمكن أن يزعم «شعب» ما (اليونان أو الجرمان) أنّه قد توفّر على «اللغة» الأخصّ للكينونة، أو أنّه قد خُصّ وحده بتكلّم لغة «الكينونة» دون غيره من شعوب الإنسانية الحاليّة؟

لقد تُرجم كتاب *Sein und Zeit* إلى لغات عدة، منها اليابانية (1940) والإسبانية (1951) والإيطالية (1953) والإنكليزية (1962) والفرنسية (1964-1986)، ولكن أيضاً إلى لغات أقلّ انتشاراً، مثل «الكرواتية» و«السلوفاكية» و«الأستونية». - في كلّ هذه الترجمات تساءل المترجم، تقريباً، تساؤلاً واحداً في صيغ شتّى: «هل يمكن أن نترجم هيدغر إلى لغتي؟»، وهو سؤال يُخفي في طيّاته تساؤلاً أقلّ نبرة: «هل تتكلّم الكينونة لغتي أيضاً؟».

وتعترضنا صيغُ ذَيْنِكَ التساؤلين مطبّقة من قبل الباحثين في الهيدغريات على حالات شتّى. فإذا نحن في بابل تأويلية، «فلا يفهم الحُذّاقَ إلاّ التراجمُ» (كما قال المتنبّي ذاتَ قصيد). وتختلط أصوات تُهَمْهِمُ متسائلة: «هل يقبل تفكير هيدغر أن يُترجم إلى اليابانية؟»[1]؛ أو «هل يمكن أن نترجم هيدغر إلى السلوفاكية؟»[2]؛ أو هي تُسرّ مستدركة بأنّ «الفلسفة قد يمكن أن تتكلّم الكرواتية» لكنّ «كلّ لفظ كرواتي من الترجمة إنّما يحوّر من دلالة المصطلح الأصليّ»[3]؛ أو هي تهمس متحيّرة «هل تتكلّم الكينونةُ [اللغة] الأستونية أيضاً؟»[4]؛ أو تقول في نفسها مستعظمة للأمر، إنّ ترجمة هيدغر إلى الصينية «هي ليست ترجمة لأعمال هيدغر من الألمانية إلى الصينية، فحسب، بل أيضاً هي نقل لفكر هيدغر من ''العالم'' الألماني، الأوروبي، إلى ''العالم'' الصيني، الشرق-آسيوي»[5]!. واللغات تأتي...

(1) Tadaschi Ogawa, «Heideggers Übersetzbarkeit in ostasiatische Sprachen. Das Gespräch mit einem Japaner», in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers III.* Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung, a. a. O., S. 180.

(2) Teodor Münz, "Kann Heidegger ins Slowakische übersetzen?", ebd. S. 160 f.

(3) Marijan Cipra, «Heidegger-Übersetzung ins Kroatische», ebd. S. 158.

(4) Ülo Matjus, «Spricht das Sein auch estnisch?», ebd. S. 165 f.

(5) Yong Zheng, «Chinesische Heidegger-Gadamer-Übersetzung», ebd. S. 170 f.

وإنّما تكمن نُواة الصعوبة هاهنا في هذا المعطى السابق على الترجمة: أنّه لا فلسفة إلاّ بالكلّي، لكن لا شعب ولا لغة إلاّ بالخاصّ. هل «الكلّي» هو الأجنبي والغريب؟ أم هو «الخاص» ذاته؟

يُشير باحث كرواتي، في معرض فحصه عن مدى ترجمة هيدغر إلى الكرواتية، إلى أنّ «الألماني» يسمّى لدى السلافيين "Nijemac" أيّ «الأخرس»، بل إنّ لديهم لفظة «tudj» (من deutsch) التي تعني «الغريب»[1]. - علينا إذن أن نقرّ دون مُواربة أنّ كلّ لغة «خاصّة» هي بالضرورة «غريبة» لدى شعب آخر. ومن ثمّ لا فضل للغة على لغة إلاّ بتقوى الكينونة. وإذا كان لا بُدّ من أن تكون لغةٌ ما خاصّة بشعب معيّن، فإنّه لا يوجد «فكر خاص»، ومن ثمّ فإنّه ليس ثمّة «فكر غريب»، بل ما يوجد هو فقط «الفكر الحرّ»[2].

ولا بأس أن نذكّر بأنّ مصطلح هيدغر ليس مشكلاً على «الأجانب» فحسب، بل هو متوعّر حتى على «الألمان» أنفسهم[3]. وذلك أنّ الترجمة ليست مجرّد مقابلة قاموسية بين الألفاظ في لغتين مختلفتين، فأيّ قاموس قد يوفّر دلالة اللفظ «الصحيحة»، لكنّه «لا يضمن بعدُ بهذه الصحّة (Richtigkeit) أن نبصر بحقيقة (Wahrheit) ما يعنيه اللفظ ولا ما يمكن أن يعنيه»[4]. أن نترجم «حقّاً» هو أن «ننظر من ناحية الرُّوح التاريخاني للغة ما في جملتها»، بحيث تتمثّل مهمّة الترجمة الأصيلة في أنّه «ينبغي عليها ضرورة أن تمرّ من روح اللغة الخاص بلغة ما إلى الروح الخاص بلغة أخرى»[5].

لكنّ الشرط الحاسم الذي يجعل هذا النحو من المرور الصعب من روح لغة إلى روح لغة أخرى، ومن أفق شعب تاريخاني إلى أفق شعب تاريخاني آخر، إنّما هو شرط طريف وينطوي على شيء من المُفارقة. - فإنّ هيدغر الذي ينبّه إلى أنّ

---

(1) Marijan Cipra, «Heidegger-Übersetzung ins Kroatische», ebd. S. 159.

(2) نفسه.

(3) Teodor Münz, «Kann Heidegger ins Slowakische übersetzen?», ebd. S. 162.

(4) M. Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, in: **Gesamtausgabe**, Band 53, 53 a. a. O., S. 75.

(5) نفسه.

«كلّ ترجمة هي ضرب من التفسير» لا يتردد في قلب المسألة مصرّحاً بشكل لا يخلو من تهكّم تأويليّ:

«نحن نعترف انطلاقاً من ذلك بأنّ كلّ ترجمة ينبغي أن تكون تفسيراً. ولكنّ العكس هو في نفس الوقت صحيح أيضاً: كلّ تفسير وكلّ ما يقوم في خدمته، هو ترجمة. بذلك لا تتحرّك الترجمة بين لغتين مختلفتين فحسب، بل ثمّة في صلب اللغة ذاتها ترجمة. إنّ تفسير نشيد هلدرلين هو ترجمة داخل لغتنا الألمانية»[1].

بذلك نحن لا نترجم فقط ما هو «أجنبي» حتى نفهمه؛ بل علينا أن نترجم أيضاً ما هو مكتوب في لغتنا! ولكن بأيّ معنى؟

يفترض هيدغر أنّ الترجمة ليست حاجة تقنيّة أو فيلولوجية خارجة عن طبيعة «الأثر» المُترجَم فلسفةً كان أم شعراً. بل إنّ الآثار العظيمة هي طبقاً لماهيّتها وفي صلب نفسها «في-حاجة-إلى-الترجمة» (übersetzungsbedürftig)[2]! وذلك من فرط ما تحمل في ذاتها من علاقة جوهريّة مع «ماهية اللغة» التي يتكلّمها «شعب تاريخاني» عظيم (ولا يتعلّق الأمر في هذا المضمار المهيب إلاّ بالشعوب العظيمة). من أجل ذلك فالترجمة لئن كانت تفسيراً، أيّ ضرباً من «التفهيم» (ein Verständlichmachen)، فليس شأنها أن «تنزل» الأثر من «قمّة» المسألة التي عبّر عنها، حتى يصبح مقبولاً في الفهم السائد، بل «إنّ الترجمة ينبغي أن تضعنا على درب الصعود إلى القمّة»[3] ذاتها. وذلك لأنّ «حاجة-الترجمة» لا تسكن في الأثر العظيم (فكراً كان أم شعراً) إلاّ بقدر ما تكون قبلُ وبشكل أصليّ «حاجة-إلى-التفسير» (auslegungsbedürftig) مِلْحاحة:

(1) Ebd. S. 75: "Hieraus erkennen wir, dass jedes Übersetzen ein Auslegen sein muss. Zugleich gilt aber auch das Umgekehrte: Jedes Auslegen und alles, was in ihrem Dienst steht, ist ein Übersetzen. Dann bewegt sich das Übersetzen nicht allein zwischen zwei verschiedenen Sprachen, sondern es gibt innerhalb derselben Sprache ein Übersetzen. Die Auslegung der Hymnen Hölderlins ist ein Übersetzen innerhalb unserer deutschen Sprache".

(2) Ebd. S. 76.... «dass solche "Werke" ihrem Wesen nach übersetzungsbedürftig sind».

(3) Ebd. S. 76: "Die Übersetzung muss auf den Pfad des Aufstiegs zum Gipfel versetzen".

«إنّ الترجمات في مجال الكلمات العُليا للشعر والفكر هي دائماً في-حاجة-إلى-تفسير، وذلك لأنّها هي ذاتها ضرب من التفسير»[1].

إنّ القصد من هذه الإشارة إلى الترجمة داخل اللغة نفسها هو التنبيه على أنّ الترجمة من لغة إلى لغة أخرى هي حالة من حالات متعدّدة من الترجمة، وليس ظاهرة معزولة. إنّ «الكلام والقول هو بحدّ ذاته ضرب من الترجمة. [..] في كلّ حديث وكلّ حديث مع أنفسنا يسود ضرب من الترجمة الأصلية»[2]. وإنّ «أصعب» الترجمات إنّما تبقى دوماً حسب هيدغر «ترجمة اللغة الخاصّة في الكلم الأخصّ لها»[3].

ورغم ذلك فإنّ هيدغر يصرّح دونما مُواربة أنّ الشعب التاريخاني، الذي بلغت لغته إلى التعبير عن ماهية مصيره، لا يمكنه أبداً «أن-يصير-وطناً» (das Heimischwerden) وحده وبشكل معزول، أيّ لا يمكنه أبداً أن «يعثر على كفاية ماهيّته من ذات نفسه وبشكل مباشر في لغته الخاصّة»، بل إنّ «أيّ شعب تاريخاني لا **يكون** إلاّ انطلاقاً من حوار لغته مع اللغات الأجنبية»[4]. إنّ الترجمة بالمعنى اليومي هي مجرّد «إجراء تقنيّ» له ضرورته، مثل تعلّم الإنكليزية-الأمريكية، التي يتعلّمها حسب هيدغر جميع من في العالم. ولكن هل نحن على بيّنة من «الخطر الجوهريّ» لهذا النوع من معرفة اللغة؟ فإنّ الترجمة الأصيلة، التي تتعلّق بالاشتباك مع لغة تاريخانية، تكلّمها شعب تاريخاني، هي بالأحرى «إيقاظ وإيضاح وبسطٌ للغة الخاصّة بمساعدة المناظرة مع اللغة الأجنبية»[5]. إذ ليس القصد من مناظرة اللغة «الأجنبية» سوى «تملّك اللغة الخاصّة»[6].

---

(1) M. Heidegger, *Heraklit*. In: **Gesamtausgabe**, Band 55, a. a. O., S. 45. "Übersetzungen im Bereich des hohen Wortes der Dichtung und des Denkens sind jederzeit auslegungsbedürftig, weil sie selbst eine Auslegung sind".

(2) M. Heidegger, *Parmenides*, in: **Gesamtausgabe**, Band 54, a. a. O., S. 17. "Sprechen und Sagen ist in sich ein Übersetzen. (...) In jedem Gespräch und Selbstgespräch waltet ein ursprüngliches Übersetzen".

(3) Ebd. S. 18: "Dagegen bleibt die Übersetzung der eigenen Sprache in ihr eigenstes Wort stets das Schwerere".

(4) M. Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, in: **Gesamtausgabe**, Band 53, a. a. O., S. 80.

(5) نفسه.

(6) نفسه.

5. الترجمة والضيافة: أو في تعدّد منازل الكينونة

في «حوار حول الكلمة. بين ياباني وسائل يسأل»، نَشَرَهُ في كتابه **الترقّي نحو الكلمة**[1]، أبدى هيدغر شكّاً واضحاً في إمكانية «الحوار» بين العقول المنتمية إلى عوالم تاريخانية متباعدة.

قال: «قبل ردح من الزمان، سَمّيتُ اللغة، دونما احتياط كافٍ، منزل الكينونة. وإذا كان الإنسان من خلال لغته يقيم ضمن مطلب الكينونة، فإنّنا، نحن الأوروبيين، نُقيم على الأرجح، في منزل مغاير تماماً لذاك الذي يقطنه إنسان شرق آسيا. [...] بذلك فإنّ حواراً من منزل إلى منزل إنّما يكاد يظلّ مستحيلاً»[2].

ولكن ماذا لو كانت «منازل الكينونة» متعدّدة؟ - ذلك ما اقترحه باحث ياباني كردّ طريف على نبرة الموقف الذي اتّخذه هيدغر في النصّ المشار إليه عن «الحوار مع ياباني»، قائلاً:

«إذا كانت اللغة منزل الكينونة، فإنّه لا بُدّ أن تكون هناك منازل عديدة للكينونة، ذلك بأنّه ثمّة في الواقع لغات إنسانية عديدة. [...] بذلك فإنّ السّؤال الذي يطرح نفسه هو: هل منزل الكينونة هو ممكن فقط في المفرد الألماني أم في الجمع؟ [...] إنّ ثمّة في العالم من جهة الواقع عدداً لا يُحصى من اللغات المختلفة ومنازل الكينونة والثقافات المختلفة والعوالم المختلفة. وإذا كان التواصل المتعلّق بالكينونة بين منازل الكينونة المختلفة والثقافات المختلفة غير ممكن، فإنّه لا وجود أيضاً لأيّ تفاهم فلسفيّ بينها»[3].

---

(1) M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, 1971).

(2) Ebd. S. 90: «Vor einiger Zeit nannte ich, unbeholfen genug, die Sprache das Haus des Seins. Wenn der Mensch durch seine Sprache im Anspruch des Seins wohnt, dann wohnen wir Europäer vermutlich in einem ganz anderen Haus als der ostasiatische Mensch. (...) So bleibt denn ein Gespräch von Haus zu Haus beinahe unmöglich».

(3) Tadaschi Ogawa, «Heideggers Übersetzbarkeit in ostasiatische Sprachen. Das Gespräch mit einem Japaner», a. a. O., S. 195-196. «Wenn die Sprache das Haus des Seins ist, muss es viele Häuser des Seins geben, weil es tatsächlich viele menschliche Sprachen gibt. [...] Es stellt sich also die Frage: Ist das Haus des Seins nur im deutschen Singular möglich oder im Plural? [...] In der Welt

- نحن نأخذ مسألة «تعدّد» منازل الكينونة بوصفها الأفق الوحيد المناسب للإقدام على «ترجمة» هيدغر إلى العربية، متأوّلة في معنى «العبور» إلى الضفّة الميتافيزيقية الأخرى التي يقف عليها، وإن كنّا لا نشعر أنّ ما يفصلنا عنها هو «نهر عريض». فما يشعر به المترجم الصينيّ مثلاً من افتقار الثقافة الصينية إلى دين توحيدي[1] مثل المسيحية، وجد أنّ معجم هيدغر السرّي ما فتئ ينهل منه أو يقاومه، هو شعور لا يمكن أن ينتاب المترجم العربي.

نحن نعلم أنّ هيدغر قد نهل من التراث التوحيدي ومن الأنطولوجيا اليونانية في كرّة واحدة. وهو يفترض أنّ تجربة الكينونة التي رصدها قد عرفت انكساراً مع عبور الأُنطولوجيا اليونانية إلى الأفق اللاتيني-المسيحي، ومن ثمّ رسمت الانعطافة التي أدّت إلى تكوّن التجربة «الأوروبية» و«الغربية» و«الحديثة» للمُقام في العالم وتفسيره. لذلك نحن مرتبطون ارتباطاً مضاعفاً بهذا الحدث التاريخاني للقول الفلسفيّ في الكينونة: أوّلاً لأنّ العربية هي الوسيط التاريخاني (الذي يغفله هيدغر في تاريخ الكينونة) بين اليوناني واللاتيني؛ وثانياً من أجل أنّ قدر القارة الروحية التي تحمل اسم «الإسلام» قد صار جزءاً لا يتجزّأ من قدر «الغرب» نفسه منذ أن كانت العربية المعلّمة الميتافيزيقية للاتينية، وهذا وضع تاريخاني لم يؤدِّ سكوت المحدثين عنه إلاّ إلى تضييق باب الإنسانية الحالية نحو المستقبل.

وممّا زاد الأمر تعقيداً هو أنّ «الآخر» لم يعد يقيم «خارج» أيّ إنّية تأويلية قد يدّعيها هذا «الدّازين» التاريخاني أو ذاك؛ إنّ الآخر هو نمط «الكينونة-معاً» التي نحملها سلفاً في علاقتنا الأصيلة بأنفسنا. ولذلك فالسُّلوك السويّ إزاء الآخر (اللغويّ أو السياسي) ليس التسامح (الذي يُخفي شيئاً من الغطرسة) بل أحد الآداب القديمة لأنفسنا، التي أعادها فيلسوف «غربي» إلى الخدمة، نعني أدب «الضيافة»، وليس ذلك الفيلسوف سوى كانط[2]، الفيلسوف «الأوّل والوحيد»،

= gibt es tatsächlich eine Unzahl von verschiedenen Sprachen, Häusern des Seins, verschiedenen Kulturen und verschiedenen Welten. Wenn die seinsbezogene Kommunikation zwischen den verschiedenen Häusern des Seins und verschiedenen Kulturen nicht möglich ist, dann gibt es auch kein philosophisches Verständnis füreinander».

(1) Yong Zheng, «Chinesische Heidegger-Gadamer-Übersetzung», a. a. O., S. 170.

(2) E. Kant, «Projet de paix perpétuelle», in: *Œuvres philosophiques* III (Paris: Gallimard, 1986) op. cit. AK, VIII, 357-358.

حسب هيدغر، الذي تحرّك خطوة في طريق البحث في إشكاليّة الزمانيّة بما هي أفق فهم معنى الكينونة.

الترجمة ضرب من أدب الضيافة إزاء تراث ما. وعلى خلاف المعنى «الأخلاقي» للضيافة، فإنّ طرافة التنشيط الكانطي لهذا المفهوم تحت عنوان «الضيافة الكونية» (allgemeine Hospitalität) تكمن في أنّه قد نقل معنى الضيافة من إطار «محبّة النوع الإنساني» إلى «حقّ كوسموبوليطيقي»[1] للغريب بما هو كذلك. الضيافة الكونية هي «حقّ الغريب» في المرور في أفق العالم الذي يزعم دازاين ما أنّه يسكنه وحده. صحيح أنّ كانط لا يعترف بما يسمّيه «حقّ الضيف» أو حقّ الإيواء (Gastrecht) في منزل معيّن، لكنّه يقرّ بما يسمّيه «حق الزيارة» (Besuchsrecht) الإنسانية، وليس ذلك تكرّماً، بل من أجل أنّ هذا الغريب هو «إنسان» بإطلاق، يتمتّع سلفاً بما يطلق عليه كانط حقّ «الملكية الجماعية لمساحة الأرض، لكونها مساحة كروية»[2].

إنّ الترجمة ضيافة كونية بالمعنى المتعالي: فهي تستمدّ مشروعيتها من «حقّ» العقل الإنساني، ممثّلاً هنا من خلال النصوص «الأجنبية» التي شكّلت ماهية الإنسانية الحالية، في «المرور» في أفق لغتنا[3]، بمقتضى «حقّ» المواطنة في العالم، من جهة ما هو «أرض» روحية لا مناص من اقتسامها بسبب أنّها «كرة»، أيّ دائرة تأويلية مشتركة ومحدودة هي المحيط التاريخاني الوحيد للعقل الإنساني الحالي.

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) بهذا المعنى أخذ ريكور يتحدّث في آخر نصوصه عن الترجمة بوصفها «ضيافة لغوية» (hospitalité langagière) هي شكل «السعادة» الوحيد الممكن بالنسبة إلى مترجم ما. والطريف هو أنّ ريكور لا ينشّط فكرة الضيافة بالمعنى الذي أشار إليه كانط، أيّ معنى «الحق الكوسموبوليطيقي» للغريب، بل في إطار دفاعه عن ضرورة التخلّي تماماً عن حلم «الترجمة المطلقة»، مؤكّداً أنّ «هذا الحداد على الترجمة المطلقة هو الذي يصنع سعادة المترجم»، والتي لا يمكنه أن يعثر عليها سوى في نحو من «الضيافة اللغوية» للغريب. ومن ثمّة لا يتردّد ريكور في اعتبار الترجمة «مشكلاً إتيقيّاً» وليس فقط مشكلاً نظرياً. - بقي أن ننبّه على أنّ تخريج ريكور لمعنى «الضيافة اللغوية» لا يقدّم حلاّ حقيقياً لمشكل الترجمة، بل يحاول فقط أن يُبقي على الصعوبات «العفوية» و«الأصليّة» في مهمّة المترجم، ويحميها من أيّ طمس لسانيّ أو تقنيّ. لقد أعاد فعل الترجمة إلى المترجم، وأعرض تماماً عن حجج «علماء الترجمة». راجع:

- P. Ricoeur, *Sur la traduction*, Paris: Bayard, 2004, pp. 19, 42-43.

- وبعدُ، ينبغي لنا هنا أن ننوّه بأعمال الذين سبقونا إلى محنة تعريب المعاني الفلسفيّة في فصاحة نظرية تريد أن تكون أصيلة وكونية في حركة واحدة. وهو موضع لا بُدَّ أن نذكّر فيه بجهود السابقين، وإنّها لجهود جدّ متنوّعة، تمتدّ زمناً من الكِنْدي إلى اليوم، مصطلحاً وتبيئةً ونحتاً وتصرّفاً في المعاني وتملّكًا للأصول ومغامرةً في ركوب الألفاظ الصعاب ومُقارعة الغريب وافتراع الجديد المحدث.

وإذا كانت هذه **أوّل** ترجمة عربية لكتاب **الكينونة والزمان**، فهي ليست بأوّل مرّة نُقل فيها مصطلح هيدغر[1] أو شُرحت معانيه أو تُصُدِّي فيها إلى إشكاليّته.

---

(1) إذ علينا أن نذكّر القارئ بأنّ العرب قد شرعوا منذ أكثر من أربعين عاماً في نقل بعض نصوص هيدغر، وإن كانت جهودهم متفرّقة. وهي محاولات بدأت سنة 1964 قام بها بعض تلاميذ عبد الرحمن بدوي وبمراجعته، مثل ترجمة فؤاد كامل لنصّ **ما الميتافيزيقا؟** ومحمود رجب لنصّي **ما الفلسفة؟** (مصر 1964) و**العود إلى أساس الميتافيزيقا** (1949)، وهي ترجمات ظهرت في القاهرة سنة 1964 ووفّرت أوّل اشتباك جامعي وبحثي أصيل مع مصطلح هيدغر. وهي جذوة لم تخبُ بل ظلّت تبرز من وقت إلى آخر. ورغم أنّ ترجمة هيدغر لا تزال تمريناً فلسفيّاً مهجوراً، ويتطلّب تكويناً خاصاً، لاسيّما ما يتعلّق بنصوصه الكبيرة، إلاّ أنّ ساحة الترجمة لم تخلُ من محاولات، بل إنّ بعض النصوص قد تُرجم مرّتين! وإذا كانت الحصيلة غير مرضية في مجملها، فهي تدلّ على رغبة صادقة في التعريف بهذا الفيلسوف ونقل آثاره إلى لغتنا وثقافتنا. وبعامة علينا أن نذكر أعمال: - عبد الغفّار مكّاوي، **نداء الحقيقة**، وهو يضمّ نصوص «ماهية الحقيقة» و«نظرية أفلاطون عن الحقيقة» و«أليثيا» (هيراقليطس -الشذرة السادسة عشرة) (القاهرة 1977)؛ شهاب الدين اللّعلاعي، **جوهر الحقيقة**، حيث تمّ نقل نصّي «نظرية أفلاطون في الحقيقة» و «حول جوهر الحقيقة»، (تونس 1984)؛ بسام حجّار، **إنشاد المنادى**، ويحتوي على بعض مقالات هيدغر عن شعر هولدرلين وتراكل (الدار البيضاء 1994)؛ محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح **التقنيّة - الحقيقة - الوجود** (الدار البيضاء، 1995)؛ نظير جاهل، **مبدأ العلة** (بيروت، د.ت.)؛ وأخيراً أبو العيد دودو، **أصل العمل الفنّي** (الجزائر، 2001). - أمّا فيما يخصّ نصّ **الكينونة والزمان**، رأساً، فعلينا أن نذكر محاولتين سابقتين إلى نقله إلى العربية، كانت الهمّة التي حرّكتهما عالية ودرس الترجمة فيهما كبيراً، وإنْ هما كما نعلم لم تتجاوزا عتبة الكتاب. ونعني: محاولة جورج كتوره وجورج زيناتي، ضمن عدد خُصّص لمارتن هيدغر في مجلة «العرب والفكر العالمي» (العدد الرابع، خريف 1988)؛ ومحاولة موسى وهبه وبسام حسن ضمن العدد الأول من مجلّة «فلسفة» (خريف 2003).

وذلك على الرغم من أنّ الاهتمام العربي بنصوص هيدغر لم يجرِ على نسق واحد، بل تداوله باحثون ينتمون إلى سياقات بحث وإلى حقب متباينة، شكّل تباينُها في واقع الأمر عائقاً منهجياً حال دون بلورة مصطلح موحّد أو خطّة جامعة في التعريف بأعمال هذا الفيلسوف الكبير ونقلها إلى لغة الضاد.

لكنّ ما ندين به في إنجاز هذه الترجمة لا ينحصر في أعمال الذين اشتغلوا على هيدغر رأساً، مثل عبد الرحمن بدوي[1] وعبد الغفّار مكّاوي[2] من مصر، وعبد السلام بنعبد العالي[3] من المغرب، ومحمد محجوب[4] من تونس، وغيرهم

(1) د. عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، 1955؛ **دراسات في الفلسفة الوجودية**، القاهرة 1961. - ولكن، على الرغم ممّا يدين به المهتمون العرب بالفلسفة إلى هذا الرجل في كلّ ميادين الإنتاج الفلسفيّ من تحقيق وترجمة وتأليف في كلّ الفنون، وفي حقل الدراسات الوجودية بخاصّة، وهو أمر مقرّر ومعروف، - فإنّ بدوي، بحرصه على الانتماء المذهبي إلى «الوجودية»، وإلى جعل سارتر قطباً برأسه، لم يساعد على توفير طريق ملكيّة نحو ترجمة هيدغر في مصطلحه الخاصّ، ومن ثمّ جعل الخلط بين هيدغر وسارتر، أيّ بين فكر «وجوداني» وفكر «وجودي»، ومن ثمّ بين فلسفة «سؤال الكينونة» و«فلسفة الوجود» عادة منهجية متفشية بين الدارسين إلى وقت قريب.

(2) د. عبد الغفّار مكّاوي، ترجمة: مارتن هيدجر، **نداء الحقيقة** (ماهية الحقيقة- نظرية أفلاطون عن الحقيقة - أليثيا، هيراقليطس الشذرة السادسة عشرة)، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977. - وعلينا أن ننبّه إلى أنّ هذا الكتاب بمقدّمته وترجماته هو أفضل ما قدّمه ذلك الجيل الأوّل من المهتمّين بفلسفة هيدغر، من تهيئة اصطلاحية وتأويلية لشروط القيام بترجمة عربية لكتاب **الكينونة والزمان**، حيث إنّ مكاوي قد حرص على استجلاب جملة واسعة من مصطلحات كتاب 1927 وتعريبها وشرحها، بل على تقديم تلخيص جامع لجملة مسائل الكتاب (صص36-116). وهو عمل لئن كان لا يخلو من هَنات وزيغ عن معاني بعض مصطلحات هيدغر فهو قد نجح أيضاً في توفير خُطاطة فهم مقبولة عن جملة مقاصد ذلك الكتاب.

(3) عبد السلام بنعبد العالي، **هايدغر ضد هيغل. التراث والاختلاف** (بيروت: دار التنوير، 1985).

(4) محمد محجوب، **هيدقر ومشكل الميتافيزيقا**، تونس، دار الجنوب للنشر، 1995. - لا ينحصر فضل الأستاذ محمد محجوب في ما جاء في هذا الكتاب، وذلك أنّ جيلاً كاملاً من طلبة الفلسفة في تونس قد تعرّف على يديه إلى فكر هيدغر، وهو أمر وجدت نفسي معنيّاً به منذ السنة الأولى من تحصيلي بالجامعة التونسية بداية من خريف 1982. وهكذا فإنّ ترجمة **الكينونة والزمان** إلى العربية لئن كانت تحقيقاً لحلم فلسفيّ قديم في =

من الدارسين- وهي أعمال نهلنا منها ونحن لا نزال على مقاعد الدراسة-، بل إنّ دَيْننا يتعدى المختصّين في هيدغر وفي الفينومينولوجيا والتأويلية إلى أعمال المشتغلين بالمصطلح الفلسفيّ العربي عموماً، مثل تراجم الفلاسفة الذين تربطهم مع هيدغر صلات متينة سواء من بين القدماء مثل أرسطو [1] بخاصّة أو من المحدثين من قبيل كانط [2] أو من المعاصرين مثل هوسرل [3] وسارتر [4] وريكور [5]، أو الباحثين عن فصاحة فلسفيّة معاصرة في لغة الضاد، سواء من خلال

= نفسي، فإنّ هذا الحلم ليس من صنعي، بل أدين به إلى جيل سابق يمتدّ إلى محمود المسعدي (الذي بدأ في نشر مقالاته «الوجودية» في تونس ضمن مجلة «المباحث» منذ 1944، ثمّ على مدى الخمسينيات إلى بداية الثمانينيات)، وهو دَين وجودي كان درس محمد محجوب عن هيدغر في تلك الأعوام البعيدة ليس فقط الرابط التاريخاني معه بل الإطار المنهجي لتأصيله.

(1) لابدّ أن نشير هنا إلى أنّنا نهلنا بشكل كبير من الترجمات العربية القديمة لنصوص أرسطو، من قبل كتاب **النفس** و**العبارة** و**الطبيعة** و**ما بعد الطبيعة** و**أخلاق نيقوماخوس والخطابة**. وهي نصوص اشتغل عليها هيدغر في كتاب 1927 وتملّك نواتها الإشكاليّة والاصطلاحية. وقد استضأنا في ذلك بشطر من إنتاج الجامعة التونسية عن أرسطو، حيث تمّ استئناف واسع لمصطلح أرسطو ومحاولة تنشيطه بشروط البحث المنطقي والتاريخي الأوروبي المعاصر، ونذكر بخاصّة: عمل أبي يعرب المرزوقي على «منزلة الرياضيات في فلسفة أرسطو» (تونس 1985). وهو منحى في البحث بلغ مع كتاب يوسف بن أحمد «الوجود والمعاني في فلسفة أرسطو» (تونس 2006) مرحلة التأويل الفينومينولوجي و«الهيدغري» لأرسطو.

(2) حيث نذكر خاصّة ترجمة موسى وهبه لكتاب **نقد العقل المحض** (بيروت 1988). وهو عمل احتوى على رغبة شديدة في تجديد المصطلح وفتح اللغة العربية على إمكانات العبارة الفلسفيّة الغربية.

(3) حقيق علينا أن نحيل هنا على أعمال حسن حنفي الأولى،ذات الطبيعة الأكاديمية، مثل نصّيه «الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية» و«فينومينولوجيا الدين عند هوسرل» المنشورين ضمن كتاب **في الفكر الغربي المعاصر** (بيروت 1982)؛ ثمّ بخاصّة على المجهود الرائد الذي احتوى عليه كتاب أنطوان خوري، **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية** (بيروت 1984)، حيث نعثر على تأصيل اصطلاحي ثريّ جدّاً، وقدرة فذّة على توليد معاني هوسرل بلغة عربية ذات شعرية عالية. إلاّ أنّه كتاب ظلّ يتيماً.

(4) نذكر بالتحديد ترجمة عبد الرحمن بدوي لكتاب **الوجود والعدم** (1966) وترجمة حسن حنفي لكتاب **تعالي الأنا موجود** (1976).

(5) لا بُدَّ أن نشير هنا إلى عملين كبيرين وعلى درجة عالية من الجدّ والتبصّر: ترجمة جورج زيناتي لكتاب **الذات عينها كآخر** (بيروت 2005)؛ ونقل سعيد الغانمي وفلاح رحيم =

إعادة تأهيل الرصيد الاصطلاحي للفلسفة العربية الكلاسيكية[1]، أو خوض تملّك إشكاليّ ونظري لشروط الحداثة في العلوم[2] أو من طريق تنشيط تأويليّ مكثّف لقدرات اللغة العربية على المشاركة في النزاعات التفكيكية للفلسفة المعاصرة[3].

وإذا كنّا قد وجدنا في بعض ما قدّموه بالنسبة إلى غرضنا زيغاً عن معنى أو شططاً في قرار أو وحشة فهم أو قلق عبارة فقد عذرناهم وشكرناهم. وحسبنا أن يحاسبنا من يأتي بعدنا من التراجم.

6. هذه الترجمة:

نحن نقدّم هنا نصّ **الكينونة والزمان** في طبعته التاسعة عشرة الصادرة سنة

= لثلاثية **الزمان والسرد** (بيروت 2006) - فهذه ترجمات تحتوي على اجتهاد اصطلاحي واسع تزداد أهمّيته بقدر ما تتقاطع تحليلات ريكور مع مسائل كان هيدغر قد خاض فيها ووفّر حولها وضعية تأويلية واصطلاحية لم يجد ريكور بدّاً من الانطلاق منها ومناقشتها بشكل مستفيض.

(1) وهو ميدان عمل علينا أن نذكر فيه أسماء عابد الجابري ومحمد المصباحي وطه عبد الرحمن وأبي يعرب المرزوقي.

(2) ذلك أنّ مناقشة هيدغر لمسألة «العالم» كما طرحها ديكارت من خلال الثنائي «شيء ممتدّ» و«شيء مفكّر» (**الكينونة والزمان**، §§ 19-21، 69) ترتبط في أساسها بنمط معيّن من التأويل للعلاقة بين انبجاس العلم الغاليلي وظهور «الحداثة» بوصفها «عصراً ميتافيزيقياً» غير مسبوق. ونحن ندين في الجامعة التونسية، في ارتسام بعض الملامح الحاسمة من هذه القضية، إلى عمل حمادي بن جاء بالله الذي تدور خطّته حول استجلاء «تحوّلات العلم الفيزيائي ومولد العصر الحديث» (تونس 1986)؛ وترجمة عمر الشارني لكتاب ديكارت **حديث الطريقة** (1987)، وبخاصّة تعليقاته الغزيرة على النصّ حيث نعثر على مجهود جبّار لتخريج جملة معاني التأسيس الأنطولوجيّ الدِّيكارتي للحقيقة في العلوم على واقعة يقين الأنا باعتباره «كوجيتو».

(3) علينا أن ننوّه بالجهود الكبرى التي بذلها مطاع صفدي منذ ربع قرن، من خلال عمله في مجلّتي «الفكر العربي المعاصر» و«العرب والفكر العالمي»، لتهيئة فضاء تجربة تأويلية ساعدت على التعرّف على مصطلحات هيدغر وفتحت أمام الباحثين رحاباً واسعاً لتملّكها من خلال اجتهاد لغويّ وترجميّ كثيف من رحم اللغة العربية. وإنّه حقيق علينا أن نذكر مثلاً: **الفكر العربي المعاصر**، العدد 58-59 (1988) **والعرب والفكر العالمي** (العدد الرابع، خريف 1988)، وهما عددان أُخرجا تحت عنوان لافت هو: «هيدغر: نصوص نسيان الكينونة».

2006 عن دار نيماير في توبنغن، وإن كنّا قد اشتغلنا في بداية الأمر على طبعات أخرى سابقة، مثل طبعة 1927 التي تظلّ ذات أهمّية فيلولوجية تاريخية عالية، وخاصّة على الطبعة السابعة عشرة، الصادرة سنة 1993 لدى الدار نفسها، ولكن أيضاً على المجلّد الثاني من الطبعة الكاملة، الصادرة سنة 1977 (عن دار كلوسترمان في فرانكفورت)، إذ هي التي نشرت «تعليقات» المؤلّف على نسخته الشخصية قبل أن تأخذها عنه طبعات نيماير انطلاقاً من الطبعة الخامسة عشرة. بيد أنّ طبعة 2006 أكمل من طبعة 1993 وأقلّ أخطاءً، كما مثلاً في إثبات «تعليقات» المؤلّف على نسخته الشخصية، حيث لمسنا بعض الهنات في طبعة 1993، إذ نفتّش في بعض الأحيان عن «الحروف» الدالة عليها فلا نجدها في موضعها (مثلاً صص 15، 134، 157، 211)، أو في تصحيح بعض الأخطاء المطبعية، كما مثلاً ص 104، السطر 1، حيث صرنا نقرأ "innerhalb" بدلاً من "innnerhalb" كما في طبعة 1993، - فإنّنا استعنّا بالمجلد الثاني من الطبعة الكاملة، في تلافي الأخطاء الثلاثة التي أشّرنا عليها في 1993 (ص 13، السطر 34؛ ص 65، السطر 33 وص 104، السطر 1) والخطأين الباقيين منها في طبعة 2006 (ص 13، السطر 34 وص 65، السطر 33).

وبعد، فهذا عمل جاء ثمرة جهد ترجميّ مرير تعود أكبر صعوبة فيه إلى أنّ هيدغر يختلف عن زملائه من الفلاسفة الألمان (منذ كانط) في كونه ليس فقط يعتمد لغة اصطلاحية صارمة، مثلهم، بل في كونه يجري عنفاً تأويلياً خطيراً على معاني الألفاظ العادية، بتنشيط دلالاتها الأصلية والنائمة تنشيطاً يقوم هو نفسه على انتقائية كبيرة، تهتدي بحسّ تركيبي وإشكاليّ من طراز رفيع. فكلّ مصطلح مهما كان قليل الشأن أو نادر الاستعمال هو عنده ثمرة تأصيل خاص وإعادة توجيه لمعانيه نحو وظيفة نظرية وإشكاليّة محدّدة جدّاً، حتى ولو كلّفه ذلك تخريج مقصوده في عبارة فظّة وثقيلة وغامضة في أحيان كثيرة. يُضاف إلى ذلك أنّ المصطلحات تحت قلم هيدغر لا تأتي فرادى، بل في شكل أسراب من المعاني المتواشجة بشكل مثير، بحيث أنّ نقلها إلى لغة أخرى هو تمرين محفوف بالإحراجات ولا يخلو من خيبات الفهم. وباعتراف أحد شرّاح هيدغر الألمان، فإنّ جذرية كتاب 1927 لا ترجع إلى ما يتكلّم من «لغة» (Sprache) فحسب، بل إلى ما يحترف من «كتابة» ("Schreibe") فاتنة جعلت قرّاءه يقرّون بضرب من «الانغلاق

الهرمسيّ للنص» (hermetische Abgeschlossenheit des Textes)، وذلك في لسانه الأصليّ نفسه[1]!

من جهة أخرى، علينا ألاّ ننسى أنّ نصّ 1927 ليس فقط لم يأت إلاّ على القسمين الأوّلين من الجزء الأوّل من الكتاب («التحليل الأساسيّ التمهيدي للدّازين»، الفقرات 9-44، و«الدّازين والزمانيّة»، الفقرات 45-83)، حيث بقي القسم الثالث منه («الزمان والكينونة»، حيث كان من المفترض أن يتمّ «تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسّؤال عن الكينونة»)، والجزء الثاني برمّته (حيث كان من المقرّر أن يُكشف عن «الملامح الأساسيّة لتفكيك فينومينولوجي لتاريخ الأنطولوجيا تحت هدي إشكاليّة الدهرية»)، وعديْن كبيريْن بلا إنجاز،- بل هو كتاب ظلّ مخروماً بلا رجعة. وهو أمر حاول هيدغر أن يقلّل من خطورته وغموضه في تقديم 1953، بأن نبّه إلى أنّ إشارة «الجزء الأول» (Erste Hälfte) التي كانت مثبتة على واجهة كلّ الطبعات السّابقة (1-6) قد تمَّ حذفها. إلاّ أنّه علينا التنبيه إلى أنّ هيدغر لم يحذف عنوان «الباب الثالث» (تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسّؤال عن الكينونة) من هيكل عنوان «القسم الأول» (**الكينونة والزمان**، ص40)[2]، رغم أنّه يعترف صراحة في «التعليقات» على نسخة المؤلّف (انظر ص440) بأنّ «الجزء المنشور» لا يحتوي إلاّ على الشطر الأوّل من عنوان «القسم الأول»، أيّ «تأويل الدّازين على جهة الزمانيّة».

من أجل ذلك جميعاً، حَرَصْنا على ألاّ نطمئنّ إلى أيّ تخريج لمعاني الكتاب في عبارته الألمانية إلاّ بعد مُقارنته ومكافحته بما اقترحه المترجمون والمؤوّلون الفرنسيون والإنكليز، الذين سبقونا بشأو بعيد في ترويض لطائف السّؤال الهيدغري عن معنى الكينونة وتذليل قدر كبير من صعوباتها، بحيث إنّ ترجمة هيدغر قد بدت لنا ورشة تأويلية مشتركة بين لغات عدّة. وإذا كنّا، من حيث المبدأ، لا نرى

---

(1) را: Andreas Luckner, *Martin Heidegger: "Sein und Zeit". Ein einführender Kommentar*. 2., korr. Auflage (Paderbon, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, 2001) S. 7-8.

(2) العنوان الكامل للقسم الأول هو : «في تأويل الدّازين على جهة الزمانيّة وفي تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسّؤال عن الكينونة». والشطر الأول من هذا العنوان هو فقط ما تمّ الإيفاء به سنة 1927، في انتظار وعدين لاحقين لم يُنجزا.

أيّة فائدة منهجية في خرق اتفاقات الفهم الأساسيّة التي تمّ ترسيخها من قبل الجماعة العلمية العالمية التي تشرف على الهيدغريات راهناً في أوروبا وأمريكا، فإنّ ذلك لم يمنعنا ليس فقط من التنبيه على ما بدا لنا من هَنات قد تعرض داخل هذه الترجمة أو تلك، متى تعارضت مع عبارة النصّ الألماني أو دلالته، بل بخاصّة من الطموح إلى تأثيل تأويل خاص بقرّاء العربية، من جهة كونهم ينهلون من تراث لغويّ واصطلاحي وميتافيزيقي جدّ ثريّ وجدّ واعد بشكل مثير.

وبحكم صعوبة النصّ وعسر عبارته وغموض مصطلحه، فإنّنا عملنا على توفير هوامش متواترة تشرح تلك العبارة وتوضح ذلك المصطلح، وذلك بالاعتماد على أعمال كثيرة، مختصّة ومشهود لها بالإحاطة التاريخية والثقة التأويلية، نذكر منها على الخصوص، دون الحصر، أعمال فريدريتش-ڤيلهالم فون هرمان العديدة، مثل **الذات والدّازين. تأويلات في «الكينونة والزمان»** (1974)[1] و**فينومينولوجيا الدّازين التأويلية. في تبيين «الكينونة والزمان»** (1986، ج1)، والمرجع العالمي الذي أنجزه بالإنكليزية تيودور كيسيال **تكوّن كتاب هيدغر "الكينونة والزمان"** (1993)[2]، والكتاب الرشيق الذي أعدّه بالفرنسية جان غريش **الأنطولوجيا والزمانيّة رسم إجمالي نحو تأويل كامل لكتاب الكينونة والزمان** (1994)[3]. كما استفدنا أيضاً من الشرح القديم الذي أعدّه ميكائيل غالفن، **شرح كتاب هيدغر الكينونة والزمان** (1970)[4]، والمدخل الوجيز والرشيق الذي هيّأه بالألمانية أندرياس لوكنار **مارتن هيدغر: "الكينونة والزمان". شرح تمهيدي»** (2001)[5]. وذلك فضلاً عمّا

---

(1) Cf. Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Subjekt und Dasein. Interpretation zu, "Sein und Zeit"* (1974a, 1985b); *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von, "Sein und Zeit"* (Bd 1, 1986).

(2) Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's* **Being and Time** (Berkeley / Los Angelos / London: University of California Press, 1993).

(3) Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit* (Paris: PUF, 1994).

(4) Michael Gelven, *A Commentary on Heideggers Being and Time* (New York: Harper and Row, 1970).

(5) Andreas Luckner, **Martin Heidegger: "Sein und Zeit".** Ein einführender Kommentar. 2., korr. Auflage (Padern.München.Wien.Zürich: Ferdinand Schöningh, 2001).

استقرّ بعدُ من فهم وتبيين لمصطلح ومسائل كتاب 1927 على أيدي شرّاح كلاسيكيين من قبيل أوتو بوغلر[1] ووليام ج. ريتشاردسن[2] وجياني فاتيمو[3]، وغيرهم.

وقد شرعنا في هذا العمل منذ تموز/ يوليو 2003 وأخذ يكبر بين أيدينا ويطّرد في نسقه- ترجمةً للنصّ بمكوّناته المختلفة من متن وهوامش وتوطئة وتعليقات، وتقديم وملاحظات شارحة وحدٍّ فيلولوجيٍّ ونظريٍّ لأمّهات المفاهيم وفهارسَ للمصطلحات والأعلام والألفاظ الواردة باليوناني واللاتيني- حتى فرغنا منه فراغاً تامّاً في أيلول/ سبتمبر 2009. وتلك ستّ سنوات تحوّل فيها الاشتغال على نصّ **الكينونة والزمان** إلى التزام عميق بضرورة إعادة النظر في وضعية المصطلح الفلسفيّ بالعربية وفي سبل استصلاحه وتأصيله وتطوير كتابته. وهو ما جعلنا في رصد مستمرّ لأغلب ما أُنجز من نقول عربية للنصوص الفلسفيّة الغربية، تحدونا في ذلك رغبة شديدة في المساهمة في تكوين جماعة علمية ذات كفاءة وطموحات عالمية، هي قيد الإنشاء على ما نأمل، تعمل على إرساء شبكة مصطلحات ومقولات فلسفيّة موحّدة قد يكون لها دور ما في بلورة فصاحة عربية معاصرة، من شأنها ليس فقط أن تيسّر كلّ ترجمة فلسفيّة قادمة، بل أن تساعد من موقعها وعلى طريقتها على بلورة مشروع **عقل مدني وكونيّ جديد في أفق لغتنا وثقافتنا**، هو عندنا شرط الإمكان التاريخاني الأكبر للانتماء الأصيل إلى مستقبل الإنسانية الحالية. وهو أقرب عندنا إلى **نداء** انحسر إلى حدّ الآن عن أن يكون أمراً، أيّ مطلباً جوهريّاً لعقولنا الجديدة،- نداء كان قد هَمْهَمَ به روّاد الكلمة الحديثة في أفق ثقافتنا العالمة منذ قرن، وقلّما سُمعوا إلاّ غَروراً : «فلنترجم!»

هوذا «نداء» الترجمة، الذي لا يزال في بعض نفسه، على فسحة الأمل ورَمَض الرغبة، صوتًا خجولاً، لكنّ «تبلبل» الألسنة، مرّة أخرى في بابل اليوم أو

(1) Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen, 1963).

(2) William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought* (Martinus Nijhoff, The Hague, 1963 a, 1967b.

(3) Gianni Vattimo (1971), *Introduction à Heidegger*. Traduit de l'italien par Jacques Rolland (Paris: Les Editions du Cerf, 1985).

في أيّ «بابلات» مقبلة، لا يخيفه في شيء، بل لا يزيده ذلك إلاّ إرهافاً للسمع وإنصاتاً،

«فما تنطوي عليه نزعة الفتح التي للنداء هو عنصر الصدمة، والرجّةُ التي تقلقل. ينادي المنادي عن بعدٍ إلى بعيد. وهل يبلغه النداء إلاّ من كان يريد أن يعود»[1]!

تونس في تشرين الأول/ أكتوبر 2009

(1) مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ص271.

مُهدى إلى

إدموند هوسرل

إجلالاً وصداقةً

توتناوبرغ، بادن، الغابة السوداء،
في 08 نيسان/ أبريل 1926[1]

---

(1) كان ذلك قد وافق ذكرى مولد هوسرل السابعة والستّين [المترجم].



توطئة للطبعة السابعة 1953

ظهر مصنّف **الكينونة والزمان**، لأوّل مرّة، في مطلع 1927 ضمن المجلّد الثامن من **حوليات الفلسفة والبحث الفينومينولوجي**، التي كان يشرف على نشرها إدموند هوسرل، وفي الوقت نفسه ضمن سحب منفرد.

إنّ الطبعة الجديدة التي نقدّمها بوصفها النشرة السابعة، هي من حيث النصّ لم تشهد أيّ تغيير، وإن كانت من حيث الشواهد والتنقيط قد رُوجِعت على نحو جديد. وإنّ أرقام الصفحات في هذه الطبعة الجديدة إنّما تتطابق مع تلك التي في النشرات الأولى، ما عدا بعض الاختلافات القليلة جدّاً.

أمّا الإشارة إلى «الجزء الأوّل»[1]، التي كانت مثبتة على النشرات التي ظهرت إلى حدّ الآن، فقد تمّ حذفها. فإنّ الجزء الثاني لا يمكن أن ينضاف بعد ربع قرن، من دون أن يُعرَض الجزء الأوّل في هيئة جديدة. غير أنّ الطريق التي أخذها مازالت اليوم أيضاً من أوجب الطرق علينا، متى كان يجب على السّؤال عن الكينونة أن يحرّك الدّازين الذي يخصّنا.

أمّا من ارتأى لهذا السّؤال إيضاحاً، فإننا نحيل على كتابنا **مدخل إلى الميتافيزيقا** الذي يظهر في وقت واحد مع هذه الطبعة الجديدة لدى الناشر نفسه[2]. ويقدّم نصَّ درسٍ أُلقي في صيف عام 1935.

---

(1) "Erste Hälfte". لكنّ هيدغر لم يحذف عنوان «الباب الثالث» (تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسّؤال عن الكينونة) من هيكل عنوان «القسم الأول» (**الكينونة والزمان**، ص 40)، رغم أنّه يعترف صراحة في «التعليقات» على نسخة المؤلّف (انظر ص440) بأنّ «الجزء المنشور» لا يحتوي إلاّ على الشطر الأوّل من عنوان «القسم الأول»، أيّ «تأويل الدّازين على جهة الزمانيّة».

(2) كان هيدغر يُشير بذلك إلى:

Einführung in der Metaphysik, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953.

وقد ظهر في نطاق **الطبعة الكاملة** سنة 1983 بوصفه المجلد 30.



[1]

«...δῆλον γαρ ως υμεῖς μεν ταῦτα (τί ποτε βουλεσθε σημαίνειν οπόταν òν φθεγγησθε) παλαι γιγνωσκετε, ημεῖς δε πρò τοῦ μεν ωόμεθα, νῦν δ' ηπορηκαμεν... ».

«من الجليّ أنّكم قد ألفتم بعدُ طويلاً، ما تعنون على وجه الدقّة متى استعملتم لفظة «كائن»، على أنّ ما ظننّا أنّنا فهمناه على الحقيقة، إنّما نحن الآن منه في حرج شديد»[1]. هل لدينا اليوم جواب عن السّؤال عمّا نعنيه خاصّة بلفظة «كائن»؟ كلاّ. وهكذا يجدر بنا أن نطرح **السّؤال عن معنى الكينونة** مجدّداً. فهل نحن اليوم أيضاً في حرج فقط من أنّنا لا نفهم عبارة «الكينونة»؟ ـ أبداً. وهكذا يجدر بنا قبلُ أن نثير أوّلَ بدءٍ مرّة أخرى فهمًا ما لمعنى هذا السّؤال. إنّ الاشتغال العينيّ على السّؤال عن معنى «الكينونة» إنّما هو المقصد من المبحث التالي. وإنّ تأويل **الزمان** بوصفه الأفق الممكن الذي من شأن كلّ فهم للكينونة بعامّة هو هدفه المؤقّت.

إنّ القصد من هدف كهذا والمباحث المتضمّنة في مقصد كهذا والمستوجبة له والطريق إلى هذا الغرض لَهيَ أمور تحتاج إلى إيضاح تمهيديّ.

---

(1) أفلاطون، **السفسطائيّ**، 244 أ.



[2]

مقدّمة

في عرض السّؤال عن معنى الكينونة

الفصل الأول
في ضرورة مسألة الكينونة وبنيتها وأوّليتها

§ 1. في ضرورة معاودة صريحة للسّؤال عن الكينونة[1]

إنّ السّؤال المذكور قد ذهب اليوم في النسيان[2]، وإنْ كان عصرُنا يعدّ القبول بـ«الميتافيزيقا»[3] مرّة أخرى ضرباً من التقدّم. ومع ذلك فإنّ المرء سرعان ما يعفي[4] نفسه من مشاقّ إشعال γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας[5] مرّة أخرى.

---

(1) يجدر بنا رؤية الفرق بين صيغة «die Seinsfrage» ـ **مسألة الكينونة** ـ وصيغة «die Frage nach dem Sein» ـ **السّؤال عن الكينونة**. فهذا التمييز غفل عنه المترجمان الفرنسيان مارتينو (1985 : 27) وفيزان (1986 : 25)، وفي ذلك ربّما كانا قد اتّبعا الترجمة الإنكليزية (ماكري/روبنسون 1962 : 21) التي كانت قد نحت المنحى نفسه في تأدية الصيغتين الألمانيتين المشار إليهما بعبارة واحدة هي «the Question of Being» وهو ما نجده في الترجمتين الفرنسيتين بعبارة واحدة أيضاً هي «la question de l'être».

(2) علينا أن نرى ما في هذا «النسيان» من تهمة للمعاصرين. «ذهب في النسيان» في معنى «سقط في النسيان» بفعل فاعل، هو الفلاسفة الذين نسوا سؤال الكينونة.

(3) لا ترد لفظة «ميتافيزيقا» في كامل كتاب **الكينونة والزمان** إلاّ 11 مرّة فقط. وما خلا ورودها في شكل عنوان في الهوامش (ص 171، 208، 319، 432)، فإنّها لا ترد في المتن إلاّ في ستّ مناسبات (ص 2، 21، 22، 39، 59، 248، 393)، علاوة على أنّها ترد دائماً بين ظفرين، إشارةً من هيدغر إلى وجه من التحفّظ الاصطلاحي إزاء استعمالها في الدلالة السائدة عنها.

(4) قارن مع ص 224، حيث يتبيّن أنّ هذا الإعفاء من خوض بحث أصليّ عن معنى الكينونة هو «سلوك» في الدّازين العادي وليس صدفة.

(5) بالمعنى الحرفي الذي شاع بعد أرسطو : «معركة عمالقة حول الجوهر»؛ لكنّ المعنى الاصطلاحي الدقيق هو «معركة عمالقة حول الكينونة»، من جهة أنّ أفلاطون يستعمل «οὐσία» في معنى «الكينونة»، وذلك قبل أن يقرّر أرسطو لاحقاً حصر «οὐσία» =

لكنّ السّؤال الذي يُخاض فيه ليس بالسّؤال الهيّن. لقد أرهق أفلاطون وأرسطوطاليس في مبحثهم صَعوداً، وإنْ من أجل أن يخرس منذئذ ـ بما هو **سؤال مفصّل لمبحث برأسه**. إنّ ما ظفر به الاثنان قد انحفظ من خلال انزياحات و«تلوينات» عدّة حتّى «منطق» هيغل. وما كان قد انتُزِع قبلُ من الظواهر بالمشاقّ العليا للفكر، وإنْ شذرًا وفي أوّل الخطو، قد ابتُذِل طويلاً.

وليس ذلك فحسب. فقد تشكّل على أرضيّة المبادئ اليونانية لتأويل الكينونة معتقدٌ ليس فقط هو يعلن السّؤالَ عن معنى الكينونة شيئاً من نافلة القول بل أكثر من ذلك هو يصادق على التفويت فيه. يُقال: إنّ «الكينونة» هي التصوّر الأعمّ والأفرغ. وبما هو كذلك هو يستعصي على كلّ محاولة للتعريف. إنّ هذا التصوّر الأعمّ وعلى ذلك غير القابل للتعريف ليس به حاجة أيضاً لأنْ يُعرَّف. فكلّ امرئ يستعمله دوماً وهو أيضاً يفهم بعدُ ماذا يعني به في كلّ مرّة. وهكذا فإنّ ما كان، باعتباره أمراً مخفيّاً، يجعل التفلسف القديم على قلقٍ وفي ذا القلق يضيء، قد تحوّل إلى بداهة ساطعة كالشمس، بحيث إنّ من يسائل عن ذلك مرّة أخرى إنّما يؤاخَذ بعيب في المنهج.

وليس يمكن في بداية هذا البحث أن تُبيّن بالتفصيل الأحكامُ المسبقة التي تزرع وترعى دوماً من جديد عدمَ الحاجة إلى سؤال عن الكينونة. فإنّ لها جذورها [3] في صلب الأنطولوجيا القديمة نفسها. وهذه بدورها لا تُتأوّلُ كفايةً ـ بالنظر إلى الأرضيّة التي منها صدرت المفاهيم الأنطولوجيّة الأساسيّة، وفيما يتعلّق بمدى ملاءمة شرح المقولات وبتماميته ـ إلاّ اهتداءً بالسّؤال عن الكينونة الموضّح والمُجاب عنه سلفاً. نحن نريد لذلك ألاّ نخوض في مناقشة الأحكام المسبقة إلاّ بقدر ما تكون ضرورةُ معاودةٍ ما للسّؤال عن معنى الكينونة مقنعة. وثمّة منها ثلاثة:

[أ] 1. إنّ «الكينونة» هي التصوّر «الأكثر كلّية»[1]:

τὸ ὸν εστι καθόλον μαλιστα παντων[2]. Illud quod primo cadit sub

---

= في معنى «الجوهر» وتخصيص عبارات أخرى للدلالة على «الكينونة» من قبيل «τὸ όν» (الكائن) و«εἶναι» (كان أو الكينونة).

(1) der «allgemeinste» Begriff.

(2) أرسطو، **مابعد الطبيعة**، مقالة الباء 4، 1001 أ 21. [«إنّ الكائن هو الأعمّ من كلّ شيء»]. [المؤلّف]

apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.

«إنّ فهمًا ما للكينونة متضمَّنٌ بعدُ في كلّ مرّة ضمن كلّ ما يدركه المرء من الكائن»[1]. غير أنّ «كلّية» «الكينونة» ليست كلّية **الجنس**. إنّ «الكينونة» لا تحيط بالناحية العُليا للكائن، إذا ما كان هذا مفصَّلاً على صعيد التصوّر طبقاً للجنس والنوع : ουτε τὸ ὸν γενος[2]. إنّ «كلّية» الكينونة «**تتخطّى**» كلّ كلّية من جهة الجنس. فإنّ «الكينونة» طبقاً لتخصيص الأُنطولوجيا الوسيطة شيء «متعالٍ»[3]. وإنّ وحدة هذا «الكلّي» على نحو متعال[4] قبالة تعدّد مفهومات الجنس العُليا الحاوية للموضوعات قد عرفها أرسطو من قبلُ بوصفها **وحدة التناسب**. وباكتشافٍ كهذا كان أرسطو، على الرّغم من كلّ التبعيّة إزاء صيغة المسألة لدى أفلاطون، قد وضع مشكل الكينونة من حيث الأساس على أرضيّة جديدة. هل أضاء غموض هذه الروابط المقوليّة، على الحقيقة هو لم يفعل. فإنّ الأُنطولوجيا الوسيطة قد تدارست هذا المشكل على وجوه عدّة وبخاصّة ضمن المذاهب التوماويّة والسكوتائيّة، من غير أن تصل إلى وضوح أساسيّ في شأنه. وعندما عيّن هيغل «الكينونة»، آخر الأمر، بوصفها «ما هو بلا توسّط ولا تعيّن» ووضع هذا التعيين أساساً لكلّ التفسيرات المقوليّة الأخرى **للمنطق** عنده، فإنّه كان يقف ضمن وجهة نظر الأُنطولوجيا القديمة عينها، إلاّ أنّه وضع من يده المشكل الذي أثاره أرسطو من قبلُ حول وحدة الكينونة بإزاء تعدّد «المقولات» التي تتضمَّن تعيّنات عينيّة للموضوعات. فإذا قيل تبعاً لذلك : «الكينونة» هي التصوّر الأكثر كلّية، فإنّ ذلك لا يمكن أن يعني أنّه الأوضح وأنّه غير محتاج لأيّ تبيين آخر. فإنّ تصوّر «الكينونة» لهو على الأرجح التصوّر الأشدّ إبهاماً.

[4] 2. إنّ تصوّر «الكينونة» إنّما هو غير قابل للتعريف. وهذا يستنتجه المرء

---

(1) توما الأكويني، **الكامل في اللاهوت**، II 1، المسألة 94 أ 2. [ورد الشاهد أوّلاً باللاتيني ثمّ تُرجم]. [المؤلّف]

(2) أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، مقالة الباء 3، 998 ب 22. [ما كان للكائن أن يكون جنساً]. [المؤلّف]

(3) ein «transcendens».

(4) transzendental. على نحو «متعالٍ» عبارة ينبغي أخذها هنا في معنى أنّ «الأكثر كلّية» يتعالى أيّ يتخطّى كلّ تعيّن بواسطة الجنس والنوع والفصل والخاصّة. . . فإنّ «الكينونة» لا أنواع لها، مثل «الجنس».

من كلّيته القصوى (1). وهو محقّ في ذلك ـ إذا

definitio fit per genus proximum et differentiam specificam(2).

كان لا يمكن في الواقع أن نتصوّر الكينونة باعتبارها كائناً؛

enti non additur aliqua natura(3):

إنّ الكينونة لا يمكن أن تأتي إلى تعيّن كهذا بأنّ إليها قد أُضيف الكائنُ. فالكينونة من حيث التعريف لا تُستنبَط من التصوّرات العُليا ولا تُستعرض من جهة التصوّرات الدنيا. ولكن هل ينتج عن ذلك أنّ «الكينونة» لم يعد بإمكانها أن تُثير أيّ إشكال؟ قطعاً لا؛ إنّما لا يمكن أن ينتج إلاّ هذا: أنّ «الكينونة» ليست من الكائن في شيء. من أجل ذلك فإنّ طريقة تعيين الكائن، المشروعة إلى حدّ ما ـ نعني «تعريف» المنطق التقليديّ، الذي يملك هو ذاته أسسه ضمن الأُنطولوجيا القديمة ـ ليست بقابلة للتطبيق على الكينونة. فإنّ عدم قابلية تعريف الكينونة لا تُعفي من السّؤال عن معناها، بل إنّها لتستدعيه استدعاءً.

3. إنّ «الكينونة» هي التصوّر المفهوم ـ بنفسه(4). فإنّ في كلّ معرفة وتلفّظ، في كلّ سلوك إزاء الكائن، في كلّ سلوك ـ إزاء ـ ذات ـ أنفسنا إنّما يتمّ استعمال «الكينونة»، والعبارة هي بذلك مفهومة «بلا أيّ زيادة». فكلٌّ يفهم: «السماء [هي](5) جميلة»؛ «أنا [كائن](6) مبتهج» وما شاكل ذلك. بيد أنّ هذه المفهوميّة(7)

(1) قارن: باسكال، **فِكر وصحائف**، (نشرة برانشفيك) [ط.]6، باريس 1912، ص 169: «إنّه لا يمكننا أن نأخذ في تعريف l'être دون أن نسقط في هذا المحال: فليس يمكن أن نعرّف لفظاً من غير أن نبدأ بهذا، *c'est*، سواء أنطقنا به أم أضمرناه. لذلك كي نعرّف l'être ينبغي أن نقول *c'est*، ومن ثمّة نستعمل اللفظ المعرَّف في التعريف». [المؤلّف]

(2) «إذا كان «التعريف إنّما يتمّ بالجنس القريب وبالفرق النوعيّ».

(3) «ما كان للكائن أن تنضاف له طبيعة».

(4) der selbstverständliche Begriff. لا يمكننا هنا أن نعوّل على ترجمة «Begriff» بلفظة «مفهوم» بل نحتاج إلى لفظتنا القديمة «تصوّر».

(5) ist. يُثير هيدغر مشكل «الرابطة المنطقية» بين «الموضوع» و«المحمول». وهي مضمرة في اللغة العربية.

(6) bin.

(7) Verständlichkeit. في معنى قابلية الفهم التي يتصف بها ما هو «مفهوم».

الوَسَطية[1] لا تبرهن إلاّ على عدم المفهوميّة. إنّها تبيّن جليّاً أنّ في كلّ سلوك وكينونة إزاء الكائن من حيث هو كائن إنّما يكمن قبلُ لغزٌ ما. أمّا أنّنا نعيش بعدُ في كلّ مرّة ضمن فهم ما للكينونة وأنّ معنى الكينونة إنّما هو في الآن نفسه محفوف بالغموض، فذلك ما يدلّل على الضرورة المبدئيّة لأنْ يُعاود السّؤال عن معنى «الكينونة».

إنّ الاستناد إلى المفهوم ـ بنفسه في نطاق التصوّرات الفلسفيّة الأساسيّة وبخاصّة فيما يتعلّق بتصور «الكينونة» لهو نهجٌ مريب، إذا كان «المفهوم ـ بنفسه»، وهو وحده، «الأحكام الخفيّة للعقل المشترك» (كانط)، هو ما يجب أن يصبح وأن يبقى الموضوع الصريح للتحليليّة («الشأن الخاص بالفلاسفة»).

وعلى ذلك فقد بيّن تدبّر الأحكام المسبقة، في الآن نفسه، ليس فقط أنّ الإجابة على السّؤال عن الكينونة مفقودة، بل حتّى السّؤال نفسه إنّما هو غامض وبلا وجهة. وأنْ تُعاود مسألة الكينونة فذلك يعني : أن يُشتغَل على طرح السّؤال[2] أوّلاً ومرّة واحدة طرحاً كَفِيًا.

[5] § 2. في البِنية الصّوريّة للسّؤال عن الكينونة

إنّ السّؤال عن معنى الكينونة ينبغي أن يُطرح[3]. فإذا كان سؤالاً أو على الأرجح الـــسؤال الأساسيّ، فإنّ تَسْآلاً كهذا يحتاج إلى شفافية مناسبة. من أجل ذلك لابدّ أن يُبيّن بعجالة، بم يختصّ سؤالٌ ما بعامّة، وذلك حتّى يمكن أن تصبح مسألة الكينونة انطلاقاً من ذلك منظورة بوصفها مسألة **مخصوصة**.

كلّ تَسْآل بحث. وإنّ لكلّ بحث قدوته[4] السّابقة انطلاقاً من المبحوث فيه.

---

(1) durchschnittlich. الوسطية من حيث دلالتها على ما هو عادي ويومي ومألوف.

(2) Frage*stellung*. ـ إنّ قصد هيدغر ليس توفير «إجابة» عن السّؤال التقليدي «ما هي الكينونة؟»، الذي يبدو بلا معنى، من فرط الاحتكام فيه إلى «الأكثر كلية» و«ما لا يعرّف» و«ما هو مفهوم بنفسه»، بل إثارة «السّؤال» عن «معنى» الكينونة. فالمفقود ليس «الجواب» فقط بل «طرح السّؤال» على نحو مناسب.

(3) *gestellt.*

(4) Geleit. ونجد أنّ الطبعات 1-13 كانت تقرأ «Direktion» حتى جاءت الطبعة 14 وصارت تقرأ عوضاً عن ذلك «Geleit».

فالتَّسْآل هو بحث عارف عن الكائن في أنّه وكيف أنّه كائن. وإنّه يمكن للبحث العارف أن يصير «مبحثاً»[(1)] حين يكون بحثاً عن التعيين الكاشف عمّا عنه قام السّؤالُ. فإنّ التَّسْآل يملك بما هو تَسْآل عن. . **المسؤول عنه**[(2)] الذي من شأنه. وإنّ كلّ تَسْآل عن .. هو بوجه ما استخبار لدى ... فإنّ لكلّ تَسْآل ينتمي إلى جانب المسؤول عنه **مسؤول**[(3)] ما. وضمن السّؤال الذي ينهض بمبحث ما، أي الذي هو في نوعه نظريّ، ينبغي أن يُعيَّن المسؤول عنه وأن يؤخذ إلى التصوّر. لذلك فإنّه في صلب المسؤول عنه إنّما يكمن، بوصفه ما هو مقصود أصلاً، **المسؤول لأجله**[(4)] الذي به يبلغ التَّسْآل غرضه. إنّ للتَّسْآل ذاته من جهة ما هو سلوك كائن ما، سلوك السائل، طابعاً خاصاً بالكينونة. وإنّ تَسْآلاً ما يمكن أن يتمّ بوصفه «مجرّد ـ تساؤل»[(5)] أو بوصفه طرحاً صريحاً للسّؤال. وإنّ الأمر الأخصّ في هذا الطرح إنّما يكمن في أن يكون التَّسْآل قبلُ شفّافاً لنفسه من خلال جملة ما ذُكر من الخصائص المقوّمة للسّؤال ذاته.

إنّه عن معنى الكينونة إنّما ينبغي أن **يُطرح** السّؤال. بذلك نحن نقف أمام ضرورة أن تُبيّن مسألة الكينونة بالنظر إلى اللحظات البنيويّة التي أوردناها.

من حيث هو بحث، يحتاج التَّسْآل إلى هدي سابق من ناحية المبحوث فيه. لذلك فإنّ معنى الكينونة ينبغي أن يكون بعدُ بوجه ما متوفّراً لدينا. وكنّا قد نبّهنا

---

(1) Untersuchen.

(2) *Gefragtes*. هو ما عليه نسأل، ومن ثمّ فالمسؤول عنه هو «الكينونة» .

(3) *Befragtes*. هو «المساءَل» أو «المستجوَب»، ولا يمكن أن يكون حسب هيدغر سوى «الكائن» الذي «يملك بعدُ فهماً للكينونة» أو أنّ فهم الكينونة جزء من فهمه لنفسه. ومن ثمّ فهو الكائن الذي «يكون على نحو» بحيث يمكن أن يجعلنا نفهم معنى «الكينونة». وليس ذلك الكائن سوى «نحن أنفسنا» من جهة ما نحن «سائلون» أو كائنات سائلة. ولا تعني بلورة مسألة الكينونة في أوّل أمرها سوى «جعل كائن ما شفافاً بالنظر إلى كينونته».

(4) *Erfragtes*. هو الهدف من السّؤال وما لأجله قام السّؤال. ومن ثمّ هو «المعنى المحدّد للكينونة». إنّ هيدغر لا يقول «الجواب» بل «المسؤول لأجله». لماذا ؟ ـ لأنّ الاستعمال التقليدي يفصل بين «الأسئلة» و«الأجوبة»، والحال أنّ القصد هنا هو بيان كيف أنّ «المسؤول لأجله» أو «المطلوب» (das Er*fragte*) ينتمي إلى صلب السّؤال (die Frage).

(5) «Nur-so-hinfragen».

على ذلك : نحن نتحرّك دوماً بعدُ ضمن فهم ما للكينونة. وإنّه انطلاقاً منه يتولّد السّؤال عن معنى الكينونة والنزعة إلى تصوّرها. نحن لا **نعرف** ماذا تعني «الكينونة». ولكن ما أن نسأل : «ما **تكون**[1] «الكينونة» ؟»، حتى نلتزم فهماً ما للفظة «يكون»[2]، وذلك من غير أن يمكننا أن نحدّد على صعيد التصوّر ماذا يعني «يكون». بل نحن لا نعرف حتّى الأفق الذي منه قد يجب علينا أن ندرك وأن نحدّد المعنى. **هذا الفهم الوسَطي والفَضْفَاض للكينونة إنّما هو أمر واقع**[3].

ومهما كان هذا الفهم للكينونة مضطرباً وباهتاً ويتحرّك بشدّة على حدود مجرّد معرفة لفظيّة ـ فإنّ هذا اللاّتعيّن الذي من شأن فهم الكينونة المتوفَّر عليه بعدُ إنّما هو ذاته ظاهرة موجبة تحتاج إلى الإنارة **[6]**. بيد أنّ بحثاً ما حول معنى الكينونة لن يقصد إلى منح هذه الإنارة منذ البداية. فإنّه ما كان لتأويل الفهم الوسطي للكينونة أن يظفر بخيطه الهادي الضّروريّ إلاّ مع التصوّر المهذَّب للكينونة. إنّه من نور التصوّر والطرق التي له في الفهم الصريح لنفسه سوف ينكشف ماذا يعني فهم الكينونة المعتَّم أو غير المنوَّر بعد، وأيّ ضروب التعتيم أو الإعاقة عن الإنارة الصريحة لمعنى الكينونة هي ممكنة وضروريّة.

وفضلاً عن ذلك فإنّ فهم الكينونة الوسَطي والفضفاض يمكن أن يكون متخلّلا بالنظريّات والآراء التقليديّة حول الكينونة، بحيث أنّ هذه النظريات من جهة ما هي مصادر الفهم السائد إنّما تبقى محجوبة. إنّ المبحوث عنه ضمن التّسْآل عن الكينونة ليس أمراً غير معروف تماماً، وإنْ كان لأوّل وهلة غير مدرك تماماً.

إنّ **المسؤول عنه** ضمن السّؤال الذي ينبغي الاشتغال عليه إنّما هو الكينونة، التي تعيّن ماذا هو الكائن بما هو كائن، والتي على جهتها يكون الكائن، كيفما تمّ تبيينه دوماً، مفهومًا بعدُ في كلّ مرّة. إنّ كينونة الكائن «هي»[4] ليست بحدّ ذاتها كائناً. وإنّ الخطوة الفلسفيّة الأولى في فهم مشكل الكينونة تتمثّل في ألاّ μῦθόν

---

(1) was *ist*.

(2) ist.

(3) *ein Faktum*.

(4) ist.

τινα διηγεῖσθαι[1]، «ألاّ نسرد قصّة»، وذلك يعني ألاّ نعيّن الكائن من حيث هو كائن ضمن مصدره بالرجوع إلى كائن آخر، كأنّما الكينونة لها طابع كائن ممكن. إنّ الكينونة من حيث هي المسؤول عنه إنّما تتطلّب بذلك ضرباً خاصّاً من الإبانة، يختلف في ماهيّته عن كشف الغطاء عن الكائن. وطبقاً لذلك فإنّ **المسؤول لأجله**، أيّ معنى الكينونة، سوف يستوجب أيضاً جهازَ تصوّر يخصّه، يختلف من جديد بشكل جوهريّ عن التصوّرات التي ضمنها يصل الكائن إلى تعيّنه طبقاً للدلالة التي من جنسه.

ومن حيث أنّ الكينونة إنّما تشكّل المسؤول عنه، وأنّ الكينونة تعني كينونة الكائن، فإنّ ما يعرض نفسه بوصفه **المسؤول** الذي من شأن مسألة الكينونة هو الكائن عينه. فهذا إنّما هو بوجه ما مُستجوَبٌ عن كينونته. بيد أنّه إذا كان من شأنه أن يستطيع مدّنا بِطباعِ كينونته خالصةً، فإنّه ينبغي له أن يكون من جهته قد صار من قبلُ مولوجاً إليه كما هو كائن في ذات نفسه. إنّ مسألة الكينونة تستوجب بالنظر إلى المسؤول الذي يخصّها أن يُظفَر بنمط الولوج القويم إلى الكائن وأن يُؤمَّن قبلاً عليه. وعلى ذلك نحن نسمّي «كائناً» أموراً شتى وفي معنى متباين. إنّما الكائن هو كلّ ما نتكلّم عنه، وما نقصده، وما إزاءه على هذا النحو أو **[7]** ذاك نحن سالكون، والكائن هو أيضاً ما نحن وكيفما نحن أنفسنا. إنّ الكينونة تتمثّل في أنّ ـ الشيء يكون وكيف ـ يكون[2]، في الواقع والقَيْمُومة[3] والبقاء والصلاحية والوجود[4] وفي «ثمّة شيء ما»[5]. من أيّ كائن ينبغي أن يُستخلص معنى الكينونة، [أ]
من أيّ كائن ينبغي لاستفتاح الكينونة أن يأخذ منطلقه؟ هل المنطلق هو أيٌّ كان، [ب]
أم إنّ لكائن معيّن أوّليّةً ما في بلورة مسألة الكينونة؟ أيٌّ منها هو هذا الكائن النموذجيّ وبأيّ معنى له أوّليّة؟ [ج]

إذا كان ينبغي للسّؤال عن معنى الكينونة أن يُطرَح طرحاً صريحاً وأن يتمّ في شفافيّة تامّة إزاء نفسه، فإنّ بلورة هذا السّؤال تتطلّب بحسب التبيينات السالفة أن

(1) أفلاطون، **السفسطائيّ**، 242 ج. [هامش المؤلّف]

(2) im Daß- und Sosein.

(3) Vorhandenheit.

(4) Dasein. بالمعنى التقليدي أيّ معنى existentia السكولائية.

(5) es gibt.

يُفسَّر كيف يُتلفَّت جهة الكينونة وكيف يُفهم معناها ويُدرك تصوّراً، وأن يُهيّأ الإمكان حتى يُتخيّر الكائن النموذجيّ تخيّراً سديداً، وأن يتمّ إبراز نمط الولوج المخصوص إلى هذا الكائن. إنّ التلفّت إلى، والفهم والتصوّر لِـ...، والتخيّر، والولوج إلى، إنّما هي سلوكات مقوّمة للتّسْآل ومن ثمّة هي نفسها ضروب كينونة من شأن كائن معيّن، هو الكائن الذي هو نحن، السائلون، أنفسنا في كلّ مرّة. تعني بلورة مسألة الكينونة بذلك: أن نجعل كائناً ما - هو السائل - شفّافاً في كينونته. وإنّ طرح هذا السّؤال، من جهة ما هو ضرب **كينونة** خاص بكائن ما، إنّما هو ذاته متعيّن في ماهيّته بما هو مسؤول عنه ضمنه - بالكينونة. هذا الكائن، [د] الذي هو نحن أنفسنا في كلّ مرّة والذي يملك من بين ما يملك إمكانيّة كينونة التّسْآل، نحن نصطلح عليه بلفظة **دَازَايْن** *(Dasein)*[1]. وإنّ طرح السّؤال الصريح والشفّاف عن معنى الكينونة يتطلّب تفسيراً سابقاً مناسباً عن كائن ما (الدّازين) بالنظر إلى كينونته. [هـ]

ولكن ألا تسقط مغامرة كهذه في دور واضح؟ إنّه ينبغي تعيين الكائن في **كينونته** ثمّ يُراد على أساس ذلك طرح السّؤال عن الكينونة لأوّل مرّة، فهل ذلك شيء آخر غير الأخذ في الدوران؟ أليس «مفترَضاً» بعدُ «سلفاً»[2] من أجل بلورة السّؤال، ما كان ينبغي للإجابة عن هذا السّؤال أن تمدّنا به قبلاً؟ إنّما الاعتراضات الصّوريّة، مثل حِجَاج «الدور في البرهان» الذي يُساق في كلّ وقت ودون كبير عناء في نطاق البحث في المبادئ، إنّما هي، عند تبصّر السبل العينيّة للبحث، عقيمة على الدوام. فمن حيث فهم الأمر المدروس هي لا تبتّ في أيّ شيء وتعيق التوغّل قُدمًا في حقل البحث.

بيد أنّه من حيث الأمر الواقع ليس ههنا على وجه العموم في طرح السّؤال

---

(1) علينا أن نلاحظ إصرار هيدغر على تحاشي مصطلح «إنسان» حتى لا يترك من معنى «الكائن» الذي ينبغي استجوابه حول معنى «الكينونة» سوى أنّه «يكون على نحو ما»، أنّ له «طريقة ما في الكينونة». ولذلك فمصطلح «دازاين» هنا ليس له أيّ «مضمون» أو «تعيّن» أنثروبولوجي، بل هو إشارة «صورية» إلى بنية كينونة محض. ورغم أنّ الدّازاين هو «السائل» عن معنى الكينونة، فهو أيضاً في الوقت نفسه «المستجوَب» في هذا السّؤال عن معنى الكينونة.

(2) «vorausgesetzt».

المشار إليه أيُّ دور. فإنّ الكائن يمكن أن يُعيَّن في كينونته، من غير أن يستوجب ذلك أن يكون التصوّر الصريح لمعنى الكينونة متوفَّراً عليه سلفاً. فلو لم يكن ذلك كذلك، لما كان يمكن حتّى الآن [8] أن تكون ههنا معرفة أنطولوجيّة، ليس لأحد أن يجحد قيامها في الواقع. إنّ «الكينونة» إنّما هي على الحقيقة «مفترَضة سلفاً» في كلّ أنطولوجيا إلى الآن، ولكن ليس بوصفها **تصوّراً** متوفَّراً عليه، ـ ليس بوصفها الشيء الذي بهذه الصفة هو مبحوث عنه. إنّ «افتراض» الكينونة إنّما له طابع إلماح[1] سابق إلى الكينونة، بحيث إنّه في تلك اللمحة يصبح الكائن المعطى مفصَّلاً في كينونته إلى حين. وإنّ هذا الإلماح الهادي إلى الكينونة إنّما يصدر من الفهم الوَسَطي للكينونة، الذي نحن فيه بعدُ دوماً متحرّكون، **والذي هو في النهاية ينتمي إلى قوام ماهية الدّازين ذاته.** وإنّ «افتراضاً» كهذا لا صلة له بوضع مبدأ غير مبرهن عليه، منه تُستخرَجُ بطريق الاستنباط سلسلة من القضايا. إنّه لا يمكن أن يكون في طرح السّؤال عن معنى الكينونة بعامّة «دورٌ في البرهان»، وذلك من قِبل أنّ الأمر لا يتعلّق بالإجابة عن السّؤال بتأسيس مستنتِجٍ، وإنّما بتسريح المدى الذي يستكشف عن الأساس. [أ]

ليس «دوراً في البرهان» ما يكمن في السّؤال عن معنى الكينونة، بل «مناسبة استرجاعية أو سابقة» لافتة للنّظر بين المسؤول عنه (الكينونة) والتَّسْآل من جهة ما هو ضرب من الكينونة خاصّ بكائن ما. إنّ التأثّر[2] الجوهريّ للتَّسْآل بمسؤوله إنّما ينتمي إلى المعنى الأخصّ لمسألة الكينونة. بيد أنّ ذلك يعني : أنّ للكائن الذي له طابع الدّازين صلةً ـ ربّما كانت مخصوصة ـ بمسألة الكينونة. ولكن ألم يكن بذلك قد أُثبِتَ بعدُ كائنٌ معيّن في أوّليّة كينونته وتُوُفِّرَ على الكائن النموذجيّ الذي ينبغي أن يعتمل بوصفه **المسؤول** أوّلاً الذي من شأن مسألة الكينونة؟ وبما ناقشناه إلى الآن لا أوّليّة الدّازين قد أُثبِتت، ولا وظيفته الممكنة أو اللازمة بوصفه الكائن الذي يُستجوَبُ أوّلاً قد حُسِمت. وعلى ذلك فإنّ شيئاً ما مثل أوّليّة الدّازين قد أخذ ينبئ عن نفسه. [ب]

---

(1) Hinblicknahme.

(2) Betroffenheit.

§ 3. في الأوّليّة الأُنطولوجيّة لمسألة الكينونة

إنّ تخصيص مسألة الكينونة، اهتداءً بالبِنية الصّوريّة للسّؤال بما هو كذلك، قد أوضح هذا السّؤال بوصفه سؤالاً متميّزاً، بحيث إنّ بلورته أو حتّى مُعالجته تستوجب جملة من الاعتبارات الأساسيّة. بيد أنّ رسم ملامح مسألة الكينونة لن يظهر إلى النور بشكل كامل إلاّ متى تمّ تحديدها كفايةً بالنظر إلى وظيفتها وغرضها ودواعيها.

وإلى الآن فإنّ ما دعا مرّةً إلى ضرورة معاودةٍ ما للسّؤال هو شرف منبته، على أنّ ما يدعو إليه قبل كلّ شيء **[9]** إنّما هو افتقاد إجابة معيّنة، بل انعدام طرح كافٍ للسّؤال بعامّة. وعلى ذلك يمكن أن تتوق نفس المرء إلى معرفة لأيّ غرض قد يجب أن يصلح هذا السّؤال. هل شأنه أن يبقى أو **هو** على وجه العموم لا يعدو أن يكون قضيّة تأمّل سابح في أعمّ العموميات - **أم هو في الوقت نفسه السّؤال الأكثر مبدئيّة وعينيّة؟**

إنّ الكينونة هي في كلّ مرّة كينونة كائن ما. وإنّ جُملة الكائنات يمكن أن تصبح بحسب جهاتها المختلفة حقلاً صالحاً لتسريح مجالات مادية[1] معيّنة وتحديدها. فهذه المجالات، مثل التاريخ والطبيعة والمكان والحياة والكيان[2] واللّغة وهلمّ جرّاً، إنّما تقبل من جهتها أن تكون، ضمن مباحث علميّة تخصّها، موضوعاتٍ للدراسة. وما يقوم به البحث العلميّ هو إحصاء المجالات المادية وتثبيتها لأوّل مرّة على نحو ساذج وخام. إنّ بلورة المجال في بناه الأساسيّة إنّما تكون بوجه ما قد أُنجِزت بعدُ بواسطة التجربة قبل - العلميّة وتفسير منطقة الكينونة، التي ضمنها يُحدّدُ المجال ذاته. إنّ «التصوّرات الأساسيّة» المتولّدة تولّداً كهذا إنّما تبقى بادئ الأمر الخيوط الهادية إلى الفتح العينيّ للمجال أوّل مرّة. وحتى لو أنّ ثقل البحث يكمن دوماً بادئ ذي بدء في هذا الطابع الوضعيّ، فإنّ تقدّمه الأصيل لا يتمّ في تجميع النتائج وضمّها في «الكراريس»، بقدر ما هو في ما ينبجس عن هذه المعرفة المتزايدة بالموضوعات وعلى الأغلب في ردّ فعل عليها، من تسآل عن الهيئات الأساسيّة للمجال المعني في كلّ مرّة.

---

(1) Sachgebiet. أيّ مجال مادي خاص بكائن معيّن.

(2) Dasein.

إذْ تقوم «الحركة» الأصيلة للعلوم على مراجعة المفاهيم الأساسيّة[1]، مراجعة تكون جذرية بهذا القدر أو ذاك وغير[2] شفّافة لها هي ذاتها. فإنّ مستوى علم ما يتعيّن بمدى **قدرتـــه** على احتمال أزمة في تصوّراته الأساسيّة. وإنّه ضمن هذا النحو من الأزمات المحايثة للعلوم إنّما تهتزّ العلاقة بين التسآل الذي يبحث بشكل وضعيّ والقضيّة ذاتها التي يسائلها. في كلّ مكان تستيقظ اليوم في مختلف القطاعات نزعات إلى وضع البحث على أسس جديدة.

وإنّ العلم الذي يظهر الأشدّ صرامةً والأثبت بنية، نعني **الرياضيات،** إنّما بات في «أزمة ـ أسس»[3]. وإنّ النزاع ما بين الصورانيّة والحدسانيّة يتعلّق بالظّفر بنمط الولوج الأوّليّ إلى ما يجب أن يكون موضوع هذا العلم وبالتأمين عليه.فإنّ نظريّة النسبيّة في **الفيزياء** تنبع من النزعة إلى الكشف عن الاتّساق الخاص بالطبيعة ذاتها، كما هو قائم «في ذاته». ومن حيث هي نظريّة في شروط الولوج إلى الطبيعة ذاتها هي تحاول، من خلال تعيين كلّ النّسبيات **[10]** ، أن تحفظ ما لا يتغيّر في قوانين الحركة فتضع نفسها بذلك أمام السّؤال عن بنية المجال المعطى لها سلفاً، أمام مشكلة المادّة. وفي البيولوجيا تنبعث النزعة إلى معاودة السّؤال عن تعيّنات العضويّة والحياة التي توفّرها الآليّة والحيويّة، وإلى تعيين ضرب الكينونة الذي من شأن الحيّ بما هو كذلك تعييناً جديداً. أمّا في علوم الروح التاريخيّة فقد قوي

(1) وهو ما صرنا نعبّر عنها اليوم بعبارة توماس كون «تغيير البراديغم».

(2) حرف النفي «nicht» لم يكن موجوداً في النشرات الأولى. مثلاً: لا نعثر عليه في النشرة السابعة التي اعتُمدت في الترجمة الإنكليزية الأولى (1962 : 29) ولا النشرة العاشرة التي اعتمد عليها مارتينو (1985 : 31)؛ لكنّها مثبتة في نشرة ج 2 من «الطبعة الكاملة» (1977 : 13) التي نقلها فيزان (1986 : 33).

(3) من الطريف أن يعتبر هيدغر أنّ ظاهرة «الأزمة في العلوم» هي أمارة على افتقادنا طرح السّؤال عن معنى الكينونة بشكل صريح ومناسب. إذ لا تعني «الأزمة» غير غياب إيضاح كاف للأسس الأنطولوجية للعلوم. والمطلوب هو القفز داخل حقل الكينونة حيث تتشكّل دلالة «الكائن» الذي جعله هذا العلم أو ذاك «موضوعاً» لدراسته. ولذلك لا يعني «أنطولوجي» هنا سوى هذا التفكير الذي يريد إيضاح منطقة الكينونة التي يصدر منها معنى الكائن الذي هو موضوع علم ما. ولأنّ «معنى الكينونة» غير موضّح، فإنّ «علم» الكائن لا يمكن أن يتفادى السقوط في أزمة حول أسسه. ومن ثمّ علينا الاعتراف بأوّلية مسألة الكينونة على معرفة الكائن.

الميل إلى الفعليّة التاريخيّة[1] نفسها عبر التراث وعرضه والتقليد الذي من شأنه : فصار على تاريخ الأدب أن يصبح تاريخًا للمشاكل. كذلك فإنّ **اللاهوت** إنّما يبحث عن تفسير لكينونة الإنسان إزاء الربّ يكون أرسخ أصلاً ومطبوعاً بمعنى العقيدة ذاتها ومستقرّاً داخله. لقد بدأ شيئاً فشيئاً يفهم من جديد رؤية لوثر بأنّ نسقه الدّوغمائيّ قائم على «أساس» لم يتولّد عن تَسْآل عقديّ منذ أوّل أمره وأنّ جهاز التصوّر الذي لديه ليس فقط غير كافٍ للإشكاليّة اللاهوتيّة بل هو يحجبها ويشوّهها.

إنّما المفاهيم الأساسيّة هي التعيّنات التي ضمنها يبلغ المجال المادي، الذي يوفّر قاعدةً لكلّ المواضيع التي يدرسها علم ما، إلى طور الفهم السابق والموجّه لكلّ بحث وضعيّ. وإنّ البرهنة الصحيحة عليها و«تأسيسها» لا تتلقّاهما هذه المفاهيم تبعاً لذلك إلاّ من فحص سابق ملائم للمجال المادي ذاته. بيد أنّه من حيث إنّ كلّ واحد من هذه المجالات مظفور به انطلاقاً من منطقة الكائن ذاته، فإنّ هذا النحو من البحث السابق والخالق للمفاهيم الأساسيّة[2] لا يعني شيئاً آخر سوى تفسير هذا الكائن من جهة الهيئة الأساسيّة لكينونته. وإنّ بحثاً كهذا ينبغي أن يسبق العلوم الوضعيّة؛ وإنّه على ذلك لـ**قادر** . فإنّ عمل أفلاطون وأرسطوطاليس هو خير دليل على ذلك. إنّ تأسيساً كهذا للعلوم إنّما يختلف اختلافاً جوهريّاً عن «المنطق» الذي يعرج من وراء، ويفحص عن حالة طارئة لعلم معيّن من جهة «منهجه». فإنّه منطق مُنتِجٌ في معنى أنّه ينبجس بوجه ما في مجال معيّن للكينونة[3]، يفتحه لأوّل مرّة ضمن هيئة الكينونة التي من شأنه ويجعل البنى المظفور بها التي للعلوم الوضعيّة متوفّراً عليها بوصفها توجيهات شفّافة للتسآل. من ذلك مثلاً أنّ ما هو أوّل من جهة الفلسفة ليس أن نضع نظريّة في تكوّن مفاهيم علم التاريخ، ولا أيضاً نظريّة المعرفة التاريخيّة، ولكن أيضاً ليس أن نضع نظريّة في التاريخ[4] بوصفه موضوع صناعة التأريخ[5]، وإنّما تأويل الكائن على نحو

(1) geschichtlich. علينا أن نأخذ العبارة في المعنى السائد، وليس «الوجوداني» الذي سيدخله هيدغر انطلاقاً من ص 19.

(2) Grundbegriffe schöpfende Forschung.

(3) Seinsgebiet.

(4) Geschichte.

(5) Historie.

أصيل وعلى نحو تاريخاني[1] في تاريخانيته[2]. لهذا فإنّ الثمرة الموجبة **لنقد العقل المحض** لدى كانط إنّما تكمن في الشروع في استخراج ما من شأنه أن ينتمي إلى طبيعة ما [11] بعامّة، وليس في «نظريّة» ما في المعرفة. وإنّ منطقه المتعالي هو منطق مادي[3] قبليّ يدرس مجال الكينونة الذي هو الطبيعة.

بيد أنّ تسآلاً كهذا ـ نعني الأنطولوجيا مأخوذة بالمعنى الأوسع ودونما استناد إلى توجّهات ونزعات أنطولوجيّة ـ إنّما لا يزال يحتاج هو نفسه إلى خيط هادٍ. أجل إنّ التسآل الأنطولوجيّ هو بالقياس على التسآل الأنطيقي[4] الذي من شأن العلوم الوضعيّة أكثر أصليّة. على أنّه قد يبقى هو ذاته ساذجاً وغير شفّاف متى ما عمدت مباحثه عن كينونة الكائن، إلى ترك معنى الكينونة عموماً بلا معالجة. وبالتحديد فإنّ المهمّة الأنطولوجيّة لجينالوجيا تدرس الطّرق المختلفة الممكنة للكينونة، دون أن تبنيها عن طريق الاستنباط، إنّما تحتاج إلى تفاهم أوّليّ عمّا «نقصده عندئذ على الحقيقة بعبارة "كينونة"».

بذلك لا تهدف مسألة الكينونة فقط إلى توفير شرط الإمكان القبليّ للعلوم التي تتفحّص كائناً بوصفه هذا الكائن أو ذاك والتي هي بذلك تتحرّك بعدُ دائماً ضمن فهم ما للكينونة، وإنّما هي تهدف إلى شرط إمكان الأنطولوجيات نفسها التي توجد قبل العلوم الأنطيقية وتؤسّس لها. **إنّ كلّ أنطولوجيا، وإنْ توفّرت على نسق من المقولات مهما كان ثريّاً وثابت الترابط، إنّما تبقى في أساسها عمياء وتبقى انحرافاً عن مقصدها الأخصّ، إذا هي لم توضِح قبلاً معنى الكينونة كفايةً ولم تتصوّر هذا الإيضاح بوصفه مهمّتها الأساسيّة.**

ومتى فُهِم جيّداً فإنّ البحث الأنطولوجيّ ذاته إنّما يعطي لمسألة الكينونة أوّليّتها الأنطولوجيّة، على نحو يتعدّى مجرّد إعادة التناول لتراث جليل واستنهاض مشكل ظلّ إلى الآن غير مكشوف عنه. على أنّ هذه الأوّليّة العلميّة ـ المادية ليست بالأوّليّة الوحيدة.

(1) geschichtlich.
(2) Geschichtlichkeit.
(3) Sachlogik.
(4) Ontisch.

§ 4. في الأوّليّة الأنطيقية لمسألة الكينونة

يمكن أنّ يُعيّن العلم عموماً بوصفه الكلّ الذي تؤلّفه رابطة تأسيسية بين قضايا صحيحة. هذا التعريف لا هو تامّ ولا هو يبلغ العلم في المعنى الذي من شأنه. إنّ العلوم من جهة ما هي سلوكات الإنسان هي لها ضرب الكينونة الذي لهذا الكائن (إنسان). وهذا الكائن نحن نحدّه اصطلاحاً بوصفه دازين. وليس البحث العلميّ بضرب الكينونة الممكن الوحيد ولا الأقرب لهذا الكائن. والدّازين نفسه يتميّز فوق ذلك عن أيّ كائن آخر. هذا التميّز **[12]** يجدر بنا بادئ ذي بدء أن نجعله منظوراً. فإنّ الإبانة عنه ينبغي أن تسبق[1] التحليلات اللاحقة التي ستقوم وحدها في حقيقة الأمر برفع النقاب عنه.

إنّ الدّازين هو كائن ليس فقط يعرض لنا من ضمن كائنات أخرى. بل هو على الأرجح متميّز من ناحية أنطيقية بأنّ الأمر عند هذا الكائن إنّما يتعلّق في كينونته **بـ**هذه الكينونة ذاتها. ومن ثمّ فإنّه يدخل في هيئة كينونة الدّازين أنّه في كينونته إنّما له علاقة كينونة بهذه الكينونة. يعني ذلك في المقابل: أنّ الدّازين يفهم نفسه من أيّ طريق وبأيّ عبارة اتّفق ضمن كينونته. إنّ هذا الكائن يختصّ بأنّه مع كينونته ومن خلالها تكون هذه الكينونة مفتوحة له هو ذاته. **إنّ فهم الكينونة هو ذاته تعيّنُ كينونة خاص بالدّازين.** وإنّ التميّز الأنطيقي للدّازين إنّما يكمن في أنّه **يكون** على نحو أنطولوجيّ[2]. [أ]

أن يكون ـ على ـ نحو ـ أنطولوجيّ[3] لا يعني بعدُ ههنا: أن يشكّل أنطولوجيا. وإذا كنّا من أجل ذلك نحتفظ بلفظة أنطولوجيا للتسآل النظريّ الصريح عن كينونة الكائن، فإنّ المقصود من أنّ الدّازين يكون ـ على ـ نحو ـ أنطولوجيّ، ينبغي أن يُخصّص بوصفه شيئاً سابقاً على الأنطولوجيّ. بيد أنّ ذلك لا يعني

(1) vorgreifen.

(2) «أن يكون على نحو أنطولوجي» ـ هذه «طريقة كينونة» خاصّة بكائن معيّن هو الدّازين، وهو يتميّز بهذا الأسلوب في الكينونة عن غيره. أن يكون «على نحو أنطولوجي» يعني أنّه يكون من خلال «السّؤال» عن معنى كينونته؛ ربّ سؤال هو نفسه دليل على أنّه «يملك» بعدُ فهماً ما لكينونته.

(3) ontologisch-sein.

ببساطة أنّه كائن ـ على ـ نحو ـ أنطيقي[1]، بل إنّه كائن على جهة فهم ما للكينونة.

[ب،ج] إنّ الكينونة ذاتها، التي إزاءها يمكن للدّازين أن يسلك بشكل أو بآخر ويسلك دوماً بأيّ وجه اتّفق، نحن نسمّيها **الوجود**[2]. ومن أجل أنّ تعيين ماهية هذا الكائن لا يمكن أن يتمّ بالإخبار عن مائيّة[3] مادية[4]، وأنّ ماهيّته إنّما تكمن على الأرجح في أنّ عليه في كلّ مرّة أن يكون كينونته بوصفها الكينونة التي تخصّه، فإنّ لفظة دازين هي التي اختيرت بوصفها عبارة كينونة محضة من أجل تخصيص هذا الكائن.

يفهم الدّازين ذاته على الدوام انطلاقاً من وجوده، من إمكان ذاته، أنْ يكون ذاته أو لا يكون ذاته. وهذه الإمكانات إمّا أنّ الدّازين قد اختارها بنفسه، وإمّا أنه قد وقع فيها وإمّا أنّه قد نشأ بعدُ عليها منذ أوّل أمره. إنّ الوجود أكان اغتناماً[5] أم تفويتاً[6] هو لا يُحسَم في كلّ مرّة إلاّ من قِبل الدّازين نفسه. إذ لا تُصفّى مسألة الوجود على الدوام إلاّ بواسطة فعل الوجود[7] ذاته. ونحن نسمّي فهمه لذاته الذي يهتدي به **عندئذٍ** الفهم **الوجودي**[8]. إنّ مسألة الوجود هي «شأن» أنطيقي للدّازين. فلا يحتاج بذلك إلى الشفافيّة النظريّة التي من شأن البنية الأُنطولوجيّة للوجود. أمّا [د] السّؤال عن هذه البنية فإنّما يقصد إلى إيضاح ما به يتقوّم الوجود. ونحن نطلق على

---

(1) ontisch-seiend.

(2) *Existenz*. علينا منذ الآن أن نرى الفرق بين «Dasein» (كينونة الهُناك) و«Existenz» (الوجود) : فالدّازين هو «**كائن**» يتميّز بطريقة كينونة، تجعله يسأل عن معنى الكينونة؛ أمّا «الوجود» فهو نفسه «**طريقة كينونة**» هي تلك التي تجعل الدّازين يسأل عن معنى كينونته. فالدّازين هو كائن من شأنه أن «يكون» على طريقة الوجود؛ وبعبارة واحدة إنّ «الدّازين يوجد». ولذلك فالدّازين، مثله مثل الوجود، هو إشارة صورية إلى طريقة كينونة خاصّة بكائن مخصوص، فَهوَ تعيّن كينونة «بلا مضمون».

(3) Was.

(4) sachhaltig.

(5) Ergreifen.

(6) Versäumen.

(7) das Existieren.

(8) *existenziell.*

ترابط هذه البنى اسم **الوُجُودانية**[1]. فإنّ طابع الفهم الذي يميّز تحليليتها ليس وجودياً بل **وُجُودانيّ**[2]. وإنّ المهمّة المتعلّقة بتحليليّة وجودانية **[13]** للدّازين إنّما هي بالنّظر إلى إمكانها وضرورتها مرتسمَة سلفاً في الهيئة الأنطيقية للدّازين.

ولكن من حيث إنّ الوجود يُعيِّن الدّازين، فإنّ التحليليّة الأنطولوجيّة لهذا الكائن إنّما تحتاج بعدُ دوماً في كلّ مرّة إلى إلقاء لَمْحَةٍ سابقة على الوجودانية. على أنّنا نفهم هذه بوصفها هيئة كينونة الكائن الذي يوجد[3]. والحال أنّ في فكرة هيئة الكينونة التي بهذه الصفة إنّما تكمن بعدُ فكرةُ الكينونة بعامّة. وبذلك أيضاً فإنّ إمكانية إنجاز تحليليّة الدّازين إنّما تتوقّف على بلورة سابقة للسّؤال عن معنى الكينونة بعامّة.

إنّما العلوم طرائق كينونة خاصّة بالدّازين، بها يسلك أيضاً إزاء الكائن الذي ليس يحتاج هو ذاته لأنْ يكونه. والحال أنّ الدّازين إنّما شأنه من حيث الماهية: أن يكون في عالم ما. بذلك فإنّ فهم الكينونة الذي ينتمي للدازين يمسّ على نحو لا يقلّ أصليّة فهمَ شيء من قبيل «العالم» وفهمَ كينونة الكائن الذي هو مولوج إليه داخل العالم. إنّ الأنطولوجيات، التي تتّخذ الكائن الذي طابعُ كينونته ليس من جنس الدّازين، مبحثًا لها، هي تبعاً لذلك مؤسَّسة ومدفوع إليها ضمن البنية الأنطيقية للدّازين، التي تنطوي في ذاتها على تعيّن وجهٍ ما من الفهم للكينونة سابقٍ ـ على ـ ما ـ هو ـ أنطولوجيّ.

من هنا كان يجب البحث عن **الأنطولوجيا الأساسيّة**[4]، التي منها فحسب

(1) *Existenzialität.*

(2) *existenzial*. فالوجوداني لا يتعلّق بالوجود نفسه بل بالبنى التي يتأسّس عليها. والوجودانية هي الرابطة الهيكلية بين جملة البنى التي تؤسس وجودنا. وهو أمر بيّنه هيدغر من خلال التفريق السابق بين «أنطيقي» و«أنطولوجي» والتمييز الحالي بين «وجودي» و«وجوداني». ومن ثمّ فالأحوال «الوجودية» (مثلاً خوفنا في وضعية عينية ما خاصّة بالدّازين الذي هو نحن) هي دوماً أنطيقية؛ أمّا البنى «الوجودانية» (مثل الفهم أو القلق) فهي تتعلّق بطابع الكينونة التي تتأسّس عليها أحوالنا الوجودية والأنطيقية، ولذلك فما هو وجوداني هو من طبيعة أنطولوجية.

(3) das existiert.

(4) علينا أن نقبل هذا «الدور» التأويليّ: إنّ التحليلية الوجودانية تفترض سلفاً أن تسبقها =

يمكن أن تصدر كلّ الأخريات، في صلب **التحليليّة الوجودانية للدّازين.**

وتبعاً لذلك فإنّ الدّازين إنّما يملك أوّليّة متعدّدة على كلّ كائن آخر. فأمّا الأوّليّة الأولى فإنّها **أنطيقية**: هذا الكائن متعيّن ضمن كينونته بواسطة الوجود. وأمّا الأوّلية الثانية فإنّها **أنطولوجيّة**: إنّ الدّازين، على أساس تعيّن الوجود الذي من شأنه، هو في ذات نفسه «أنطولوجيّ». على أنّ من شأن الدّازين وذلك على نحو لا يقلّ أصليّة ـ وبمثابة مقوّم لفهم الوجود ـ أن يكون له: فهمٌ لكينونة كلّ كائن ليس من جنس الدّازين. ولهذا فإنّ للدّازين أوّليّةً ثالثة من جهة ما هو شرط إمكان أنطيقي ـ أنطولوجيّ لكلّ الأنطولوجيات. وهكذا فإنّ الدّازين قد أثبت نفسه بوصفه ما ينبغي أن يُساءل[1] على الصعيد الأنطولوجيّ، في المقام الأوّل وذلك قبل كلّ كائن آخر.

وعلى ذلك فإنّ التحليليّة الوجودانية إنّما هي من جهتها متجذّرة في آخر المطاف على نحو **وجودي**[2]، وذلك يعني على نحو **أنطيقي**. إنّه فقط عندما يؤخذ التسآلُ الفلسفيّ ـ الباحث[3] هو ذاته مأخذاً وجوديّاً بوصفه إمكان الكينونة الذي من شأن الدّازين الذي يوجد[4] في كلّ مرّة، إنّما تتوفّر إمكانيّة الكشف عن وجودانية الوجود ومن ثمّة إمكانيّة النهوض بإشكاليّة أنطولوجيّة عامة مؤسَّسة كفايةً**[14]**. بذلك فإن الأسبقية الأنطيقية لمسألة الكينونة قد أصبحت هي أيضاً بيّنة.

= بلورة معنى الكينونة ضمن أنطولوجيا أساسيّة؛ لكنّ الأنطولوجيا الأساسيّة يجب أن يُبحَث عنها على أرضية التحليلية الوجودانية للدّازين، الكائن الذي يتميز بالسّؤال عن معنى الكينونة. علينا أن نتدرّج في التأسيس على هذا المنوال: 1. أنطولوجيا أساسيّة (بلورة معنى الكينونة)؛ 2. تحليلية وجودانية (الكشف عن نمط كينونة الدّازين بما هو وجود)؛ 3 ـ الأنطولوجيا القطاعية (تعيين كينونة الكائن في منطقة كينونة معينة)؛ 4. علوم وضعية (سلوكات الدّازين العارف، اسكشاف قطاع معين من الكائن، تأسيس منهجي).

(1) das zu Befragende.

(2) existentiell. وليس existenziell، والأغلب، كما يوصي بذلك الباحثون، أنّ الأمر لا يعدو أن يكون خطأ مطبعياً، وليس اصطلاحاً. را:

- Rainer A. Bast/Heinrich P. Delfosse. *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers «Sein und Zeit». op. cit.*, p. 491-492.

(3) das philosophisch-forschende Fragen.

(4) existierend.

لقد تمّ التفطّن بعدُ على نحو مبكّر إلى الأوّليّة الأنطيقية ـ الأنطولوجيّة للدّازين، دون أن يخضع الدّازين ذاته بذلك في بنيته الأنطولوجيّة المخصوصة إلى التحديد أو حتّى أن يكون مشكلاً هادياً إلى ذلك: قال أرسطو η ψυχη τα οντα πως εστιν[1]. إنّ النّفس[2] (نفس الإنسان) بوجه ما هي الكائن؛ «النفس»، التي تؤلّف كينونة الإنسان، إنّما تكشف ضمن الطرق التي بها تكون، αίσθησις وνόησις، عن كلّ كائن بالنّظر إلى أنّه ـ كائن[3] وكيف ـ هو ـ كائن[4]، وذلك يعني دائماً أيضاً ضمن كينونته. إنّ هذه الجملة التي تردّنا إلى الأطروحة الأنطولوجيّة لدى بارمنيدس، كان توما الإكويني قد استأنفها من خلال تبيين مميّز. فضمن مهمّة استنباط «المتعاليات»[5]، أيّ طباع الكينونة، التي تخرج عن كلّ تعيّن ممكن للكائن من جهة الواقع أو الجنس، وعن كلّ modus specialis entis[6]، والتي تنتسب ضرورة لكلّ شي ما[7]، مهما كانت كينونته، إنّما يجب أيضاً أن يُدلّل على verum بوصفه transcendens من هذا القبيل. وذلك يحدث بالاعتماد على كائن، هو طبقاً لطريقة كينونته عينها من الصلاحية بحيث «يلتقي» بمعنى يتّفق مع كلّ كائن كيفما كان. وهذا الكائن المخصوص،
ens, quod natum est convenire cum omni ente[8]

(1) **في النفس**، Γ (المقالة الثالثة) 8، 431 ب 21، قارن نفسه، 5، 430 أ 14 وما بعدها. [المؤلّف]

(2) die Seele. «النفس» بالمعنى التقليدي، والأجدر أن نقول «النفس الناطقة»؛ إذ علينا التنبيه إلى أنّنا سوف نستعمل أيضاً لفظة «النفس» للإشارة إلى مصطلح هيدغري خاص هو «das Selbst»، وذلك في مواضع لاحقة.

(3) Daß-. القصد هو «Daß-sein» أيّ معنى «إنّ شيئاً ما كائن». وهو معنى «الأنّية» كما استعملها الكِنْدي والفارابي.

(4) So-sein.

(5) Transzendentien.

(6) «ضرب خاصّ بالكائن».

(7) Etwas.

(8) «الكائن الذي طبيعتُه أن يتّفق مع كلّ كائن».

هو النفس (anima)[1]. إنّ أوّليّة «الدّازين»[2] على كلّ كائن آخر، التي تبرز ههنا على الرّغم من كونها لم توضّح على الصعيد الأنطولوجيّ، ليس لها كما هو بادٍ للعيان أيّ قاسم مشترك مع تذويت رديء[3] لجملة الكائن. -

تجد الإبانة على التميّز الأنطيقي ـ الأنطولوجيّ لمسألة الكينونة أساسها في الإشارة المؤقّتة إلى الأوّليّة الأنطيقية ـ الأنطولوجيّة للدّازين. على أنّ تحليل بنية مسألة الكينونة بما هي كذلك (2§) قد اصطدم بوظيفة مخصوصة لهذا الكائن داخل طرح الإشكال ذاته. إنّ الدّازين إنّما ينكشف بذلك بوصفه الكائن الذي ينبغي من قبلُ الاشتغال عليه من ناحية أنطولوجيّة كفايةً، إذا كان يجب للتّسآل أن يصير شفّافاً. على أنّه قد تبيّن الآن أنّ التحليليّة الأنطولوجيّة للدّازين بعامّة هي التي تشكّل الأنطولوجيا الأساسيّة، وأنّ الدّازين يقوم بالتالي مقام الكائن الذي ينبغي من حيث المبدأ وفي المقام الأوّل أن **يُساءل** عن كينونته.

[15] وحين يصير تأويلُ معنى الكينونة مهمّةً برأسها، فإنّ الدّازين لن يكون الكائن الذي ينبغي أن يُساءل أوّلاً فحسب، بل يكون فوق ذلك الكائن الذي يسلك بعدُ أبداً ضمن كينونته إزاء **الذي** عنه يُسأل في هذا السّؤال. لكنّ مسألة الكينونة ليست بذلك شيئاً آخر سوى تجذير نزعةِ كينونة اختُصَّ بها الدّازين ذاته من حيث ماهيّته، نعني فهم الكينونة قبل ـ الأنطولوجيّ.

(1) **مسائل في الحقيقة**، مسألة 1، أ، 1ج، قارن بما تمّ من «استنباطٍ» للمتعاليات أكثر صرامة في شطر منه ومباين للتمشّي الذي ذكرناه، ضمن مقالة «في طبيعة الجنس». [المؤلّف]

(2) ترجمة فيزان (1986: 39) لا تثبت الظّفرين.

(3) Subjektivierung.

الفصل الثاني

في المهمّة المزدوجة المتعلّقة ببلورة مسألة الكينونة وفي منهج البحث وخطّته

§ 5. في التحليليّة الأنطولوجيّة للدّازين بما هي كشف الأفق من أجل تأويل لمعنى الكينونة بعامّة

عند تمييز المهامّ التي تثوي ضمن «طرح» مسألة الكينونة، تبيّن أنّه ثمّة حاجة ليس فقط إلى تثبيت **الـ**كائن الذي يجب أن يقوم مقام المسؤول بديّاً، بل إنّ الأمر يتطلّب أيضاً تملّكاً وتوكيداً صريحاً لوجه الولوج الوجيه إلى هذا الكائن. أمّا أيُّ كائن هو الكائن الذي من شأنه أن يضطلع بهذا الدّور المتميّز ضمن مسألة الكينونة، فذلك ما تمّ بيانه. ولكن كيف يجب أن يصبح هذا الكائن، هذا الدّازين، مولوجاً إليه وأن يُصوَّب نحوه، إذا جاز التعبير، في نطاق تفسير فاهِمٍ؟

يمكن أن تدفعنا الأوّليّة الأنطيقية ـ الأنطولوجيّة للدّازين، المنبَّه عليها، إلى الظنّ بأنّ هذا الكائن إنّما كان ينبغي أيضاً أن يكون معطى أنطيقياً وأنطولوجيّاً في المقام الأوّل، ليس فقط في معنى قابلية الإمساك[1] «المباشرة» بالكائن ذاته، وإنّما أيضاً بالنّظر كذلك إلى الطابع المعطى[2] «المباشر» لوجه كينونته. من الأكيد أنّ الدّازين هو على المستوى الأنطيقي ليس قريباً أو حتّى الأقرب فحسب ـ بل نحن أنفسنا **نكونه** أبداً. وعلى ذلك أو بسبب ذلك هو الأبعد على المستوى الأنطولوجيّ[3]. وبلا ريب فإنّ من شأن كينونته الأخصّ أن يكون لها فهمٌ عن ذلك وأن تستند أبداً بعدُ إلى تفسيريّة[4] معيّنة لكينونتها. غير أنّنا بذلك لم نقل البتّة إنّه قد يمكن لتفسير الكينونة قبل ـ الأنطولوجيّ الأقرب له الذي من شأنه، أنْ يؤخذ بوصفه خيطاً هادياً ملائماً، حتى وإنْ كان ينبغي لهذا الفهم للكينونة أن يصدر عن

---

(1) Greifbarkeit.

(2) Vorgegebenheit.

(3) ورد في الفقرة الأولى من تصدير كتاب **جينالوجيا الأخلاق** معنى شبيه بهذا، حيث ينبّه نيتشه على أنّنا نحن العارفين لا نعرف أنفسنا، إذ إنّنا لم نبحث قط عن أنفسنا، وهكذا فإنّ «كلّ واحد منّا هو الأبعد عن نفسه (Jeder ist sich selbst der Fernste)».

(4) Ausgelegtheit.

تدبّر[1] أنطولوجيّ موضوعاتي للقوام الأخصّ للكينونة. إنّ للدّازين على الأرجح، وذلك طبقاً لطريقة كينونة اختُصَّ بها، نزعةً إلى أنْ يفهمَ كينونته الخاصّة انطلاقاً من الكائن، الذي إزاءه يسلك من تلقاء ماهيّته على نحو مستمرّ ومباشر، انطلاقاً من «العالم». إنّه يكمن في الدّازين ذاته ومن ثمّة ضمن فهم الكينونة الذي يخصّه، [أ] [16] ما سوف نبيّنه بوصفه الانعكاس الأنطولوجيّ لفهم العالم على تفسير الدّازين.

بذلك فإنّ الأوّليّة الأنطيقية ـ الأنطولوجيّة للدّازين هي العلّة في أنّ هيئة الكينونة المخصوصة التي من شأنه ـ متى فُهِمت في معنى البنية «المقوليّة» التي تخصّه ـ إنّما تظلّ عن الدّازين محجوبة. إنّ الدّازين هو «الأقرب» على الصعيد الأنطيقي، و«الأبعد» على الصعيد الأنطولوجيّ، لكنّه على الصعيد قبل ـ الأنطولوجيّ ليس على ذلك بغريب.

ما تبيّن بذلك مؤقّتاً هو فقط أنّ تأويلاً ما لهذا الكائن إنّما يقف أمام صعوبات مخصوصة، تجد أساسها في طريقة كينونة الموضوع المدروس والسُّلوك الدّارس نفسه، وليس في أيّ نحو من النقص في جهاز ملكة المعرفة الذي من شأننا أو في نقص في جهاز التصوّر المناسب، يسهل في الظّاهر سدّه.

ولكن من أجل أنّ الدّازين قد اختُصَّ ليس فقط بفهم الكينونة، وإنّما بأنّ هذا يتشكّل أو يتلاشى مع طريقة كينونة الدّازين ذاته في كلّ مرّة، فإنّه يمكن التوفّر على تفسيريّة هي من الثراء بمكان. لقد تعقّب علم النفس الفلسفيّ والأنثروبولوجيا والإتيقا و«السياسة» والشعر والبيوغرافيا وكتابة التاريخ سلوكات الدّازين وملكاته وقواه وإمكاناته ومصائره كلٌّ بطرقٍ متباينة وبمقدار متفاوت. ولكن يبقى السّؤال ما إذا كانت هذه التفاسير قد أُنجزت من ناحية وجودانية[2] على نحو أصليّ، مثلما كانت من ناحية وجودية[3] أصلية على الأرجح. إنّ كليهما لا يحتاج ضرورة إلى أن يلازم الآخر، ولا إلى أن يستبعده أيضاً. فالتفسير الوجودي يمكن أن يستوجب التحليليّة الوجودانية، هذا متى كانت المعرفة الفلسفيّة متصوَّرة في إمكانها ووجوبها. إنّه فقط عندما تكون البنى الأساسيّة للدّازين معتمَلة كفاية ضمن توجّه

(1) Besinnung.
(2) existenzial.
(3) existenziell.

صريح نحو مشكل الكينونة، إنّما ينال ما ظُفِر به إلى الآن من تفسير للدّازين تبريره الوُجُوداني.

بذلك ينبغي لأيّ تحليليّة للدّازين أن تبقى الهمّ[1] الأوّل في السّؤال عن الكينونة. غير أنّ مشكل الظّفر بنمط الولوج الهادي إلى الدّازين وتأمينه إنّما صار عندئذ ملحّاً حقّاً لأوّل مرّة. وبعبارة سالبة : إنّه لا يحق لأيّة فكرة كانت عن الكينونة والفعليّة، مهما كانت «مفهومة بنفسها»، أن تُطبَّقُ على هذا الكائن على نحو بنائيّ ـ دوغمائيّ، وليس يحقّ لأيّ «مقولات» مرتسَمة انطلاقاً من فكرة كهذه أن تُفرَض فرضاً أنطولوجيّاً على الدّازين من غير تمحيص. إنّ نمط الولوج ونمط التفسير ينبغي على الأرجح أنْ يُتخيَّرَا على نحو يمكّن هذا الكائن أن ينكشف في ذات نفسه من ذات نفسه. وعلى الحقيقة فإنّه يجب عليهما أن يكشفا عن هذا الكائن ضمن الكيفيّة التي بها يكون **أوّل الأمر**[2] **وعلى الأغلب**[3]، ضمن **اليومية** الوسطية التي من شأنه. وفي هذه **[17]** يجب ألاّ يُرفَع النقاب عمّا نشاء أو عمّا اتّفق وإنّما عن البنى الجوهريّة، التي تصمد في كلّ نمط من كينونة الدّازين الواقعاني[4]، بوصفها معيِّنةً للكينونة. فإنّه بالنظر إلى الهيئة الأساسيّة ليوميّة الدّازين إنّما يتأتّى الاستخراج التمهيدي لكينونة هذا الكائن.

ومتى ما كانت مفهومة بهذا الشكل فإنّ تحليلية الدّازين إنّما تبقى متوجّهة كليّاً نحو المهمّة الهادية إلى بلورة مسألة الكينونة. وإنّما بذلك تتعيّن حدودها. فإنّه لا يمكن أن يكون مُرادُها أن تمنحنا أنطولوجيّة تامّة عن الدّازين، هي على ذلك ينبغي أن تُشيَّد[5]، إذا ما كان يجب أن يقوم شيء ما مثل الأنثروبولوجيا «الفلسفيّة» على قاعدة فلسفيّة كافية. فبالنّظر إلى غرض هذه الأنثروبولوجيا الممكنة، ومن ثمة إلى تأسيسها الأنطولوجيّ، لا يقدّم التأويل التالي سوى بعض من «المقاطع»، هي على ذلك ليست خلواً ممّا هو جوهريّ. لكنّ تحليل الدّازين ليس فقط هو غير تامّ

(1) das Anliegen.

(2) *zunächst.*

(3) *zumeist.*

(4) faktisch.

(5) ausgebaut.

بل هو في أوّل أمره **مؤقّت** أيضاً. إنّه لا يُبرِز أوّلاً سوى كينونة الكائن من دون تأويل لمعناها. وإنّ تحرير الأفق من أجل تفسير الكينونة الأكثر أصليّة هو ما يجب عليه على الأرجح أن يمهّد إليه السبيل. ومتى ظُفر بذلك، فقد استوجبت تحليليّة الدّازين التمهيديّة[1] معاودتها على الأرضيّة الأنطولوجيّة العليا والأصيلة.

أمّا ما سيُكشف عنه بوصفه معنى كينونة الكائن الذي نسمّيه الدّازين، فهو **الزمانيّة**[2]. وهذه الإشارة ينبغي أن يُتحقّق منها من طريق معاودة تأويل بنى الدّازين، التي تكون قد وُضِّحت مؤقّتاً في وقت سابق، بوصفها ضروباً من الزمانيّة. بيد أنّه مع هذا التفسير للدّازين بوصفه زمانيّة لم يقدَّم أيضاً بعدُ الجواب عن السّؤال الهادي، الذي يقصد إلى معنى الكينونة بعامّة. لكنّ الأرضيّة إلى الظّفر بهذا الجواب إنما تكون قد هُيِّئت. [أ]

تبيّن على سبيل الإشارة: أنّ الدّازين تنتمي له كينونة قبل ـ أُنطولوجية كهيئة أنطيقية. إنّ الدّازين **يكون** على نحو بحيث إنّه عليه وهو كائن أن يفهم شيئاً ما من قبيل الكينونة. وإنّه بتسجيل هذا الارتباط بات يجب أن يُبيَّن أنّ ما من جهته بعامّة يفهم الدّازين ضمناً شيئاً ما مثل الكينونة ويفسّره، إنّما هو **الزمان** (die Zeit). وهذا الأخير ينبغي أن يُحمَل إلى النور وبخاصّة أن يُتصوَّر باعتباره أفقَ كلّ فهم للكينونة وكلّ تفسير للكينونة. ومن أجل أن يُجعَل ذلك منظوراً، فإنّه يُحتاجُ إلى **تفسير أصليّ للزمان بوصفه أفقاً لفهم الكينونة انطلاقاً من الزمانيّة بوصفها كينونة الدّازين الفاهم للكينونة.** وفي جملة هذه المهمّة تكمن ههنا مدعاة في الوقت نفسه إلى أن نحدّ مفهوم الزمان المظفور به من هذه الطريق مقابل الفهم العاميّ للزمان[3]، الذي أصبح صريحاً في **[18]** تفسير للزمان، مثل الذي ترسّب في المفهوم التقليدي للزمان، الذي صمد منذ أرسطوطاليس إلى ما بعد

---

(1) وهو غرض الباب الأوّل من الكتاب حيث يتمّ تحليل تمهيديّ للدّازين (الفقرات 9-44) لا يطرح السّؤال عن معنى كينونة الدّازين، بل يكشف بناها فحسب.

(2) *Zeitlichkeit*. وهو غرض الباب الثاني حيث تتمّ معاودة معمّقة (الفقرات 45-83) للبنى التي سبق تحليلها، ولكن هذه المرّة من أجل استخراج «المعنى الزمانيّ» الذي لم نره فيها من قبل، ومن ثمّ بيان كيف أنّ كلّ بنى الدّازين هي ضروب من الزمانيّة.

(3) das vulgäre Zeitverständnis.

برغسون. عندئذ ينبغي أن نوضّح أنّ وكيف أنّ[1] مفهوم الزمان هذا وفهم الزمان العاميّ بعامّة إنّما هما صادران عن الزمانيّة. بذلك يُعاد إلى مفهوم الزمان العاميّ حقّه المستقلّ ـ وذلك على الضدّ من أطروحة برغسون التي معها يكون الزمان المقصود هو المكان.

إنّ «الزمان» يقوم منذ أمد طويل مقام مقياس أنطولوجيّ أو بالأحرى أنطيقي للتفريق الساذج بين المناطق المختلفة للكائن. فالمرء يضع حدّاً بين كائن «زمانيّ» (حوادث الطبيعة وأحداث التاريخ) وكائن «لازمانيّ» (العلاقات المكانيّة والعدديّة). وهو قد تعوّد من دهره أن يميّز المعنى «اللاّزمانيّ» للقضايا عن المجرى «الزمانيّ» لتلفّظ القضايا. فضلاً عن ذلك فقد وجد «هوّة» بين الكائن «الزمانيّ» وبين القديم الذي «فوق ـ الزمان» فحاول أن يمدّ فوقها جسراً. «زمانيّ» لا يعني ههنا في كلّ مرّة أكثر من كائن «في الزمان»، رُبّ تعيُّنٍ هو بلا ريب لا يزال أيضاً غامضاً بما فيه الكفاية. إنّ الأمر الواقع هو :أنّ الزمان، في معنى «الكينونة في الزمان»، إنّما يقوم مقام مقياس للفصل بين مناطق الكينونة. أمّا كيف أتى الزمان إلى هذه الوظيفة الأنطولوجيّة المخصوصة، أو حتّى بأيّ حقّ يقوم شيء ما مثل الزمان على وجه الخصوص وبالكلّية مقام مقياس كهذا، وعمّا إذا كانت أهمّيته الأنطولوجية الممكنة الأصيلة قد وجدت طريقها إلى العبارة ضمن هذا الاستعمال الأنطولوجيّ الساذج للزمان، فهو إلى الآن أمر لا مسؤول عنه ولا مبحوث فيه. إنّ الزمان، وبالتحديد في أفق الفهم العامي للزمان، إنّما وقع بمعنى ما «من نفسه» في هذه الوظيفة الأنطولوجيّة «المفهومة ـ من ـ نفسها» وبقي فيها إلى اليوم.

في مقابل ذلك وعلى أساس السّؤال المفصَّل عن معنى الكينونة، ينبغي أن نبيّن **أنّه وكيف أنّه إنّما في ظاهرة[2] الزمان المستبصَرة والمستوضَحة حقَّ قدرها، تتجذّر الإشكاليّة المركزيّة لكلّ أنطولوجيا.**

حين يجب أن تكون الكينونة متصوَّرة انطلاقاً من الزمان وتكون ضروب الكينونة ومشتقّاتها المختلفة مفهومةً بالفعل ضمن تغيّراتها واشتقاقاتها بالنّظر إلى

(1) هذه إشارة إلى المهمّة «الأنطولوجية» للكتاب.

(2) هذه إشارة إلى المهمّة «الفينومينولوجية» للكتاب.

الزمان، فإنّ الكينونة ذاتها ـ وليس نحواً من الكائن فقط بوصفه «في الزمان»، قد جُعِلت منظورة في طابعها «الزمانيّ». ولكن «زمانيّ» لم يعد يمكن عندئذ أن يعني فقط «كائن في الزمان». إنّ «اللاّزمانيّ»[1] و«ما ـ فوق ـ الزمانيّ»[2] إنّما هو أيضاً بالنظر إلى كينونته «زمانيّ». وليس ذلك مرّة أخرى على شاكلة سلب «زمانيّ» ما، من حيث هو كائن «في الزمان»، وإنّما في **[19]** معنى **موجب**، ينبغي لنا بلا ريب توضيحه. إنّه من أجل أنّ عبارة «زمانيّ»[3] قد التبست خلال الاستعمال قبل الفلسفيّ والفلسفيّ بالدّلالة المذكورة وأنّ العبارة مدعوّة في المباحث التالية إلى دلالة أخرى، فإنّا نسمّي تعيّن المعنى الأصليّ للكينونة وخواصّها وضروبها من جهة الزمان تعيّنها **الدهريّ**[4]. وإنّ المهمّة الأنطولوجيّة الأساسيّة لتأويل الكينونة بما هي كذلك إنّما تضمّن بذلك في ذاتها كشفًا عن **دهريّة الكينونة**[5]. فإنّما بعرض إشكاليّة الدهريّة تُعطى الإجابةُ العينيّة على السّؤال عن معنى الكينونة.

ومن أجل أنّ الكينونة لا تُدرَك أبداً إلاّ بالنظر إلى الزمان، فإنّ الإجابة عن مسألة الكينونة لا يمكن أن تتمثّل في قضيّة[6] معزولة وعمياء. وليست الإجابة متضمَّنة في ترديد ما تصرّح به على نحو قضويّ[7]، لاسيّما حين تُتناوَل، من حيث هي نتيجة معلّقة في غير شيء، كمجرّد تعرّف على «وجهة ـ نظر» قد تكون متنكّبة عن نمط المعالجة المعتمد إلى الآن. أمّا ما إذا كانت الإجابة «جديدة»،

---

(1) das Unzeitliche.

(2) das Überzeitliche.

(3) zeitlich.

(4) *temporal*. علينا أن ننظر بالتوازي الذي عقده هيدغر بين «زمانيّة الدّازين» و«دهرية الكينونة»: فإذا كانت بنى كينونة الدّازين زمانيّة، فإنّ بنى الكينونة ذاتها دهرية. لكنّ ذلك يعني أنّ زمانيّة الدّازين مؤسسة على دهرية الكينونة. وخطّ التحليل سيقود من تحليل بنى الدّازين حتى اكتشاف ظاهرة الزمانيّة، ومن ثمّ الولوج إلى ميدان دهرية الكينونة من خلال منعطف من دائرة الدّازين (الباب 2: الدّازين والزمانيّة) إلى دائرة الكينونة (الباب 3: الزمان والكينونة).

(5) Temporalität des Seins. إنّ الكشف عن دهرية الكينونة هو موضوع الباب الثالث (الزمان والكينونة) الذي لم يَرَ النور.

(6) Satz.

(7) satzmäßig.

فذلك أمر غير ذي أهمّية ويبقى أمراً سطحياً. فإنّ الموجب فيها إنّما يكمن في أن تكون **قديمة** بما فيه الكفاية بحيث تعلّمنا كيف تُتَصوَّر الإمكانات المهيّأة من قِبل «القدماء». فما تهبه الإجابة، تبعاً لمعناها الأخصّ، هو إشارة إلى البحث الأنطولوجيّ العينيّ بأنْ يبدأ داخل الأفق المكشوف عنه بالسّؤال الباحث ـ وهي لا تهب سوى هذا.

فإذا كانت الإجابة عن مسألة الكينونة قد صارت إشارة هادية للبحث، فذلك يكمن في أنّها لا تكون معطاة كفايةً إلاّ إذا استبصَرنا من طريقها نمط الكينونة الذي ميّز الأنطولوجيا السارية إلى الآن، ومصير تسآلها، وما اهتدت إليه وما امتنع دونها، من حيث إنّ ذلك هو الضرورة المناسبة للدّازين[1].

§ 6. في مهمّة تفكيك تاريخ الأنطولوجيا[2]

إنّ كلّ بحث ـ وبخاصّة البحث المتحرّك في دائرة المسألة المركزية للكينونة ـ إنّما هو إمكان أنطيقي للدّازين. هذا الذي تجد كينونتُه معناها في الزمانيّة. بيد أنّ هذه الزمانيّة هي في الوقت عينه شرط إمكان التاريخانيّة من جهةِ ما هي نمط زمانيّ خاص بكينونة الدّازين نفسه، بقطع النظّر عمّا إذا كان وكيفما كان «في الزمان» كائناً. إنّ تعيّن التاريخانيّة قائم قبلَ ما يسمّى بالتاريخ (الحدثان[3] التاريخاني للعالم) **[20]**. إنّما تعني التاريخانية هيئة الكينونة الخاصّة بـ«تأرّخ» الدّازين بما هو كذلك، الذي على أساسه يكون ممكناً بادئ ذي بدء شيء من قبيل «تاريخ ـ العالم» والانتماء التاريخاني إلى تاريخ ـ العالم. إنّ الدّازين يكون أبداً ضمن كينونته الواقعانية[4]، كما كان و«ماذا» كان بعدُ. وسواء أكان منطوقاً به

---

(1) daseinmäßig.

(2) تقدّم هذه الفقرة برنامج القسم الثاني من **الكينونة والزمان**، الذي لم يُنشر.

(3) das Geschehen. علينا أن نقرأ هذا اللفظ في صلته الاشتقاقية مع «die Geschichte» التاريخ، فالقصد إذن هو «الأروخ» أو «التأرّخ»، وليس مجرّد «الحدوث». فالتأرّخ هو نمط الحدوث الخاص بالبشر من حيث هم كائنات «تاريخانية».

(4) in seinem faktischen Sein. كينونته من حيث هي «واقعة» أصليّة غير مخيّر فيها.

أم لا، **فهو**[1] ماضيه. وليس ذلك على نحو بحيث إنّ ماضيه يندسّ بمعنى ما «وراء» ظهره وإنّه يملك الماضي كخاصيّة لا تزال قائمة، وفي بعض الأحايين تفعل فيه، فحسب. إنّ الدّازين إنّما «هو» ماضيه على طريقة **كينونته**، التي هي، بعبارة غليظة، «تتأرّخ»[2] في كلّ مرّة انطلاقاً من المستقبل الذي له. إذ الدّازين، ضمن طريقة الكينونة التي له في كلّ مرّة ومن ثمّة أيضاً بفضل فهم الكينونة الذي يخصّه، إنّما ينشأ ويترعرع في نطاق تفسيرٍ موروث للدّازين. وإنّه انطلاقاً من هذا التفسير هو يفهم نفسه أوّل الأمر وفي دائرة معيّنة دائماً. وهذا الفهم يفتح الإمكانات التي من شأن كينونته وينظّمها. إنّ ماضيه ـ وذلك يعني دوماً ماضي «جيله» ـ لا **يسير خلف** الدّازين، وإنّما يسبقه أبداً بعدُ سلفاً.

هذه التاريخانيّة التي هي بمنزلة العنصر الأصليّ[3] للدّازين يمكن أن تبقى عنده محجوبة. على أنّها يمكن أيضاً من طريق معيّنة أن يُكشف عنها وأن تعرف اعتناءً خاصًّا. فالدّازين يمكن أن يكشف عن تراث[4] ويحفظه ويقتفي أثره صراحةً. إذ الكشف عن تراث ما والإبانة عمّا «يورِث»[5] وكيف يورِث، قد يمكن الاضطلاع به كمهمّة قائمة بنفسها. وعندئذ يأخذ الدّازين نفسه على نمط الكينونة الخاص بالتسآل والبحث التاريخي[6]. لكنّ صناعة التأريخ[7] ـ وعلى وجه التحقيق التأريخيّة[8] ـ إنّما هي، من حيث هي طريقةُ كينونة الدّازين المُسائل، ليست ممكنة، إلاّ من أجل أنّه في أُسّ كينونته متعيّن بالتاريخانيّة. ومتى ظلّت هذه عند الدّازين محجوبة ولطالما ظلّت كذلك، فإنّ إمكانيّة التسآل والتكشيف التأريخيين عن التاريخ إنّما تكون أيضاً عنده ممتنعة. وإنّ انعدام فنّ التأريخ ليس

---

(1) *ist*. بمعنى هو «يكون» ماضيه كما يكون حاضره فالدّازين يكون أبداً «ما كان» من قبل كجزء لا يتجزّأ من ماهيّته.

(2) geschieht. أيّ تحتمل تاريخانيتها.

(3) elementar.

(4) Tradition.

(5) übergibt.

(6) historisch.

(7) Historie.

(8) Historizität.

حجّة **ضدّ** تاريخانيّة الدّازين، وإنما من جهة ما هو ضرب قاصر من هيئة الكينونة هذه، حجّةٌ في صالحها. فلا يمكن لعصر أن يكون لا تاريخيّاً[1] إلاّ من أجل أنّه «تاريخاني»[2].

ومن جهة أخرى، إذا اغتنم الدّازين الإمكانيةَ الكامنة فيه، ليس فقط كي يجعل وجوده شفّافاً، بل كي يسائل عن معنى الوجودانيّة ذاتها، وذلك يعني بادئ ذي بدء[3] عن معنى الكينونة بعامّة، وإذا ما فتح بصره ضمن هذا النحو من التسآل على التاريخانيّة الجوهريّة للدّازين، فإنّ ما يُتفطّنُ له على نحو لا مردّ له هو: أنّ التسآل عن الكينونة، الذي كُشف عنه بالنظر إلى ضرورته الأنطيقية ـ الأنطولوجيّة، إنّما هو ذاته مخصَّص بواسطة التاريخانيّة. بذلك ينبغي لبلورة مسألة الكينونة، أن تستمدّ من معنى الكينونة الأخصّ الذي من شأن التسآل **[21]** نفسه بوصفه تسآلاً تاريخانيّاً، الأمر الذي يرشدها إلى استقصاء تاريخها الخاصّ، وذلك يعني أن تصبح تأريخيّة، من أجل أن تدخل من خلال التملّك الموجب للماضي في حيازة تامّة للإمكانات الأخصّ للمسألة[4]. إنّ السّؤال عن معنى الكينونة إنّما هو، طبقاً لنمط التحقّق الذي من شأنه، وذلك يعني من حيث هو تفسير سابق للدّازين في زمانيّته وتاريخانيته، منقادٌ بذلك من ذات نفسه لأنْ يفهم ذاته بوصفه سؤالاً تأريخيّاً.

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ التأويل التمهيدي للبنى الأساسيّة للدّازين، وذلك بالنظر إلى نمط كينونته الأقرب والوسَطي الذي هو فيه بذلك أيضاً منذ أوّل أمره على نحو تاريخاني، سوف يوضح الأمر التالي: إنّ الدّازين لا يملك فحسب

---

(1) unhistorisch. وتحرير المعنى هو أنّه ما دام «فنّ التاريخ» أو «التأريخ» (Historie) ضرباً قاصراً أو ناقصاً من «التاريخ» (Geschichte)، أيّ من «تاريخانيّة الدّازين»، فإنّ أيّ عصر (أو شعب) ليس من شأنه أن يكون «لا تاريخيّاً» أو «يجهل صناعة التأريخ» (أيّ لا يختزل معنى كينونته في تواريخه وأيّامه) إلاّ من أجل أنّه «تاريخاني» (أيّ يكون تاريخه على نحو أصيل). والقصد هو التنبيه إلى مخاطر اختزال كينونة عصر أو شعب في مجرّد سردية تاريخية، قد لا يتحرر من سطوتها (ولا أصالتها) إلاّ من كان تاريخانياً حقّاً.

(2) geschichtlich.

(3) vorgängig.

(4) هذا هو الغرض الدقيق الذي يُشير إليه مصطلح «Destruktion»، وليس مجرّد «الهدم».

الاستعداد لأنْ ينحطّ[1] في عالمه الذي فيه يكون، وأنْ يفسّر نفسه انطلاقاً منه منعكساً عليه[2]، بل إنّ الدّازين ينحطّ أيضاً بذلك في تراثه المدرَك على نحو صريح بهذا القدر أو ذاك. إنّ هذا التراث يجرّده من قيادته الخاصّة لنفسه ومن السّؤال والاختيار. وذلك يصحّ أخيراً وليس آخراً[3] على الـفهم الذي هو متجذّر في الكينونة الأخصّ للدّازين وعلى إمكانية تشكّله، نعني على الفهم الأنطولوجيّ.

من شأن التراث، وهو يبسط سيادته، أن يجعل في أوّل الأمر وفي أغلب الأمر ما «يورِثه» أقلّ ما يكون في المتناول بحيث هو على الأرجح يحجبه. فهو يسلّم الموروث إلى البداهة ويقف دون الولوج إلى «المنابع» الأصليّة، التي منها نُهِلت المقولات والمفهومات التقليديّة على نحو أصيل في شطر منها. إنّ التراث قد يجعل حتى هذا المنشأ [4] بعامّة منسيّاً. فهو ينمّي عدم الحاجة حتّى إلى فهم مثل هذه العودة في ضرورتها الخاصّة. إنّ التراث يقتلع تاريخانيّةَ الدّازين إلى حدّ أنّه لا يتحرّك إلاّ ضمن الاهتمام بتعدّد أشكال الأصناف والتوجّهات وزوايا النظر الممكنة للتفلسف في أقصى الثقافات وأغربها، وبهذا الاهتمام يحاول أن يخفي أنّه بلا أرضيّة تخصّه. فنجم عن ذلك أنّ الدّازين على ما لديه من اهتمام تاريخيّ وما له من شغف بتأويل فيلولوجيّ «موضوعي»[5]، إنما لم يعد يفهم الشّروط الدنيا التي هي وحدها ما يجعل عودةً موجبة إلى الماضي في معنى التملّك المثمر أمراً ممكناً.

لقد تبيّن في المدخل (§1) أنّ السّؤال عن معنى الكينونة ليس فقط معلّقاً، وليس فقط مطروحاً على نحو غير كافٍ، بل إنّه رغم كلّ اهتمام بـ«الميتافيزيقا» هو قد سقط في النسيان. إنّ الأنطولوجيا اليونانيّة وتاريخها، التي تعيّن إلى اليوم جهاز التصوّر الخاص بالفلسفة عبر تفرّعات وانحرافات عدّة، لـهي الدليل على أنّ **[22]** الدّازين إنما يفهم ذاته والكينونة بعامّة انطلاقاً من «العالم» وأنّ الأنطولوجيا المنبثقة على هذا النحو، إنّما تنحطّ إلى تراث، وتقبل أن تردّى إلى البديهيات

---

(1) verfallen.

(2) reluzent. وكان هيدغر قد استعمل مصطلح «Reluzenz» منذ درس 1921/1922، واصفاً به «انعكاسية» الحياة على نفسها. را: ط.ك.، مج61، ص 120.

(3) nicht zuletzt.

(4) Herkunft.

(5) sachlich.

وإلى مجرّد مادّة للاشتغال عليها مجدّداً (كما عند هيغل). فهذه الأنطولوجيا اليونانية التي اقتُلعت جذورها قد صارت في العصر الوسيط بضاعة مذهبيّة جامدة. وإنّ منظومتها أبعد ما تكون عن تركيب مقاطع موروثة من أجل بناء ما. فضمن حدود الأخذ الدوغمائي بالتصوّرات اليونانية الأساسيّة للكينونة إنما لا يزال في هذه المنظومة كثير من العمل الدؤوب الذي لم يُنبش عنه بعدُ. ومن خلال بصمتها السكولائيّة تعْبُر الأنطولوجيا اليونانية، بالأساس عن طريق **الخصومات الميتافيزيقية**[1] لسواريز[2]، إلى «ميتافيزيقا» الحداثة وفلسفتها المتعالية وتعيّن أيضاً أسس «منطق» هيغل وأغراضه. وبقدر ما تقع تحت النظر، في مجرى هذا التاريخ، قطاعات مخصوصة ومعيّنة من الكينونة وتأخذ منذئذ في هدي الإشكاليّة من حيث منطلقاتها (ego cogito الدِّيكارتي، الذات[3]، الأنا، العقل، الروح، الشخص)، فإنّ هذه إنما تبقى، بموجب إغفال مسألة الكينونة الذي يتخلّلها، غير مساءل عنها من جهة كينونتها وبنية هذه الكينونة. بل على الأرجح إنّ الرصيد المقولي للأنطولوجيا التقليدية قد نُقل، مع صياغات شكلانية مناسبة وتحديدات محض سالبة، إلى هذا الكائن، أو إنّه قد تمّ الاستنجاد بالجدلية بهدف عقد تأويل أنطولوجيّ لجوهريّة الجوهر.

إذا كان ينبغي بالنسبة إلى مسألة الكينونة ذاتها أن يُظفر بالشفافية التي من شأن تاريخها الخاصّ، فإنّ ذلك يقتضي تلطيف التراث الذي تحجّر وفكّ الحجب التي تراكمت مع الزمن[4] بسببه. نحن نفهم هذه المهمّة بوصفها **تفكيكاً**[5]، يتمّ

(1) Disputationes metaphysicae.

(2) Suarez.

(3) Subjekt.

(4) gezeitigt.

(5) ينبّه هيدغر إلى أنّ كلّ تبيين فلسفيّ مهما كان جذرياً، إنّما تتخلّله «مفاهيم موروثة، وبالتالي آفاق ومنظورات موروثة أيضاً»، وبما أنّه ليس من المؤكّد أنّ هذه العناصر المتلقاة «صادرة بشكل أصليّ وأصيل من الميدان الأنطولوجيّ ومن قوام الكينونة التي تزعم أنّها تتصوّره»، فإنّ «من شأن التأويل المفهومي للكينونة وبناها، بمعنى للبناء الحصري للكينونة، أن تدخل فيه *Destruktion*، وذلك يعني التفكيك (Abbau) النقدي للمفاهيم الموروثة التي هي مستعملة بالضرورة لأوّل وهلة، باتّجاه المصادر، التي استُمدّت منها». راجع: درس صيف 1927، **الطبعة الكاملة**، مج 24، ص 31. ـ ويقول أيضاً سنة 1969: «. . . إنّ =

تحت هدي مسألة الكينونة، للرصيد الموروث من الأنطولوجيا القديمة وذلك بالاستناد إلى التجارب الأصليّة التي وقع الظّفر ضمنها بالتعيينات الأولى للكينونة، والتي ظلّت هادية منذئذ.

ليس لهذا الإثبات لمصدر المفاهيم الأنطولوجية الأساسيّة، من حيث هي عرض يفحص عن «شهادة ميلادها»، أيّ صلة بتنسيب سيّئ لوجهاتِ نظرٍ أنطولوجية. وبالمثل ليس للتفكيك المعنى **السالب** للتخلّص[1] من التراث الأنطولوجيّ. فهو يجب عليه، على العكس من ذلك، أن يسبر هذا التراث ضمن إمكاناته الموجبة، وذلك يعني دوماً، ضمن **حدوده**، التي تكون معطاة بشكل واقعاني مع طرح الإشكال في كلّ مرّة ومع التحديد المرسوم سلفاً من قِبل هذا الطرح للحقل الممكن للبحث. إنّ التفكيك لا يسلك إزاء الماضي سلوكاً سالباً، فإنّ نقده إنما يتوجّه إلى «اليوم»[2] **[23]** وإلى الطريقة السائدة في معالجة تاريخ الأنطولوجيا، أكان ذلك معتمَلاً عن طريق سرد الآراء أم تاريخ الروح أم تاريخ المسائل. على أنّ التفكيك لا يريد قبرَ الماضي في العدم، فإنّ له غرضاً **موجباً**[3]؛ إنّ وظيفته السالبة إنّما تظلّ ضمنية وغير مباشرة.

وفي إطار هذا المصنّف الذي جعل من البلورة الأساسيّة لمسألة الكينونة هدفاً له، لا يمكن لتفكيك تاريخ الكينونة، الذي ينتمي في ماهيّته إلى طرح الإشكال

= الاسم الخاص بالمنهج المتبع هو: *Destruktion* ـ وهو ما ينبغي أن نفهمه على وجه الدقّة بوصفه *de-struere*، *ab-bauen*، فكّك (dé-faire)، وليس دمّر.

ولكن ما هو الأمر الذي يُفكَّك؟ الجواب: ما يغطّي معنى الكينونة، البنى المتراكمة بعضها فوق بعض التي تحجب معنى الكينونة». را:

M. Heidegger, *Questions IV*. Séminaire du Thor 1969 (Paris: Gallimard, 1976), p. 271. - Cf. J. Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*. II (Paris: Galilée, 1987-2003), pp. 9-10.

(1) Abschüttelung.

(2) das «Heute».

(3) كان هيدغر قد نحت في وقت سابق (درس شتاء 1921/ 1922 عن أرسطو) مصطلح «Praestruktion» واصفاً به حركة «الحياة» الدؤوبة نحو «بناء» ذاتها. را: ط.ك.مج، 61، ص 120.

وليس بممكن سوى داخله، أن يُنجَز إلاّ في المحطّات الأساسيّة الحاسمة من هذا التاريخ.

وطبقاً للنزعة الموجبة للتفكيك فإنّ السّؤال الذي ينبغي أن يُطرَح أوّلَ الأمر هو: هل وإلى أيّ مدى كان تأويلُ الكينونة قد جُمِع، ضمن مجرى تاريخ الأنطولوجيا بعامة، مع ظاهرة الزمان جمعاً موضوعاتيّاً[1] وهل إشكاليّة الدهرية اللازمة لذلك قد فُصِّلت أو كان يمكن أن تُفصَّل على نحو أساسيّ. إنّ الأوّل والوحيد الذي تحرّك خطوة في طريق البحث باتّجاه بُعد الدهرية،أو هو بوجه آخر ترك نفسه يندفع إلى هناك تحت وطأة الظواهر نفسها، إنّما هو كانط. وإنّه فقط حين تُثبَّتُ أركان إشكاليّة الدهرية، إنّما يمكن أن نُفلح في انتزاع النور من ظلمة مذهب التخطيطية. بيد أنّه قد ينكشف أيضاً من هذه الطريق **لِمَ** ينبغي أن يبقى هذا الميدان بالنسبة إلى كانط موصداً في أبعاده الأصيلة ووظيفته الأنطولوجية الرئيسة. ويعلم كانط نفسه بذلك أنّه قد غامر في ميدان مِظلام: «إنّ هذه التخطيطية التي من شأن ذهننا، بالنظر إلى الظواهر وإلى مجرّد صورتها، إنّما هي فنّ خفيّ في أعماق النفس الإنسانية، سوف يكون من الصعب علينا في كلّ وقت أن ننتزع من الطبيعة الكيفيةَ الحقّةَ لاعتماله وأن نطرحها أمام أعيننا بلا حجاب»[2]. إنّ ما عنه ههنا يتراجع كانط بمعنى ما، إنّما ينبغي أن يُحمَل إلى وضح النور على نحو موضوعاتي وأساسيّ، إذا كان يجب أن يكون لعبارة «الكينونة» من معنى قابل للإثبات. وفي النهاية فإنّ الظواهر التي ستُوضَّح ضمن التحليل التالي تحت عنوان «الدهرية» إنّما هي تحديداً أحكام «العقل المشترك» **الأكثر خفاءً**[3]، تلك التي عيّن كانط تحليليّتها بوصفها «شأن الفلاسفة».

وتبعاً لمهمّة التفكيك تحت هدي إشكاليّة الدهرية، يحاول المصنّف التالي أن يتأوّل فصل التخطيطية ومن ثمّ مذهب كانط في **[24]** الزمان. فيُبيّن في الآن نفسه لِمَ كان ينبغي أن يبقى ممتنعاً على كانط أن يرى إشكاليّة الدهرية. إنّ أمراً مضاعفاً قد منع هذه الرؤية: من جهة، التفويت في مسألة الكينونة بعامة وفي صلة بذلك

---

(1) thematisch.

(2) **نقد العقل المحض**، ط2، ص 180 وما بعدها. [المؤلّف]

(3) *geheimsten.*

افتقاده أنطولوجيا تتّخذ الدّازين موضوعاً، ومتى تكلّمنا على نحو كانطي، إلى تحليلية أنطولوجية سابقة لذاتيّة الذات. وبدلاً من ذلك، فإنّ كانط، مع كلّ ما أجرى من تحسينات جوهريّة، هو قد اعتنق موقف ديكارت على نحو دوغمائي. لذلك يبقى تحليله للزمان، على الرغم من جلبه هذه الظاهرة إلى داخل الذات، متوجّهاً نحو الفهم العامي والتقليدي للزمان، وهو ما منع كانط آخر المطاف من بلورة «تعيين متعالٍ للزمان» ضمن بنيته ووظيفته الخاصّة. وتبعاً لهذا التأثير المضاعف للتراث، يبقى **الاقتران** الحاسم بين **الزمان** وبين «**الأنا أفكّر**» متلفّعاً بظلمة مطبقة، ولم يصبح حتّى مشكلاً.

لكونه قد أخذ بالموقف الأنطولوجيّ الدِّيكارتي، قام كانط بتفويت جوهريّ: التفويت في أنطولوجية الدّازين. ربّ تفويت هو في معنى النزعة الأخصّ لديكارت أمرٌ حاسم. فقد زعم ديكارت أنّه من طريق الـ «cogito sum» إنّما يوفّر للفلسفة أرضية جديدةً وآمنة. بيد أنّ ما تركه عند هذا البدء «الجذري» غيرَ متعيّن هو جنس كينونة الـ res cogitans، وعلى نحو أدقّ **معنى كينونة** الـ «sum». إنّ الاشتغال على الأسس الأنطولوجية غير المنطوق بها التي من شأن الـ «cogito sum» هو ما يفي بمراد المحطة الثانية من طريق العودة المفكِّكة[1] إلى تاريخ الأنطولوجيا. وشأن التأويل أن يقدّم الحجّة على أنّ ديكارت ليس فقط كان ينبغي أن يفوّت في مسألة الكينونة بعامة، بل قد يبيّن أيضاً لِمَ ذهب إلى الرأي بأنّه مع التوفّر على «الكينونة اليقينية» المطلقة للـ cogito هو يكون مُعفى[2] من السّؤال عن معنى كينونة هذا الكائن.

على أنّ الأمر لدى ديكارت لا يبقى أبداً عند هذا التفويت وبالتالي عند عدم تعيّن أنطولوجيّ تامّ للـ res cogitans sive mens sive animus[3]. إنّ ديكارت إنّما

(1) destruierend.

(2) enthoben. علينا أن نقرأ هذا التخريج في ضوء ما جاء في الجملة الأولى من الكتاب، حيث إنّ «المرء سرعان ما يُعفي نفسه من مشاقّ إشعال γιγαντομαχία περὶ της ουσίας مرّة أخرى» (ص1). إنّ ديكارت هو من الذين قصدهم هيدغر بإعفاء النفس من إشعال «معركة عمالقة جديدة حول الكينونة».

(3) «الشيء المفكّر أو الذهن أو النفس». وهو تعبير أورده ديكارت في **التأمّل** الثاني، الفقرة 7.

ينهض بالاعتبارات الأساسيّة لـ«تأمّلات»ـه عن طريق إسقاط الأنطولوجيا الوسيطة على الكائن المشار إليه من قِبله بوصفه fundamentum inconcussum[1]. فقد عُيّنت res cogitans من جهة أنطولوجية بوصفها ens ومعنى كينونة ens إنّما حُدِّد بالنسبة إلى الأنطولوجيا الوسيطة من خلال فهم ens بوصفه ens creatum. والإله من جهة ما هو ens infinitum هو ens *increatum*. بيد أنّ المخلوقية[2] بالمعنى الأعمّ لمنتوجية شيء ما هي لحظة بنيويّة جوهريّة في مفهوم الكينونة لدى القدماء. إنّ البدء الجديد في ظاهره **[25]** لفعل التفلسف إنّما ينكشف كأنّه غرس لحكم مسبق مشؤوم، على أساسه غفل العصر اللاحق عن النهوض بتحليلية أنطولوجية موضوعاتية لـ«النفس البشرية»[3] وذلك على هدي مسألة الكينونة وفي الآن نفسه بوصفها مناظرة نقدية مع الأنطولوجيا القديمة التي وصلت إليها.

إنّ ديكارت «تابعٌ» للسكولائية الوسيطة وإنّه يستعمل اصطلاحها، ذلك ما يراه كلُّ عارف بالعصر الوسيط. بيد أنّه بهذا «الاكتشاف» لم يُظفر فلسفيّاً بأيّ شيء، وذلك طالما أنّه لا يزال غامضاً المدى الأساسيُّ للأثر الداخلي للأنطولوجيا الوسيطة على التعيين أو اللاّتعيين الأنطولوجيّ لـ res cogitans بالنسبة إلى العصر اللاحق. إذ لا يُقدَّر هذا المدى إلاّ متى وُضّح قبلاً معنى الأنطولوجيا القديمة وحدودها بالتوجّه نحو مسألة الكينونة. وبعبارة أخرى إنّ التفكيك إنّما يرى نفسه أمام مهمّة تأويل أرضيّة الأنطولوجيا القديمة في ضوء إشكاليّة الدهريّة. فيصبح بيّناً عندئذ أنّ التفسير القديم لكينونة الكائن موجَّه حسب «العالم» وبكلمة أخرى حسب «الطبيعة» بالمعنى الأوسع وأنّه بالفعل يكتسب فهم الكينونة انطلاقاً من «الزمان». وإنّ الوثيقة القصوى على ذلك ـ وإنْ كان ذلك **فحسب** ـ إنّما هي تعيين معنى الكينونة بوصفه παρουσία، وبكلمة أخرى οὐσία، وهو ما يعني من جهة

(1) «أساس لا يتزعزع». را: ديكارت، **التأمّل** الثاني، الفقرة 2.

(2) Geschaffenheit.

(3) das Gemüt. هذه هي العبارة الكانطية النموذجية للإشارة إلى «الذات» من جهة جملة ملكات المعرفة المتعدّدة التي تتوفر عليها. ـ لكنّ اللفظة تُشير في معناها المتداول إلى معاني «القلب» و«الوجدان» و«العاطفة» و«النفس» و«الفؤاد».. أيّ جماع النفس الإنسانية. وذلك هو مغزى وضعها بين الظّفرين لأنّ القصد ليس مجرّد «العقل» النظريّ، بل جملة الفؤاد الإنسانيّ.

أنطولوجيّة ـ دهريّة «الحضور»[1]. إنّ الكائن مدرَك ضمن كينونته بوصفه «حضوراً»، وذلك يعني أنّه مفهوم بالرجوع إلى ضرب معيّن من الزمان، هو «**الحاضر**»[2].

ينبغي لإشكاليّة الأنطولوجيا الإغريقيّة، مثل إشكاليّة كلّ أنطولوجيا، أن تأخذ خيطها الهادي من الدّازين ذاته. فالدّازين، أيّ كينونة الإنسان، أكان ذلك في «تعريفه» العامّي أم الفلسفيّ، مُحدّدٌ بوصفه ζῶον λόγον εχον، الحيّ الذي تتعيّن كينونته بالقدرة على الكلام. إنّ λεγειν (قا. §7، ب) هو الخيط الهادي للظّفر ببنى الكينونة التي من شأن الكائن الذي نصادفه في نطاق المخاطبة والمناقشة. ولهذا السبب تحوّلت الأنطولوجيا التي أخذت في التشكّل لدى أفلاطون إلى «جدلية». مع الاشتغال المطّرد على الخيط الأنطولوجيّ الهادي، بمعنى على «هرمينوطيقا الـ λόγος»، انبثقت إمكانية الظّفر الجذري أكثر فأكثر بمشكل الكينونة. إنّ «الجدلية»، التي كانت إحراجاً فلسفيّاً أصيلاً، قد أصبحت زائدة عن اللزوم. **لهذا السبب** لم يبقَ لأرسطو «أي تفهّم لها»، وذلك أنّه قد وضعها ورفعها على أرضية أرسخ جذراً. إنّ λεγειν ذاته، وبكلمة أخرى νοειν ـ مجرّد إدراك شيء ما قائم في محض قيمومته[3]، هذا الذي كان بارمنيدس قد **[26]** اتّخذه بعدُ شريطاً هادياً لتفسير الكينونة ـ إنّما يملك البنية الدهريّة للـ«استحضار» المحض لشيء ما. إنّ الكائن، الذي ينكشف فيه وله والذي هو مفهوم بوصفه الكائن الأصيل، إنّما يتلقّى تبعاً لذلك تفسيره بالرجوع إلى ـ ما هو حاضر في مواجهتنا[4]، بمعنى أنّه متصوَّر بوصفه حضوراً (ουσια).

---

(1) Anwesenheit.

(2) *Gegenwart*.

(3) Vorhandenheit.

(4) Gegen-wart. ـ قد نلاحظ هنا كيف أنّ هيدغر ينشّط ثلاثة معان في اللفظ الألماني: 1 ـ معنى «الحضور» وهو المعنى المتداول للفظ؛ 2 ـ معنى «الانتظار» وهو المعنى الخفي في البنية الأصليّة للفظة من فعل «warten» أيّ ترقّب وانتظر؛ 3 ـ ما تُشير إليه البادئة «-gegen»، حيث تدلّ هنا على ما هو أمامنا وقبالتنا وفي مواجهتنا. ـ وهذه أمور نبّهت عليها الترجمات الغربية. مثلاً حاولت الترجمة الإنكليزية (1962 : 48، هامش3 و387، هامش 1) تأمين معنى «الانتظار» (ص387–388)، ولكن دون أن تلتزم به دوماً (مثلاً ص48). ولئن كان مارتينو (1985 : 41 و237) قد انتبه إلى تعدّد المعنى في العبارة الألمانية، فهو لم ير معنى =

ورغم ذلك فإنّ هذا التفسير اليوناني للكينونة إنّما يتمّ دون أيّ علم صريح بالخيط الهادي العامل فيه، دون معرفة أو حتى فهم للوظيفة الأنطولوجية الأساسيّة للزمان، ودون إبصار بأساس إمكانية هذه الوظيفة. على الضدّ من ذلك: إنّ الزمان ذاته قد أُخذ بوصفه كائناً من بين كائنات أخرى، وتمّت محاولة إدراكه هو ذاته ضمن بنية كينونته انطلاقاً من أفق فهمٍ للكينونة موجَّهٍ ضمنًا وعلى نحو ساذج إليه.

لا يمكن، في نطاق البلورة الأساسيّة لمسألة الكينونة، التي تلي هذا، أن يتمّ الإخبار عن التأويل الدهريّ المفصَّل لأسس الأنطولوجيا القديمة ـ وقبل كلّ شيء عن طورها الأصفى والأعلى من الناحية العلمية لدى أرسطو ـ وبدلاً من ذلك هي تهب تفسيراً لمصنّف أرسطو[1] في الزمان، الذي يمكن اختياره باعتباره **مقياساً** لتمييز قاعدة العلم القديم للكينونة وحدوده.

إنّ المصنّف الأرسطي في الزمان هو التأويل الوحيد المستوفى لهذه الظاهرة، الذي وصل إلينا من الموروث. وهو قد عيّن من حيث الماهية كلّ تصوّر لاحق للزمان ـ بما في ذلك تصوّر برغسون ـ ومتى نظرنا انطلاقاً من تحليل المفهوم الأرسطي للزمان فإنّه يتوضّح على نحو ارتجاعي أنّ التصوّر الكانطي للزمان يتحرّك ضمن البنى التي استخرجها أرسطو، وذلك يعني أنّ التوجّه الأنطولوجيّ الأساسيّ لدى كانط ـ مع كلّ الفروق التي من شأن تسآل جديد ـ إنّما يبقى يونانياً.

إنّما مع القيام بتفكيك التراث الأنطولوجيّ فحسب تكتسب مسألةُ الكينونة عينيتها الحقة. إذ ضمنه هي تنتزع الدليل التام على أنّ السّؤال عن معنى الكينونة لا مندوحة عنه ومن ثمّ هي تقيم الحجّة على معنى الكلام عن «معاودة» ما لهذا السّؤال.

= الانتظار، بل معنى «الحضور لدى..» (...être présent à)؛ أمّا فيزان (1986: 399-400)، ورغم أنّه قد اكتفى هنا (ص52 من ترجمته) بتقطيع الكلمة الفرنسية «pré-sent» محاكاة لرسم الكلمة الألمانية (وهو ما فعله مارتينو أيضاً ص41 من ترجمته)، فهو الذي أفلح (ص399-400 من ترجمته) في تخريج إشارة هيدغر في «Gegen-wart» على أنّها تعني «ملاقاة الحاضر» (rencontre du présent). وهو الأقرب في رأينا.

(1) **الطبيعيات**، 10، 217، ب 29-14، 224، أ 17، [المؤلّف]

كلّ بحث في هذا الحقل، حيث «يكون نفسُ الأمر مغشياً في غور عميق»[1]، سوف يمسك عن كلّ إفراط في تقدير نتائجه. وذلك أنّ تسآلاً كهذا من شأنه أن يكلّف نفسه دوماً بإمكانية فتح أفق يكون أكثر أصليّة وأكثر كلّية، من طريقه قد يمكن أن يُستقى الجواب عن السّؤال: ماذا تعني «الكينونة»؟ **[27]**. ربّ إمكانات لن يتسنّى أن يُنظر فيها بجدّ وحصيلة موجبة إلاّ، متى تمّ استيقاظ السّؤال عن الكينونة مرّة أخرى وتمّ الظّفر بحقل مناظرات يمكن التحكّم فيها.

§ 7. المنهج الفينومينولوجي في البحث

يبدو مع التخصيص المؤقّت للموضوع الذي جعلناه غرض هذا البحث (كينونة الكائن، أو بعبارة أخرى معنى الكينونة بعامة) أنّ منهجه أيضاً قد رُسمت بعدُ ملامحه. فإنّ تمييز الكينونة عن الكائن وتفسير الكينونة ذاتها هي مهمّة الأنطولوجيا. وإنّما يبقى منهج الأنطولوجيا مُشكَلاً إلى أعلى حدّ، طالما أنّ المرء يريد بوجه ما أن يلتمس النصح من الأنطولوجيات الموروثة على نحو تاريخي[2] أو من محاولات من هذا القبيل. ولأنّ مصطلح الأنطولوجيا هو بالنسبة إلى هذا البحث مستعمَل في معنى واسع من ناحية صورية، فإنّ الطريق إلى إيضاح منهجه باتّباع تاريخه يمتنع من نفسه.

كذلك باستعمال مصطلح الأنطولوجيا نحن لا ندافع عن صناعة فلسفيّة بعينها، تقوم في تواشج مع بقية الصناعات. ليس المطلوب إطلاقاً الإيفاء بغرض صناعة مُعطاة سَلَفاً، بل على العكس من ذلك: إنّه انطلاقاً من ضرورات الأسئلة المحدّدة التي يفرضها الأمر المبحوث فيه[3] ومن نمط المعالجة الذي تستوجبه «الأمور نفسها»[4] إنّما يمكن لصناعة ما أن تتشكّل.

---

(1) كانط، **نقد العقل المحض**. الطبعة الثانية، ص 121. [المؤلّف]

(2) geschichtlich. لا يبدو أنّ هيدغر يستعمل هذا اللفظ في دلالته الوجودانية، بل في معناه السائد. ذلك ما جعل مارتينو (1985: 42) وفيزان (1986: 53) يتحاشيان المعنى الاصطلاحي الذي ضبطه هيدغر ويخرجان اللفظ في دلالته العادية. وهو ما أخذنا به لوجاهته. وهو ما تاهت عنه الترجمة الإنكليزية (1962: 49).

(3) aus den sachlichen Notwendigkeiten bestimmter Fragen.

(4) «Sachen selbst». ـ هذه إشارة إلى قولة شهيرة صاغها هوسرل في مقالة 1910-1911 ضمن مجلة «**لوغوس**» ذائعة الصيت: «ينبغي لنا أن نسائل الأمور نفسها =

بالسّؤال الهادي عن معنى الكينونة يقف البحث على المسألة الأساسيّة للفلسفة بعامة. وإنّ نمط معالجة هذه المسألة هو النمط **الفينومينولوجي**. بذلك لا يكرّس هذا المصنّف نفسه لا إلى «زاوية نظر»، ولا إلى «اتّجاه» ما، من قِبل أنّ الفينومينولوجيا ليست ولا يمكن أبداً أن تصير أيّاً منهما، وذلك طالما كانت تفهم نفسها. إنّ عبارة «فينومينولوجيا» تعني ابتداءً **مفهوماً منهجياً**. وهي لا تخصّص "ما"[1] المادية لموضوعات البحث الفلسفيّ، بل "**كَيفَ**"[2] التي من شأنها. فكلّما كان مفهومٌ منهجيٌّ ما أكثر أصالةً في فعل فعله، كان أكثر إحاطةً في تعيين الخطّ الأساسيّ الذي من شأن علم ما، وكلّما كان أكثر أصليّةً في التجذّر ضمن المناظرة مع الأشياء ذاتها، كان أوسع بعداً ممّا نسمّيه إجراءً تقنيّاً، وهو ما يوجد كمٌّ غفير منه حتى في الصناعات النظرية.

يعبّر عنوان «الفينومينولوجيا» عن قاعدة يمكن بذلك أن تُصاغ هكذا: «نحو الأمور نفسها»[3] ـ وذلك في مقابل كلّ [28] البناءات المعلّقة في الهواء، وكلّ الاكتشافات المجانية، وفي مقابل الأخذ بالمفهومات التي لم يُبرهَن عليها إلاّ ظاهراً، وفي مقابل الأسئلة المزيّفة التي تفرض نفسها ذات المرار من جيل إلى جيل بوصفها «مشاكل». بيد أنّ هذه القاعدة ـ قد يعترض المرء ـ إنّما هي مفهومة من نفسها وعلاوة على ذلك هي تعبير عن المبدأ الخاص بكلّ معرفة علمية. إنّ المرء لا يستبصر لِمَ يجب أن يُسجَّل هذا الأمر المفهوم بنفسه صراحةً عند تخصيص العنوان الذي من شأن بحث ما. فإنّ الأمر يتعلّق في الواقع بـ«أمر مفهوم بنفسه»[4]، نحن نريد أن نقرّب منهله إلينا، بقدر ما يكون ذلك مهمّاً

= (die Sachen selbst müssen wir fragen). لنعد نحو التجربة، نحو الحدس. .». را: *Logos*, I, 305, 340. ويبدو أنّ هيدغر قد أجرى بعض التعديل على العبارة حين حوّلها إلى شعار للفينومينولوجيا. راجع: درس صيف 1925، المجلد 20 من الطبعة الكاملة، §28، 103-110. وقد ورد تحت قلم ابن سينا ضمن «كتاب النفس» من **الشفاء**: «في اختلاف المذاهب في الرؤية وإبطال المذاهب الفاسدة **بحسب الأمور نفسها**» (عنوان الفصل الخامس من المقالة الثالثة).

(1) das Was.

(2) das Wie.

(3) «zu den Sachen selbst».

(4) Selbstverständlichkeit.

لإيضاح مسار هذا المصنّف. ونحن لن نعرض إلاّ السابق - إلى - التصوّر[1] من الفينومينولوجيا.

إنّ للعبارة قسمين: فينومان[2] ولوغوس؛ وكلّ منهما يتأتّى من ألفاظ يونانية: φαινόμενον وλόγος. ومتى أُخذ من خارج، يبدو عنوان الفينومينولوجيا مكوَّناً على منوال الثيولوجيا والبيولوجيا والسوسيولوجيا، وهي أسماء تُترجَم هكذا: علم الإله، علم الحياة، علم الاجتماع. فكانت الفينومينولوجيا تبعاً لذلك **علم الظواهر**. وإنّ السابق - إلى - التصوّر من الفينومينولوجيا إنّما شأنه أن يُبسَط للعيان متى خصّصنا ما هو مقصود بقسمَي العنوان، «فينومان» و«لوغوس»، ومتى حدّدنا معنى الاسم **الجامع** لهما. أمّا تاريخ اللفظ ذاته، الذي نشأ على الأرجح ضمن مدرسة وولف، فهو هنا عديم الدلالة.

أ - مفهوم الفينومان

إنّ العبارة اليونانية φαινόμενον، التي تعود إليها لفظةُ «فينومان»[3]، مشتقّة من الفعل φαίνεσθαι الذي يعني: انكشف؛ بذلك تدلّ φαινόμενον على: الذي ينكشف، المنكشِف، المتجلّي؛ φαίνεσθαι ذاته إنّما هو صيغة متوسّطة من φαίνω، حمل الشيء إلى وضح النهار، وضع الشيء في النور؛ وتنتمي φαίνω إلى الجذر -φα مثل φῶς، الضوء، النور، بمعنى ما ضمنه يمكن أن يصير شيءٌ ما جليّاً، قابلاً للإبصار في ذات نفسه. بذلك فما ينبغي أن **يُسجَّل** كدلالة لعبارة «**فينومان**» هو: **المنكشِف - في - ذات - نفسه**، المتجلّي. إنّ φαινόμενα، «الفينومينات»، هي بذلك جملة ما يقف في وضح النهار أو يمكن أن يُحمَل إلى النور، وهو ما مَاهَى الإغريقُ، في بعض الأحيان وبإطلاق، بينه وبين τα όντα (الكائن). والحال أنّه يمكن للكائن أن ينكشف من ذات نفسه على أوجه مختلفة بحسب نمط الولوج إليه في كلّ مرّة. بل توجد إمكانيةُ أن ينكشف الكائن بوصفه

(1) Vorbegriff. التصوّر الأوّلي أو الابتدائي أيّ ما يسبق إلى التصوّر من معنى الفينومينولوجيا، أو معنى الفينومينولوجيا قبل أيّ بناء نظري.

(2) Phänomen. ظاهرة.

(3) Phänomen.

ما **ليس** هو في ذات نفسه. وضمن هذا الانكشاف «يتراءى[1]» الكائن «كأنّه..» **[29]**. ربّ انكشاف نحن نسمّيه **الظهور**[2]. وهكذا أيضاً فإنّ لعبارة φαινόμενον، فينومان، في اليوناني دلالةَ: الذي يتراءى[3] كما لوْ، «المتشابه»[4]، «الظاهر»[5]؛ φαινόμενον αγαθόν إنّما يُقصَد به خير يتراءى وكأنّه ـ لكنّه ليس «بالفعل» كما يقدّم نفسه. ومن أجل فهم أوسع لمفهوم الفينومان يكمن كلُّ شيء في أن نرى كيف أنّ المسمّى في دلالتيْ φαινόμενον («فينومان» المنكشِف بنفسه و«فينومان» الظاهر) هو طبقاً لبنيته يتواشج بينهما. إنّه من جهة ما يدّعي شيءٌ ما بعامة طبقاً لمعناه أن ينكشف، بمعنى أن يكون فينومان، إنّما **يمكن** له أن ينكشف **بوصفه** شيئاً ما، هو **ليس** هو، و**يمكن** أن «يتراءى كما لو أنّ..». فضمن دلالة φαινόμενον («الظاهر») تكمن بعدُ الدلالةُ الأصليّة (فينومان: المتجلّي) متضمَّنة معها بوصفها مؤسِّسة للثانية. وإنّا ننسب عنوانَ «الفينومان» من جهة الاصطلاح إلى الدلالة الموجبة والأصليّة للـ φαινόμενον ونحن نميّز الفينومان عن الظاهر بوصفه التحوير السالب[6] للفينومان. ولكنّ ما يعبّر عنه المصطلحان **كلاهما** ليس له أبداً في بادئ الأمر أيُّ صلة مع ما يسمّى «مظهراً»[7] أو حتى «مجرّد مظهر»[8].

فمن هذه الجهة يكون الكلام عن «مظاهر مرضية». وإنّما المقصود هو حوادث للبدن، تنكشف و«تشير» في انكشافها من حيث هي هذه الحوادث المنكشفة إلى ما **لا** ينكشف هو ذاته. إنّ حصول حوادث كهذه وانكشافَها إنّما يصاحب قيامَ اضطرابات هي ذاتها لا تنكشف. بذلك فإنّ المظهر بما هو مظهر «عن شيءٍ ما» **لا** يعني: أنّ شيئاً قد انكشف بذاته، بل أن يُنبِئ شيءٌ ما، لا ينكشف، عن نفسه.

---

(1) aussehen .

(2) *Scheinen*.

(3) das Aussehende.

(4) das «Scheinbare».

(5) der Schein. الظاهر هو ما يظهر ولكن ليس كما هو في حقيقته.

(6) نلاحظ أنّ النصّ الذي نقله مارتينو (1985: 43) يثبت «primitiven» بدلاً من «privativen».

(7) Erscheinung. المظهر هو إشارة ظهور إلى «ما لا يظهر بنفسه». لذلك كلّ مظهر هو فينومان، أيّ نمط من الظهور، لكن ليس كلّ فينومان مظهراً.

(8) bloße Erscheinung.

[أ] عبْر شيء ما من شأنه أن ينكشف. إنّ التمظهر[1] هو ضرب من **اللاّ-انكشاف**[2]. بيد أنّه لا يحقّ أبداً أن تُلقى هذه الـ«لا»[3] في سلّة واحدة مع لا السالبة من حيث هي ما يعيّن بنية الظاهر. فما **لا** ينكشف على **الـ**شاكلة التي بها يظهر المتمظهِر[4]، لا يمكن له أيضاً أن يظهر[5] أبداً. إنّ كلّ الإشارات والتقديمات والأعراض والرموز إنّما لها البنية الأساسيّة الصّوريّة المذكورة للتمظهر، مع أنّها أيضاً مختلفة فيما بينها.

وبرغم أنّ «التمظهر» ليس ولا يكون أبداً انكشافاً في معنى الفينومان، فإنّ التمظهر هو على ذلك ليس ممكناً إلاّ **على أساس انكشاف** شيء ما. لكنّ هذا الانكشاف الذي يجعل معه التمظهر ممكناً ليس هو التمظهر ذاته. فإنّما التمظهر هو **الإنباء** - عن - النفس[6] عبْر شيء من شأنه أن ينكشف. فإذا قال قائل نحن نقصد بلفظة «مظهر» شيئاً ضمنه يتمظهر شيءٌ ما، دون أن يكون هو ذاته مظهراً، فإنّ مفهوم الفينومان لم يُحدَّد بذلك، بل هو **مفترَض - سلفاً**[7]، **[30]** على أنّه افتراض قد يبقى محجوباً، من أجل أنّه ضمن هذا التعيين للـ«مظهر» قد استُعمِلت عبارةُ «تمظهَر» في دلالة مزدوجة. إنّ ما ضمنه «يتمظهر» شيء ما، يُقصَد منه ما ضمنه يُنبِئُ شيء ما عن نفسه، وذلك يعني لا يكشف عن نفسه؛ وفي قولنا «دون أن يكون هو ذاته «مظهراً»»[8] يعني المظهر معنى **الانكشاف**[9]. لكنّ هذا الكشف عن النفس إنّما ينتمي من حيث الماهية إلى «الذي ضمنه»[10] يُنبِئُ شيءٌ ما عن نفسه. بذلك ليست الفينومينات مظاهر **أبداً**، لكنّ كلّ مظهر هو بالفينومينات رهينٌ[11]. فإذا حدّ المرءُ الفينومان بمساعدة مفهوم عن «المظهر» لا يزال علاوةً على ذلك

(1) Erscheinen.
(2) ein *Sich-nicht-zeigen*.
(3) Nicht.
(4) das Erscheinende.
(5) scheinen.
(6) das Sich-*melden*.
(7) *vorausgesetzt*.
(8) ohne selbst «Erscheinung» zu sein.
(9) das *Sichzeigen*.
(10) das Worin.
(11) angewiesen. هذا لفظ سوف يتحوّل إلى مصطلح وجوداني ص 87.

غير واضح، فإنّ كلّ شيء يكون قد وُضع رأساً على عقب، وإنّ «نقد» الفينومينولوجيا على هذه القاعدة هو بلا ريب مغامرة عجيبة.

إنّه يمكن لعبارة «المظهر» ذاتها أن تدلّ بدورها على شيء مزدوج: من جهة أُولى على **التمظهر**[1] في معنى الإنباء عن النفس من جهة ما هو لا-انكشاف وبالتالي من جهة أخرى على المُنبِئ ذاته ـ الذي في انكشافه يعلن شيئاً هو غير كاشف عن نفسه. وفي النهاية فإنّه يمكن للمرء أن يستعمل التمظهر بوصفه عنواناً على المعنى الأصيل للفينومان بما هو انكشاف. فإذا نعت المرء هذه الأوضاع[2] المختلفة الثلاثة بكونها «مظهراً»، فإنّ التحيّر لا بدّ منه.

لكنّه قد يصبح من حيث الماهية أكثر حدّة من جهة أنّ «المظهر» يمكن أن يأخذ أيضاً دلالةً أخرى[3]. فإذا أخذنا المُنبِئَ، الذي في انكشافه هو يعلن ما لا يتجلّى، بوصفه ما يبرز ممّا لا يتجلّى هو ذاته، ويشعّ من هذا الأخير، على نحو بحيث أنّ ما لا يتجلّى يكون مفكَّراً فيه بوصفه ما لا يتجلّى أبداً ـ فإنّ التمظهر يعني شيئاً مثل الإنتاج[4]، أو المنتوج، ولكن الذي لا يشكّل الكينونة الأصيلة للمنتِج: التمظهر في معنى «مجرّد التمظهر». إنّ المُنبِئ المنتوج إنّما يكشف عن نفسه بلا ريب هو ذاته، على نحو بحيث إنّه، من جهة ما هو إشعاع لما يُنبِئُ عنه، هو يحجب دائماً هذا الأخير بالتحديد في ذات نفسه. لكنّ هذا اللاّ-انكشاف الحاجب ليس هو مرّة أخرى ظاهراً. إنّ كانط يستعمل لفظةَ Erscheinung بهذا الازدواج. فإنّ الظواهر[5] عنده هي أوّلاً «موضوعات الحدس الأمبريقي»، ما ينكشف في هذا الأخير. وإنّ هذا الذي يكشف عن نفسه (الفينومان في المعنى الأصليّ الصّميم) إنّما هو في الآن نفسه «مظهر» من جهة ما هو إشعاع مُنبِئٌ عن شيء هو ضمن المظهر **يحجب** نفسه[6].

(1) das *Erscheinen.*

(2) der Sachverhalt.

(3) نقل مارتينو يقول «رابعة» (1985ص44).

(4) نقل فيزان يقول «mise en avant» (1986 ص57).

(5) Erscheinungen. نقول «ظواهر» وليس «مظاهر»، لأنّ الدلالة كانطية وليس هيدغرية. انظر: ص 23.

(6) sich...*verbirgt.*

ومن حيث إنّه بالنسبة إلى «المظهر» في معنى الإنباء عن النفس عبْرَ منكشِفٍ ما، ثمّة فينومانٌ مقوّم له، وإنْ كان هذا الفينومان يمكن أن يتحوّل سلباً[1] إلى ظاهر، فإنّه يمكن أيضاً للمظهر أن يصير مجرّد ظاهر. فضمن ضياء ما قد يمكن لأيّ أحد أن يبدو وكأنّ له وجنتيْن محمرّتين، وهذه الحمرة التي تكشف عن نفسها يمكن أن تؤخذ بوصفها إنباءً **[31]** عن قيام الحمّى، التي تُشير بدورها أيضاً إلى خلل في الجهاز العضوي.

فينومان ـ نعني انكشاف ـ أمر ـ ما ـ في ـ ذات ـ نفسه ـ إنّما يعني نمطاً من اللقاء المخصوص مع شيء ما. أمّا **المظهر** فيُقصَد منه على الضدّ من ذلك علاقةَ ـ إحالة كائنة ضمن الكائن ذاته، بحيث أنّ **المُحيل**[2] (الذي يُنبِئ) لا يمكن أن يفي بوظيفته الممكنة إلاّ متى انكشف في ذات نفسه، أيّ متى كان «فينوماناً». إنّ المظهر والظاهر إنّما هما ذاتهما مؤسَّسان ضمن الفينومان على وجهيْن متباينين. ولا يمكن أن تفكّ خيوط التعدد المُحيِّر للـ«فينومينات»، التي تُطلق عليها عناوين الظاهرة[3] والظاهر والمظهر ومجرّد المظهر، إلاّ متى صار مفهومُ الفينومان مفهوماً منذ البداية باعتباره: المنكشف ـ في ـ ذات ـ نفسه.

فإذا بقي غيرَ متعيّن في هذا الإدراك لمفهوم الفينومان، أيُّ كائن يُعتبَر فينوماناً، وبقي بعامة مفتوحاً، ما إذا كان الكاشفُ عن نفسه كائناً[4] أو طابعَ كينونة في الكائن، فإنّه لم يُظفر إلاّ بالمفهوم **الصّوريّ** للفينومان. بيد أنّه إذا كان يُفهَم بالكاشف عن نفسه الكائن الذي هو، بوجه ما في معنى كانطي، مولوج إليه بواسطة الحدس الإمبريقي، فإنّ المفهوم الصّوريّ للفينومان إنّما يحصل عندئذ على تطبيق مبرَّر. بذلك يؤدّي الفينومان ضمن هذا الاستعمال دلالةَ المفهوم **العامي**[5] للفينومان. لكنّ هذا المفهوم العامي ليس هو المفهوم الفينومينولوجي للفينومان. وفي أفق الإشكاليّة الكانطية قد يمكن لما هو متصوَّر فينومينولوجياً بوصفه فينوماناً

(1) privativ.

(2) das *Verweisende*.

(3) das Phänomen.

(4) ein Seiendes.

(5) *vulgär*.

أن يُبيِّن، مع مراعاة فروقات أخرى، بالقول: إنّ ما يكشف بعدُ عن نفسه في الظواهر[1]، والذي هو سابق ومصاحب في كلّ مرّة للفينومان الذي فُهِم على نحو عاميّ، وإنْ على نحو لم يصبح موضوعاً للدراسة[2]، إنّما يمكن أن يُدفَع به إلى الكشف عن نفسه على نحو موضوعاتي، وهذا المنكشف ـ هكذا ـ في ـ ذات ـ نفسه («صور الحدس») هي فينومينات الفينومينولوجيا. وذلك أنّه من الجليّ أنّ المكان والزمان ينبغي أن يكون بإمكانهما أن ينكشفا هكذا، ينبغي أن يتحوّلا إلى فينومان، إذا كان كانط يدّعي مقالة متعالية مؤسّسة على الأشياء، عندما قال إنّ المكان هو الحيّز[3] القبلي لنظام ما.

ولكن إذا كان يجب على المفهوم الفينومينولوجي للفينومان[4] بعامة أن يُفهَم، بقطع النظر عن كيف يستطيع الكاشف عن نفسه أن يكون معيَّناً على نحو أكثر قرباً، فإنّ الشرط الذي لا مناص منه لأجل ذلك هو تبيّن معنى المفهوم الصّوريّ للفينومان وتطبيقه المشروع في دلالة عامية. ـ وقبل تثبيت السابق ـ إلى ـ التصوّر من الفينومينولوجيا ينبغي أن نحدّ دلالة الـ λόγος، حتى يتوضّح بأيّ معنى يمكن للفينومينولوجيا بعامة أن تكون «علماً بـ» الفينومينات.

---

(1) Erscheinungen. اللفظ مستعمل هنا بالمعنى الكانطي، وليس بالمعنى الذي أخرجه هيدغر. ولذلك نقول «ظواهر» وليس «مظاهر». ولعبة هيدغر هي: أنّ الفهم العامي للظواهر لا يهتدي إلى المعنى الأصيل للفينومان، ومن ثمّ فما يسمّيه الفهم العامي «ظواهر» هي في واقع الأمر «مظاهر».

(2) unthematisch.

(3) das Worinnen.

(4) لقد قصد هيدغر إلى التمييز بين ثلاثة معان لمصطلح «فينومان» (ظاهرة): 1. المعنى اليوناني الأصليّ للفظة «φαινόμενον» أيّ «المنكشف» و« المتجلّي» بنفسه. 2. معنى فرعي مشتقّ من الأوّل هو معنى «الظاهر» (der Schein) والمتشابه والشبيه والذي يتراءى لنا وكأنّه. . . 3. معنى فرعي ثالث، ولكنّه أكثر بعداً عن الأوّل، هو معنى «المظهر» (die Erscheinung) أو «مجرّد المظهر»، مثل «المظاهر المرضية» والأعراض الخارجيّة على علة خفية. وهكذا ينبّهنا هيدغر إلى أنّ «الفينومينات لا تكون مظاهر أبداً، لكنّ المظاهر إنّما هي محتاجة دوماً إلى الفينومينات» (ص30). فالفينومان هو المتجلّي بذات نفسه، المستقلّ في تجليه بنفسه؛ لكنّ «المظهر» بالمعنى السائد هو مظهر **عن شيء ما.** ومن حيث تاريخ الفلسفة، يناقش هيدغر هنا مفهوم «الظاهرة» لدى الكانطيين، وينتصر للمعنى الفينومينولوجي الذي أدخله هوسرل. وحيث يبقى الأول «صورياً» فإنّ الثاني عيني.

[32] ب ـ مفهوم اللوغوس

إنّ مفهوم λόγος هو لدى أفلاطون وأرسطو على معان عدّة، وذلك بحيث أنّ الدلالات تتباعد الواحدة عن الأخرى، من دون أن تكون مسدَّدة بشكل موجب بواسطة دلالة أساسيّة[1]. وفي الواقع فإنّ ذلك ليس سوى ظاهر فحسب، هو سوف يستمرّ طالما أنّ التأويل لا يفلح في أن يدرك الدلالة الأساسيّة في فحواها الابتدائي على الوجه الذي من شأنها. وإذْ نقول إنّ الدلالة الأساسيّة للـ λόγος هي الكلام، فإنّ هذه الترجمة الحرفية لا تصبح تامّة الصلاحية[2] إلاّ متى عيّنا ماذا يعني الكلام ذاته. فإنّ التاريخ المتأخّر لدلالة لفظة λόγος وقبل كلّ شيء التأويلات المتعدّدة والاعتباطية للفلسفة اللاحقة ما فتئت تحجب الدلالة الأصليّة للكلام، التي هي على ذلك بارزة للعيان على نحو جلي كفاية. إنّ λόγος قد «تُرجِمَ»، بمعنى قد فُسِّر دوماً بوصفه عقلاً وحكماً وتصوّراً وتعريفاً وعلة وإضافة. ولكن بأيّ وجه يجب على «الكلام» أن يتنوّع[3] بحيث أنّ λόγος يدلّ على كلّ ما أحصيناه وذلك في نطاق استعمال اللغة العلمي؟ فحتّى متى فُهِم λόγος في معنى المنطوق[4]، ولكن المنطوق بما هو «حكم»، فإنّه يمكن على ذلك مع هذه الترجمة المشروعة في ظاهرها أن نغفل عن الدلالة الأساسيّة، وخاصّة متى تُصُوِّر الحكم في معنى واحدة من «نظريات الحكم» الراهنة. إنّ λόγος لا يعني، وعلى كلّ حال ليس في أوّل الأمر، الحكم، متى فهم المرء بذلك «ربطاً» أو «اتّخاذ موقف» (قبول ـ رفض).

---

(1) قام هيدغر هنا ببسط إمكانية إعادة تأويل لكتاب أرسطو **في العبارة**، ترتكز على: أ ـ إنّ مشكل اللوغوس لا يتعلّق بدلالته اللفظية؛ ب ـ إنّ الترجمة التقليدية للوغوس لا تهتدي إلى دلالته الأساسيّة؛ جـ ـ إنّ دلالته الأساسيّة ليست إخبارية بل «أبوفنطيقية» أيّ كشفية وتبصيرية، أيّ إن «يكشف عن شيء ما **بوصفه** شيئاً ما». والنتيجة الخطيرة لهذا التخريج هي هدم الطريقة السائدة في تقديم اللوغوس من حيث ما يدلّ على «القضية» المنطقية بوصفه «موضع» الحقيقة. إذ إنّ الوظيفة الأبوفنطيقية للوغوس تجعل الحقيقة والخطأ مسألة **كشف وحجب**، وليس مسألة مطابقة وعدم مطابقة. لكنّ هذا الأمر لن يتوضّح إلاّ في الفقرة 44.

(2) vollgültig.

(3) modifizieren.

(4) Aussage.

يعني λόγος على الأرجح، بما هو كلام، شيئاً من قبيل δηλοῦν، جعْلُ ما عنه «الكلام» في الكلام جليًا. إنّ أرسطو قد شرح وظيفة الكلام هذه على نحو أكثر حدة بوصفها αποφαίνεσθαι. إنّ λόγος إنّما يمكّن من الإبصار (φαίνεσθαι) بشيء ما، وبالذات بما عليه يكون الكلامُ وذلك **بالنسبة** إلى المتكلّم (الوسيط)، أو بالنسبة إلى المتكلّمين فيما بينهم. إنّ الكلام «يُبينُ»[1] απο... انطلاقاً من عين الشيء الذي عليه يكون الكلامُ. وضمن الكلام (απόφανσις)، بقدر ما يكون أصيلاً، إنّما يجب على ما هو متكلَّم[2]، أن يُستمَدَّ **ممّا**[3] هو متكلَّم عنه[4]، بحيث إنّ التواصل بالكلام يجعل ما يتكلّم عنه، في مَقُوله[5]، جليّاً وللآخرين في المتناول. تلك هي بنية λόγος من حيث هو απόφανσις. وليس كلّ كلام يختصّ بهذا الضرب من الإجلاء[6] في معنى البيان المبين[7]. إنّ الطلب (ευχη) مثلاً إنّما تجعل شيئاً ما جليّاً أيضاً، ولكن على نحو آخر.

وفي إنجازه العيني إنّما يملك الكلام (البيان) طابع التكلّم[8]، البلاغ الصوتي بالألفاظ. إنّ λόγος [33] إنّما هو φωνη وبالضبط φωνη μετα φαντασίας - البلاغ الصوتي، الذي ضمنه يكون شيءٌ ما مُبصَراً.

وإنّه فقط **من أجل** أنّ وظيفة الـ λόγος من جهة ما هو απόφανσις تكمن في البيان المبين عن شيء ما، فإنّ الـ λόγος يمكن أن تكون له الصورة البنيويّة للـ συνθεσις. إذ لا يعني التأليف ههنا أن نربط ونشدّ بين التمثيلات، أن نعبث بالحوادث النفسية، فينبثق ضرورةً، بخصوص هذه الروابط، «المشكلُ» المتعلّق بكيفية تطابقها بما هي شيء باطني[9] مع العنصر الفيزيائي في الخارج. فإنّ συν

---

(1) läßt sehen.

(2) was geredet ist.

(3) *aus.*

(4) worüber geredet wird.

(5) in ihrem Gesagten.

(6) Offenbermachen.

(7) das aufweisende Sehenlassen.

(8) Sprechen.

(9) باطنية يُحيلها مارتينو على «الحوادث النفسية» (1985: 45)، في حين أنّ فيزان يحيلها على «الروابط» (1986: 60)، وهو الأقرب إلى النصّ.

إنّما لها هنا دلالة أبوفنطيقية محضة وتعني: أن نترك شيئاً ما يُبصَرُ في **معيّته**[1] مع شيء ما، أن نترك شيئاً ما يبين **بما هو** شيء ما.

ومرّة أخرى، من أجل أنّ الـ λόγος هو البيان، فإنّه يمكن له **لهذا السبب** أن يكون صادقاً أو كاذباً. لذلك فإنّ المهمّ أن نتخلّص من مفهوم بنائي للحقيقة بمعنى «المطابقة». فهذه الفكرة ليست بأيّ حال الفكرة الابتدائية في تصوّر αληθεια. أن يكون λόγος صادقاً من جهة ما هو αληθευειν إنما يعني: أن يُنتزَع الكائن **الذي عنه** يكون الكلام من محجوبيته في نطاق λεγειν من جهة ما هو αποφαίνεθαι وأن يُجعل منظوراً بوصفه لا محجوباً (αληθες)، وأن **يُكشَف** عنه. كذلك «أن يكون كاذباً» ψευδεσθαι إنما يعني الخداع في معنى **الحجْب**[2]: وضع شيء ما أمام شيء ما (على طريقة البيان) ومن ثمّة أن نقدّمه **بوصفه** ما ليس هو.

ولكن من أجل أنّ «الحقيقة» تملك هذا المعنى وأنّ λόγος ضرب معيّن من البيان، فإنّ λόγος بالتحديد **لا** يحقّ له أن يُلتمَس بوصفه «الموضع»[3] الابتدائي للحقيقة. وحين نعيّن الحقيقةَ، كما أصبح اليومَ عادةً جارية، بوصفها ما يُعزى «بخاصّة» إلى الحكم، وأن نستند[4]، فوق ذلك، بهذه الأطروحة إلى أرسطو، فإنّ هذا الاستناد يكون من دون حقّ، مثلما يكون المفهوم اليوناني للحقيقة قبل كلّ شيء قد أسيء فهمُه. إنّ «الحقيقي» بالمعنى اليوناني وبلا ريب على نحو أكثر أصليّة من المسمى λόγος هو αἴσθησις، الإدراك[5] الحسّي الصرف لشيء ما. ومن حيث أنّ أيّ αἴσθησις إنّما تتسدّدُ في كلّ مرّة نحو ἴδια التي من شأنها، نحو الكائن الذي لا يولَج له تحديداً، في كلّ مرّة على نحو مخصوص، إلاّ

---

(1) *Beisammen.*

(2) verdecken.

(3) der Ort.

(4) beruft.

(5) Vernehmen. ـ يأخذ فيزان هنا بالترجمة الاصطلاحية التقليدية للفظة Vernehmen بلفظة perception، الإدراك (1986: 60)، في حين أنّ مارتينو يختار التأويل الهيدغري للفظة ويترجمها بلفظة accueil، التلقّي (1985: 46).

عبْرَها[1] ومن **أجلها**[2]، ومثاله الإبصار بالألوان، فإنّ الإدراك هو حقيقي دائماً. ذلك يعني: أنّ الإبصار يكشف دوماً عن الألوان، والسماع يكشف دوماً عن الأصوات. أمّا «الحقيقي» بالمعنى الأكثر محوضة والأكثر أصليّة ـ بمعنى الذي يكشف فحسب، بحيث لا يمكن له أبداً أن يحجب، فهو الـ νοεῖν المحض، الإدراك البحت الناظر ناحيةَ أبسط تعيّنات كينونة الكائن بما هو كذلك. فإنّه لا يمكن أبداً لهذا الـ νοεῖν أن يحجب، ولا أن يكون كاذباً أبداً، وعلى الأكثر هو يمكنه أن يبقى وجهاً من **عدم ـ الإدراك**[3] αγνοεῖν، لا يكفي لمجرّد الولوج الملائم.

[34] إنّ ما لم يعد يملك الشكل الإنجازي[4] للبيان المحض، بل صار يلجأ في كلّ مرّة عند الإبانة إلى شيء آخر ومن ثمّ هو يُبين في كلّ مرّة عن شيء ما **بوصفه** شيئاً ما، إنّما يتحمّل[5]، مع بنية التأليف هذه، إمكانية الحجْب. والحال أنّ «حقيقة الحكم» ليست سوى الحالة المضادة لهذا الحجْب ـ بمعنى ظاهرة حقيقة قائمةٍ **على أسس عدة.** إنّ الواقعية[6] والمثالية تخطئان، بالعمق نفسه، معنى مفهوم الحقيقة اليوناني، الذي انطلاقاً منه فحسب يمكن للمرء بعامة أن يفهم إمكانيةَ شيء ما مثل «نظرية المثل» من حيث هي **معرفة** فلسفيّة.

وإنّه من أجل أنّ وظيفة الـ λόγος تكمن في مجرّد البيان، في **السماح ـ بإدراك**[7] الكائن، إنّما يمكن للـ λόγος أن يدلّ على **العقل**[8]. كذلك، من أجل أنّ الـ λόγος لا يُستعمَل فقط في دلالة λεγεῖν، بل في الوقت نفسه في دلالة λεγόμενον، المشار إليه بما هو كذلك، ومن أجل أنّ ذلك ليس شيئاً آخر سوى υποκείμενον، ما هو، بالنسبة إلى كلّ مخاطبة أو مناقشة دائرة، قابع في **الأساس**

(1) *durch.*
(2) *für.*
(3) ein Unvernehmen.
(4) die Vollzugsform.
(5) übernimmt.
(6) Realismus.
(7) *Vernehmenlassen.*
(8) *Vernunft.*

في كلّ مرّة بوصفه شيئاً قائماً، فإنّ λόγος يعني من حيث هو λεγόμενον الأساس، ratio. وأخيراً من أجل أنّ λόγος من حيث هو λεγόμενον يمكن أيضاً أن يعني: الشيء الذي، من جهة ما هو شيء متخاطَب فيه، قد صار منظوراً في علاقته بشيء ما، في «علائقيته»، يحتمل λόγος دلالة **العلاقة والإضافة**.

هذا التأويل عن «الكلام الأبوفنطيقي» قد يمكن أن يكفي بالنسبة إلى إيضاح الوظيفة الابتدائية للـ λόγος.

ج ـ التصوّر البكر للفينومينولوجيا

عند استحضار عيني لما استُخرِج من تأويل «الفينومان» و«اللوغوس» ينبجس أمام أعيننا وجه من الصّلة حميم بين المقصودين بذيْنك المصطلحين. فقد تقبل عبارة الفينومينولوجيا أن تُصاغ باليوناني: λεγειν τα φαινόμενα؛ لكنّ λεγειν إنّما يعني αποφαίνεσθαι. فالفينومينولوجيا تعني إذن: αποφαίνεσθαι τα φαινόμενα: البيان عمّا ينكشف انطلاقاً من ذات نفسه، كما ينكشف انطلاقاً من ذات نفسه. ذلكم هو المعنى الصّوريّ للبحث، الذي يأخذ اسم الفينومينولوجيا. لكنّ ما يأتي هكذا إلى العبارة ليس شيئاً آخر سوى القاعدة المصوغة ههنا: «نحو الأمور نفسها!»[1].

إنّ عنوان الفينومينولوجيا إنّما هو بالنظر إلى معناه مغاير للتسميات التي من جنس ثيولوجيا، الخ.. فهذه تسمّي الموضوعات التي من شأن العلم المعتبَر من حيث المضمون المادي[2] الذي من شأنها في كلّ مرّة. لا تسمّي «الفينومينولوجيا» موضوعَ بحوثها، ولا هي تخصّص عنوانَ مضمونها المادّي. إنّ اللفظ لا يوضِح سوى **كيفَ**[3] الإبانة ونمط الفحص [35] **عمّا**[4] يجب أن يُفحَص عنه في هذا العلم. يعني العلم «بـ»[5] الفينومينات: **نحواً** ما[6] من الإمساك بموضوعاته، بحيث

---

(1) «Zu den Sachen selbst».

(2) Sachhaltigkeit.

(3) das *Wie*.

(4) *was*.

(5) «von».

(6) eine *solche*.

أنّ كلّ ما ينبغي إيضاحه إنّما يجب أن يُعالَج ضمن إبانة مباشرة وإشارة[1] مباشرة. وما كان لعبارة «الوصف الفينومينولوجي»، الطوطولوجية في أساسها، إلاّ هذا المعنى نفسه. إنّما الوصف لا يعني ههنا مسلكاً من جنس مورفولوجيا النبات ـ بل إنّ للعنوان معنى النهي: استبعاد كلّ تعيين ليس يجري مجرى الإشارة. وإنّه لا يمكن لطابع الوصف ذاته، للمعنى المخصوص للـ λόγος، أن يُحدَّد إلاّ من «طبيعة الأمر»[2] الذي يجب أن «يوصَف»، بمعنى أن يُحمَل في صُلب طريقة اللقاء[3] به بالفينومينات إلى التعيّن العلمي. وإنّ دلالة مفهوم الفينومان، الصّوريّة منها والعامية، تجيز لنا، من ناحية صورية، أن نسمّي فينومينولوجيا كلّ إبانة عن الكائن، كما ينكشف في ذات نفسه.

بالنظر إلى أيّ اعتبار ينبغي إذن أن يقع تجريد المفهوم الصّوريّ للفينومان من صوريّته وتحويله إلى مفهوم فينومينولوجي، وكيف يتميّز هذا الأخير عن المفهوم العامي؟ ما الذي يجب على الفينومينولوجيا «أن تُبين»[4] عنه؟ ما الذي ينبغي أن يُسمَّى في معنى مخصوص «فينومان»؟ ما الذي هو **بالضرورة** وطبقاً لماهيّته موضوع[5] لإبانة **صريحة**؟ من الجليّ أنّه ذاك الذي هو في أوّل الأمر وأغلب الأمر **لا** يكشف بالتحديد عن نفسه، الذي، على الضدّ ممّا هو في أوّل الأمر وأغلب الأمر يكشف عن نفسه، هو **محجوب**[6]، وعلى ذلك هو، في الوقت نفسه، شيءٌ ما من حيث الماهية ينتمي إلى الذي هو في أوّل الأمر وفي أغلب الأمر يكشف عن نفسه، بحيث هو يشكّل معناه وأساسه. [أ]

لكنّ ما يبقى بمعنى رائع **محجوباً** أو يعاود السقوط مرّة أخرى في **الخفاء**[7] أو هو لا يكشف عن نفسه إلاّ «**متنكّراً**»[8]، إنّما هو ليس هذا الكائن أو ذاك، بل

---

(1) Ausweisung.

(2) Sachheit.

(3) in der Begegnisart.

(4) sehen lassen.

(5) Thema.

(6) verborgen.

(7) *Verdeckung*.

(8) *verstellt*.

هو، كما تبيّن في الاعتبارات السّابقة، **كينونة** الكائن. وقد يمكن أن يخفى إلى حدّ يصير معه منسياً ويتخلّف السّؤال عنه وعن معناه. وتبعاً لذلك فإنّ ما يستحقّ، في معنى مخصوص، ومن جهة مضمونه الأخصّ، أن يصير فينوماناً، هو ما أخذته الفينومينولوجيا «في قبضتها» باعتباره موضوعاً[1] للدراسة.

إنّما الفينومينولوجيا هي طريقةُ الولوجِ إلى، وطريقة التعيين المُثْبِت لِمَا يجب أن يكون موضوعاً للأنطولوجيا. **فليست الأنطولوجيا ممكنة إلاّ بوصفها فينومينولوجيا**. إنّ ما يقصد إليه المفهوم الفينومينولوجي للفينومان، من حيث هو ما يكشف عن نفسه، هو كينونة الكائن، معناه، تنويعاته ومشتقّاته. وليس الانكشاف أيّ واحد نشاء، ولا هو شيئاً من قبيل المظهر. إنّ كينونة **[36]** الكائن لا يمكن أبداً أن تكون شيئاً مازال يقبع «وراءه» «ما لا يتمظهر».

ليس ثمّة «وراء» فينومينات الفينومينولوجيا، من حيث الماهية، أيُّ شيء آخر، لكنّ ما يجب أن يكون فينوماناً إنّما يمكن له أن يكون محجوباً[2]. ولأنّ الفينومينات بالتحديد **ليست** في أوّل أمرها وعلى الأغلب معطاةً، فإنّه ثمّة حاجة إلى الفينومينولوجيا. إنّ الاختفاء[3] هو المفهوم المضاد لما هو «فينومان».

وإنّ نمط الاختفاء الممكن للظواهر لهو على وجوه عدّة. فقد يمكن أن يكون الفينومان مخفياً في معنى كونه لا يزال غير **مكشوف عنه**[4]. فليس ثمّة عن قيامه[5] معرفة أو لا ـ معرفة. وقد يمكن أن يكون فينومان ما **مطموراً**[6]. وفي ذلك أنّه كان من قبلُ مكشوفاً عنه مرّةً، لكنّه انحطّ[7] من جديد في الخفاء. وهذا يمكن أن يصبح تاماً، وهذه هي القاعدة، أنّ المكشوف عنه لا يزال منظوراً، وإنْ بوصفه

(1) Gegenstand.

(2) قد يعني ذلك ضرورة التمييز بين مفهوم عامي للفينومان هو «الظاهرة» بالمعنى السائد، أيّ «الكائن» بما هو «مظهر»؛ والمعنى الفينومينولوجي للفينومان، أيّ الظاهرة من حيث هي «كينونة الكائن» نفسها. وهي على الأغلب محجوبة.

(3) Verdecktheit.

(4) *unentdeckt.*

(5) der Bestand.

(6) *verschüttet.*

(7) verfiel.

ظاهراً فحسب. وعلى ذلك فبقدر ما ثمّة ظاهر[1]، ثمّة «كينونة»[2]. إنّ هذا الإخفاء من جهة ما هو تنكّر[3] هو الأشدّ تواتراً والأشدّ خطراً، وذلك من أجل أنّ إمكانية الخداع والتضليل ههنا مريرة. إنّ بنى الكينونة التي يُتوفَّر عليها، ولكنْ المستورة[4] في أرض موطنها[5]، والمفاهيم التي من شأنها، إنّما قد تدّعي أحقّيتها في داخل «نسق» ما. فهي تقدّم نفسها، على أساس التشابك البنائي لنسق ما، بوصفها شيئاً غيرَ محتاج إلى مزيد من التبرير و«واضحاً»، وبذلك يمكن أن يصلح بوصفه منطلقاً لمسار من الاستنباط.

إنّ الإخفاء ذاته، أكان مصوغاً في معنى المحجوبية[6] أو الطمْر[7] أو التنكّر، إنّما له مرّة أخرى إمكانية مضاعفة. إذ ثمّة الإخفاءات العارضة والضّرورية، بمعنى تلك التي تتأسّس ضمن نمط قيام المكشوف عنه. وإنّ كلّ مفهوم فينومينولوجي وكلّ قضية، من جهة ما هو أمر مستقّى على نحو أصليّ،إنّما يقف، من جهة ما هو منطوق أُخبِر عنه، ضمن إمكانية المسخ[8]. إنّه يُنشَر ضمن فَهْم خلاء، ويفقد أرض موطنه ويصبح أطروحة معلّقة في الهواء. إنّ إمكانية التّحجّر وضعف قبضتنا[9] عمّا كان في أصله «رهن قبضتنا»[10] إنّما تكمن في العمل العيني للفينومينولوجيا ذاتها. وإنّ صعوبة هذا البحث مردّها بالتحديد إلى أنّه ينبغي له أن يجعل نفسه ناقداً لنفسه في معنى موجب.

لا ينبغي أن **يُظفَر** بنمط ملاقاة الكينونة وبنى الكينونة على جهة الفينومان إلاّ من موضوعات الفينومينولوجيا فحسب. من أجل ذلك يستوجب **منطلقُ**[11] التحليل

---

(1) Schein.

(2) Sein.

(3) Verstellung.

(4) verhüllt.

(5) Bodenständigkeit.

(6) Verborgenheit.

(7) Verschüttung.

(8) Entartung.

(9) Ungriffigkeit.

(10) Griffig.

(11) der *Ausgang*.

كما **الولوج**[1] إلى الفينومان و**المسير**[2] عبر الإخفاءات الغالبة، تأميناً منهجياً خاصاً. فضمن [37] فكرة الإدراك والتفسير «الأصليّ»[3] و«الحدسي» للفينومانات يكمن عينُ الضدّ من سذاجة «حدس»[4] عارض، «بلا توسّط» وغير متفكَّر فيه.

وعلى أرضية التصوّر البكر للفينومينولوجيا الذي حدّدناه، قد يمكن الآن أن نثبّت أيضاً مصطلحيْ «**فينوماني**»[5] و«**فينومينولوجي**»[6] في الدلالة التي من شأنهما. فيسمَّى «فينوماني» ما هو، ضمن نمط ملاقاة الفينومان، معطًى وقابلٌ للتبيين؛ من ذلك الكلام على البنى الفينومانية. أمّا «فينومينولوجي» فهو يعني كلّ ما ينتمي إلى نمط الإبانة والتفسير[7] وما يشكّل الجهازَ المفهومي المطلوب ضمن هذا البحث.

ومن أجل أنّ الفينومان هو دوماً، ضمن الفهم الفينومينولوجي، ما يشكّل الكينونة فحسب، وَأنّ الكينونة هي في كلّ مرّة كينونة الكائن، فإنّه يُحتاجُ قبلاً، بقصد استكشاف الكينونة، إلى استجلاب[8] صحيح للكائن ذاته. إنّ هذا ينبغي أن ينكشف على كلّ حال ضمن نمط الولوج الذي من شأنه خاصّةً. وبذلك يصبح المفهوم العامي للفينومان مثيراً للاهتمام فينومينولوجياً. فإنّ المهمّة الأوّليّة المتعلّقة بتأمين «فينومينولوجي» للكائن الذي من شأنه أن يُضرَب مثلاً[9] بوصفه منطلقاً للتحليلية الأصيلة إنّما هي مرتسَمة بعدُ دوماً انطلاقاً من الغرض الذي من شأنها.

ومتى أُخذت من جهة المضمون[10]، فإنّ الفينومينولوجيا هي العلم بكينونة

---

(1) der *Zugang*.

(2) der *Durchgang*.

(3) originär.

(4) Schauen.

(5) *phänomenal*. ظواهريّ.

(6) *phänomenologisch*.

(7) Explikation.

(8) Beibringung.

(9) exemplarisch.

(10) sachhaltig.

الكائن ـ وذلك يعني أنطولوجيا. وفي ثنايا ما أسلفنا من إيضاح لمهامّ الأنطولوجيا، تولّدت الضرورة الداعية إلى أنطولوجيا أساسيّة، يكون من شأنها أن تأخذ موضوعاً لها الكائنَ المتميّز[1] أنطولوجياً ـ أنطيقياً، نعني الدّازين، وذلك بحيث تضع نفسها أمام السّؤال الأصليّ، السّؤال عن معنى الكينونة بعامة. وانطلاقاً من المباحثة نفسها قد نتج هذا: إنّ المعنى المنهجي للوصف الفينومينولوجي هو **التفسير**[2]. إنّ [أ] λόγος في فينومينولوجيا الدّازين إنّما له طابع الـ ερμηνευειν، الذي من خلاله يَتِمُّ **إنْباءُ**[3] فهمِ الكينونة الذي ينتمي إلى الدّازين ذاته، بالمعنى الأصيل للكينونة وبالبنى الأساسيّة التي من شأن كينونته الخاصّة. إنّ فينومينولوجيا الدّازين إنّما هي **هرمينوطيقا** في الدلالة الأصليّة للفظ، حيث يُشير إلى عمل التفسير. ولكن من حيث إنّه عن طريق التكشيف عن معنى الكينونة والبنى الأساسيّة للدّازين بعامة إنّما يتمّ الكشف عن الأفق الذي من شأن كلّ تفتيش أنطولوجيّ أوسع عن الكائن الذي ليس من جنس الدّازين، فقد تصبح هذه الهرمينوطيقا في الوقت نفسه «هرمينوطيقا» في معنى الاشتغال على شروط إمكان كلّ مباحثة أنطولوجية. وأخيراً، من حيث أنّ للدّازين أوّليةً أنطولوجية على كلّ كائن ـ من جهة ما هو كائن ضمن إمكانية الوجود، فإنّ الهرمينوطيقا تأخذ **[38]**، من حيث هي تفسير لكينونة الدّازين، معنى ثالثاً مخصوصاً ـ هو، متى فُهم فهماً فلسفيّاً، المعنى **الابتدائي** الذي من شأن تحليلية جعلت من وجودانيّة الوجود غرضاً لها. فإنّه ضمن هذه الهرمينوطيقا، من جهة ما تشتغل أنطولوجياً على تاريخانية الدّازين بوصفها الشرط الأنطيقي لإمكانية صناعة التاريخ، إنّما يتجذّر ما لا يمكن أن نسمّيه «هرمينوطيقا» إلاّ بشكل مشتقّ: علم مناهج العلوم التاريخية للروح.

إنّ الكينونة بما هي الموضوع الرئيس للفلسفة ليست من جنس الكائن، وعلى ذلك هي تهمّ كلّ كائن. إنّ «كلّية»[4] الكينونة إنّما ينبغي البحثُ عنها فيما

---

(1) ausgezeichnet.

(2) *Auslegung*. هذا المصطلح ليس مرادفاً لمفهوم «التأويل» وهو في تقابل مع مصطلح «التفكّر» (Réflexion) لدى هوسرل.

(3) *kundgeben.*

(4) «Universalität».

أعلى من ذلك. فإنّ الكينونة وبنية الكينونة إنّما تقعان ما وراء كلّ كائن وكلّ تعيّن يمكن أن يكون[1] للكائن. **فإنّما الكينونة هي الـ** *transcendens* بإطلاق. وإنّ تعالي كينونة الدّازين لَهُوَ تعالٍ مخصوص، من حيث أنّه تكمن فيه إمكانيةُ وضرورةُ **التفرّد**[2] الأشدّ جذرية. وكلّ فتح للكينونة باعتبارها transcendens هو معرفة **متعالية**[3]. **وإنّ الحقيقة الفينومينولوجية (انفتاح الكينونة) إنّما هي** *veritas transcendentalis*. [أ]

ليست الأنطولوجيا والفينومينولوجيا صناعتيْن متباينتين تنتميان من بين صناعات أُخرى إلى الفلسفة. فإنّ اللفظتين تخصّصان الفلسفة ذاتها طبقاً لموضوعها ونمط المعالجة الذي من شأنها. إنّ الفلسفة هي أنطولوجيا فينومينولوجية كلية، تنبع من هرمينوطيقا الدّازين، التي، من حيث هي تحليلية **الوجود**، هي قد عيّنت نهاية الخيط الهادي لكلّ تسآل فلسفيّ، من أين **ينبجس** وإلى أين **يرتدّ**. [ب]

إنّ المباحث التالية لم تصبح ممكنة إلاّ على الأرضية التي وضعها هوسرل، فإنّما بفضل مؤلّفه «المباحث المنطقيّة» أحدثت الفينومينولوجيا الاختراق الذي من شأنها. إذ تبيّن إيضاحات التصوّر البكر للفينومينولوجيا أنّ الأمر الجوهريّ الذي يخصّها لا يكمن في أن تكون **بالفعل**[4] بوصفها «اتّجاهاً» فلسفيّاً. فإنّما أعلى من الواقع ينتصب **الإمكان**. إنّ فهم الفينومينولوجيا يكمن فقط في الإمساك بها بوصفها إمكاناً[5]. [ج]

أمّا فيما يتعلّق بما هو خشن و«قبيح» في العبارة ضمن التحليلات التالية، فإنّه يجدر بنا أن نضيف هذا التنبيه **[39]**: أن نحكي عن **الكائن** قصصًا[6]، فهذا أمر، أمّا أن نمسك بالكائن في **الكينونة** التي تخصّه، فذلك أمر آخر. إنّ ما ينقص دوماً،

(1) seiend.

(2) *Individuation.*

(3) *transzendental.*

(4) *wirklich.*

(5) إذا نجح البحث التالي في المضيّ قدماً بعضَ الخطوات في الكشف عن "الأمور نفسها"، فإنّ المؤلّف إنّما يدين بذلك في المقام الأول إلى إ. هوسرل، الذي مكّن المؤلّف، أثناء سنوات تعلمه في فرايبورغ، عَبْرَ إرشاد شخصيّ نافذ وعَبْرَ السماح له بالاطّلاع الحرّ تماماً على البحوث غير المنشورة، من أن يستأنس بالميادين الأكثر تنوّعاً للبحث الفينومينولوجي. [المؤلّف]

(6) erzählend.

بالنسبة إلى المهمّة المشار إليها توّاً، ليس الكلمات بل قبل كلّ شيء «النحو»[1] الذي من شأنها. وإذا كان مباحاً أن نحيل على البحوث السّابقة في تحليل الكينونة[2] التي لا تُقارَن في مستواها، فإنّ على المرء أن يقارن المقاطع الأنطولوجية من «بارمينيدس» أفلاطون أو الفصل الرابع من المقالة السابعة من «ميتافيزيقا» أرسطو مع مقطع قصصي من ثوكيديدس[3]، وسوف يرى المرء رطانة الصياغات التي كان يُكلّفها الإغريقُ من فلاسفتهم. وحيثما تكون القوى أقلّ كثيراً، وفوق ذلك، يكون ميدانُ الكينونة الذي ينبغي فتحه أوسع صعوبةً على الصعيد الأنطولوجيّ من الذي كان معطى قبلُ للإغريق، فإنّ تكلّف خلق المفهومات وتعسّر العبارة من شأنه أن يتزايد.

§ 8. خطة الكتاب

إنّ السّؤال عن معنى الكينونة هو السّؤال الأكثر كلية والأكثر فراغاً؛ وعلى ذلك فإنّ ضمنه تكمن في الوقت نفسه إمكانيةُ الفرادة[4] الخاصّة الأكثر حدّة في الدّازين الذي في كلّ مرّة. وإنّ الظّفر بالمفهوم الأساسيّ للـ«كينونة» وارتسام [أ] الاصطلاح الأنطولوجيّ الذي يفترضه وتحوّلاته اللازمة إنّما يحتاجان إلى خيط هادٍ ملموس. إنّ كلّية[5] مفهوم الكينونة لا تتناقض مع «اختصاص» البحث - بمعنى مع النفاذ إليه من طريق تأويل مختصّ لكائن معيّن، للدّازين، حيث يجب أن يتمّ الظّفرُ بأفق الفهم[6] والتفسير الممكن للكينونة. لكنّ هذا الكائن عينه هو في ذاته «تاريخاني»[7]، بحيث أنّ الإضاءة الأنطولوجية لهذا الكائن إنّما تصبح بالضرورة تأويلاً «تاريخياً»[8].

(1) «die Grammatik».
(2) seinsanalytisch.
(3) Thukydides. أو ثوسيديد (Thucydide) حسب النطق الفرنسي.
(4) Vereinzelung.
(5) Universalität.
(6) der Horizont für Verständnis.
(7) geschichtlich.
(8) historisch.

بذلك تتفرّع بلورة مسألة الكينونة إلى مهمّتيْن؛ يقابلهما تفصيلُ المصنّف إلى قسمين:

القسم الأول: في تأويل الدّازين على جهة الزمانيّة وتفسير[1] الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسّؤال عن الكينونة.

القسم الثاني: في الملامح الأساسيّة لتفكيك فينومينولوجي لتاريخ الأنطولوجيا تحت هدي إشكاليّة الدهرية[2].

ينقسم القسم الأول إلى ثلاثة أبواب:

1. التحليل الأساسيّ التمهيدي للدّازين.
2. الدّازين والزمانيّة.
3. الزمان والكينونة. [ب]

[40] كذلك يتفرّع القسم الثاني إلى ثلاثة فروع:

1. تعاليم كانط في التخطيطية وفي الزمان بوصفها طوراً سابقاً[3] من إشكاليّة الدهرية.
2. الأساس الأنطولوجيّ للـ «cogito sum» الدِّيكارتي واستعادة الأنطولوجيا الوسيطة ضمن إشكاليّة الـ «res cogitans».
3. مصنّف أرسطو في الزمان بوصفه مقياساً مميّزاً للأرضية الفينومانية للأنطولوجيا القديمة وحدودها[4].

---

(1) Explikation.

(2) Temporalität.

(3) Vorstufe.

(4) رغم أنّ هذا الجزء الثاني من الكتاب لم ير النور، فإنّ هيدغر قد قام فعلاً بمهمّة التفكيك الثلاثية هذه، حيث نعثر عليها في النصوص التالية: أ ـ **كانط**: درس شتاء 1925-1926، §22-§36 (المجلد 21 من الطبعة الكاملة)؛ درس صيف 1927، §7-§9، 13-14 (المجلد 24)؛ درس شتاء 1927-1928 (المجلد 25)؛ وكتاب 1929 «كانط ومشكل الميتافيزيقا». ب ـ **ديكارت**: درس شتاء 1923-1924 (المجلد 17)؛ درس شتاء 1926-1927 (المجلد 23)؛درس صيف 1927، §10-§12 (المجلد 24). **أرسطو**: درس صيف 1924 (المجلد 18)؛ درس شتاء 1924-1925، §4-§31 (المجلد 19)؛ درس صيف 1926 (المجلد 22)؛ درس صيف 1927، §19 (المجلد 24).

[41]

الجزء الأول

في تأويل الدّازين على جهة الزمانيّة [أ]

وفي تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسّؤال عن الكينونة [ب]



القسم الأول

في التحليل الأساسيّ التمهيدي للدّازين

إنّ المسؤول بديًّا ضمن السّؤال عن معنى الكينونة هو الكائن الذي له طابع الدّازين. وإنّ التحليلية الوجودانية التمهيدية إنّما تحتاج هي ذاتها، طبقاً لجنسها الخاصّ، إلى عرض ملامحها وتحديدها بإزاء المباحث التي تجري في الظاهر مجراها (الفصل 1). والتزاماً بالمنطلق الذي عُيِّن للبحث علينا أن نفسح المجال في الدّازين إلى بنية أساسيّة: الكينونة - في - العالم (الفصل 2). وليس هذا «القبلي» الذي من شأن تفسير الدّازين تعيّناً مجمَّعاً من أجزاء، بل هو بنية تامّة أصلاً ودوْماً. لكنّها توفّر رؤى مختلفة إلى اللحظات المقوِّمة لها. وبإبقاء النظر مسلّطاً باستمرار على الكلّ السابق لهذه البنية في كلّ مرّة إنّما ينبغي أن نميّز[1] هذه اللحظات من جهة الظواهر[2]. ومن ثمّ يكون موضوع التحليل: العالم في عالميته (الفصل 3)، والكينونة - في - العالم بوصفها كينونةً - معاً وكينونة - أنفسنا[3] (الفصل 4)، والكينونة - في بما هي كذلك (الفصل 5). وعلى أرضية تحليل هذه البنية الأساسيّة تصبح إشارة مؤقتة إلى كينونة الدّازين ممكنة. وإنّ معناها الوجوداني هو **العناية** (الفصل 6).

---

(1) abheben.

(2) phänomenal.

(3) Selbstsein.



الفصل الأول

في عرض المهمّة المتعلّقة بتحليل تمهيدي للدّازين

§ 9. مبحث تحليلية الدّازين[1]

إنّ الكائن الذي صار تحليلُه مهمّةً برأسها، نحن أنفسنا نكونه في كلّ مرّة. [ج] وإنّ كينونة هذا الكائن هي **لي**[2] في كلّ مرّة[3]. ومن شأن كينونة هذا الكائن أنّه يتعلّق هو ذاته بكينونته. ومن جهة ما هو كائنٌ هذه الكينونة فهو **[42]** مُسلَّم إلى [د] كينونته التي تخصّه. إنّ الكينونة هي ما به يتعلّق الأمر بالنسبة إلى هذا الكائن ذاته [أ] في كلّ مرّة. من هذا التخصيص للدّازين، ينتج شيء مزدوج:

1. إنّ «ماهية»[4] هذا الكائن تكمن في أنّ عليه ـ أنْ ـ يكون[5]. إذ إنَّ [ب] مائية[6] (essentia) هذا الكائن، إنّما ينبغي، بقدر ما يمكن أن يُتكلَّم في ذلك بعامة، أن تُتَصوَّر انطلاقاً من كينونته (existentia)[7]. عندئذ يكون على المهمّة

---

(1) كلّ الفقرات التي سبقت كانت تقديماً لجملة مشروع **الكينونة والزمان**؛ في حين أنّ الفقرات 9 ـ 11 توفّر تقديماً إلى تحليلية الدّازين فحسب.

(2) يقول ابن عربي: «يا أخي: «لي وبي» مقامان رفيعان وفي أرفع منهما (...)». راجع: «كتاب الكتب» ضمن: **رسائل ابن عربي** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004) ص 299.

(3) *je meines.*

(4) يضع هيدغر لفظة «das Wesen» بين ظفرين، منبّهاً بذلك إلى أنّ اللفظة مقصودة في معنيين: 1 ـ معنى «الماهية» الصريح؛ و2 ـ معنى الفعل الألماني «wesen» الذي يعني أيضاً «كان» و«وُجد» على نحو خاصّ. والمترجمون الغربيون يفهمونه عادة في معنى «الانبساط» و«التفتّح».

(5) Zu-sein.

(6) das Wassein.

(7) هذا اللفظ بين قوسين من وضع المؤلّف نفسه. existentia هي الجواب عن السّؤال «هل» يوجد الشيء؟ مثلما أنّ essentia هي الجواب عن السّؤال: «ما» هو الشيء؟.

الأنطولوجية أن تُشير تحديداً إلى أنّه إن اخترنا لكينونة هذا الكائن اسم الوجود[1]، فإنّ هذا اللفظ ليس له ولا يمكن أن يكون له الدلالة الأنطولوجية للمصطلح التقليدي existentia؛ إنّ existentia تعني أنطولوجيا، طبقاً للتقليد، ما يعادل **الكائن القائم في الأعيان**[2]، طريقة كينونة، لا توفّي من حيث الماهية[3] الكائن الذي له طابع الدّازين. ربّ خلط قد يُتحاشى بأنْ نستعمل دوماً للفظة existentia عبارة **القيمومة**[4] وأن ننسب الوجود، من جهة ما هو تعيّن كينونة، إلى الدّازين وحده.

إنّ «ماهية» الدّازين تكمن في وجوده. وإنّ الطباع[5] التي يمكن استخراجها لدى هذا الكائن ليست بذلك «خصائص»[6] قائمة لكائن قائم في الأعيان «بادٍ» على هذا النحو أو ذاك، بل هي وجوه ممكنة له في كلّ مرّة لأنْ يكون وذلك فحسب. فكلّ كينونة - على - هذا - النحو - أو - ذاك[7] من شأن هذا الكائن هي منذ أوّل أمرها كينونة. بذلك لا تعبّر لفظةُ «Dasein»، التي نشير بها إلى هذا الكائن، عن ماذا هو[8]، مثل المائدة والدار والشجرة، بل عن الكينونة[9]. [ج]

2. إنّ الكينونة، **التي بها**[10] يتعلّق الأمر بالنسبة إلى هذا الكائن في كينونته، هي في كلّ مرّة خاصّة بي. بذلك فإنّ الدّازين لا ينبغي أبداً أن يُدرَك من جهة أنطولوجية بوصفه حالة أو مثالاً على جنس من الكائن بوصفه شيئاً قائماً. وهذا الكائن «لا يكترث» بكينونته[11] له، ومتى نُظر إليه على وجه الدقّة، هو «يكون»

---

(1) Existenz.

(2) *Vorhandensein*.

(3) wesensmäßig.

(4) Vorhandenheit.

(5) Charaktere.

(6) Eigenschaften.

(7) So-sein.

(8) sein Was.

(9) كما سيتبيّن بعد قليل (ص43)، فإنّ القصد هو التنبيه إلى أنّ نمط كينونة الدّازين يتميّز بأوّلية الوجود على الماهية. وهو معنى أنّ الماهية تكمن في الوجود، وليس في موضع آخر سابق عليه.

(10) *darum*.

(11) gleichgültig.

على نحو بحيث لا يكون مكترثاً ولا غير مكترث بكينونته. إنّ مخاطبة الدّازين إنّما ينبغي، حسب طابع الكينونة - التي - لي - في - كلّ - مرّة[1] التي لهذا الكائن، أن تقول معها[2] دوماً ضمير **الشخص**[3]: «أنا أكون»، «أنت تكون». [د]

وإنّ الدّازين هو لي أيضاً في كلّ مرّة على هذا النحو من الكينونة أو ذاك. وقد حُسِمَ بعدُ دوماً بوجه ما على أيّ نحو يكون الدّازين لي في كلّ مرّة. إنّ الكائن، الذي يتعلّق الأمرُ في كينونته بهذه الكينونة ذاتها، إنّما يسلك[4] إزاء كينونته كما إزاء الإمكان الأخصّ الذي من شأنه. إنّ الدّازين **هو** في كلّ مرّة إمكانه وهو لا «يملك» هذا الإمكان كما لو كان مجرّد خاصيّة له[5] بوصفه شيئاً قائماً. ومن أجل أنّ الدّازين، من حيث الماهية، هو في كلّ مرّة إمكانه، فإنّه **يمكن** لهذا الكائن أنْ «يختار» نفسه في كينونته، أن يكسب نفسه، يمكن له أن يفقد نفسه، أو بعبارة أخرى ألاّ يكسب نفسه أبداً وألاّ يكسب نفسه إلاّ «في الظاهر». أن يكون مفقوداً، هو لا يمكن له، وألاّ يكسب نفسه بعدُ، هو لا يمكن له أيضاً، إلاّ من جهة ما يكون طبقاً لماهيّته ممكناً **أصيلاً**[6]، بمعنى أن يكون ملكاً لنفسه[7]. إنّ نمطيْ الكينونة [43] **الأصالة**[8] **وعدم الأصالة**[9] - وهما مفردتان قد اختِيرَتا

---

(1) *Jemeinigkeit*. وقد نقول «الخصوصية»، وهي لا تعني مجرد كون كلّ دازين يتكلم عن نفسه، بل واقعة «أنّ» الدّازين هو دوماً الدّازين الذي لي في كلّ مرّة. وهي علاقة بأنفسنا في كلّ مرّة يمكن أن تأخذ شكل «الانتماء إلى أنفسنا» أو شكل «الضياع عن أنفسنا». وهو ما سيقود إلى «الأصالة» أو «عدم الأصالة» في وجودنا.

(2) mitsagen.

(3) *Personal*pronomen.

(4) verhält sich. فيزان (1986: 74) ومارتينو (1985: 54) ينقلان verhält sich بعبارة «se rapporte» نسبة إلى Verhältnis - «العلاقة»، والحال أنّ مقصد هيدغر ليس العلاقة بل السُّلوك أو طريقة الوجود.

(5) eigenschaftlich.

(6) eigentlich. يستثمر هيدغر هنا دلالتين: 1. الخاصّ، أيّ ما هو ميزة في طريقة كينونتنا؛ 2. الأصيل، أيّ ما هو بالأصالة فينا، وليس شيئاً خارجاً عنا أو مصطنعاً لنا. والأغلب هو هذا المعنى الثاني.

(7) sich zueigen ist. هو ملك نفسه من حيث إنّ كينونته هي أمر يخصّه.

(8) *Eigentlichkeit.*

(9) *Uneigentlichkeit.*

اصطلاحاً بالمعنى الصارم للفظ - إنّما يتأسّسان في أنّ الدّازين متعيّن بعامة عبر الكينونة - التي - لي - في - كلّ - مرّة. بيد أنّ عدم أصالة الدّازين لا تعني نحواً من «كينونة» أقلّ أو درجة كينونة «دنيا». بل على الأرجح يمكن للاّأصالة أن تعيّن الدّازين طبقاً لعينيته الأتمّ في مشاغله ومشاعره، في ما يهتمّ به وما يصيبه من لذّة.

إنّ صفتَي الدّازين اللّتيْن ارتسمتا على نحو تخطيطي: من جهة أوّلية «existentia» على «essentia» ومن جهة أخرى الكينونة - التي - لي - في - كلّ - مرّة - تبيّنان بعدُ أنّ تحليلية ما لهذا الكائن إنّما هي موضوعة أمام ميدان ظواهريّ(1) من نوع خاصّ. فهذا الكائن ليس له أبداً جنس الكينونة الذي من شأن الشيء القائم فحسب داخل العالم. لذلك هو أيضاً ليس من شأنه أن يُعطى مُسبقاً بشكل موضوعاتي على الطريقة التي نعثر بها على الشيء القائم. إذ إنّ التناول(2) السديد الذي من شأنه هو أقلّ ما يكون بديهياً بحيث إنّ تعيينه يشكّل هو ذاته مقطعاً جوهرياً من التحليلية الأنطولوجية لهذا الكائن. وإنّه على الإنجاز الأمين للتناول السديد لهذا الكائن إنّما تقوم وتقع(3) إمكانيةُ أن نفلح في فهم كينونة هذا الكائن بعامة. ومهما كان التحليل لا يزال كذا مؤقتاً، فهو يستوجب بعدُ على الدوام تأمين المنطلق السديد الذي من شأنه.

يتعيّن الدّازين في كلّ مرّة، من حيث هو كائن، انطلاقاً من إمكانٍ هو **هو**(4) وذلك يعني، في الوقت نفسه، يفهمه بوجه ما ضمن الكينونة التي تخصّه. ذلكم هو المعنى الصّوريّ لهيئة الوجود الخاصّة بالدّازين. بيد أنّه، إنّما في ذلك يكمن الأمرُ الذي يقضي، بالنسبة إلى التأويل **الأنطولوجيّ** لهذا الكائن، بتطوير إشكاليّة كينونته انطلاقاً من وجودانيّة وجوده(5). ذلك لا يمكن أن يعني، على ذلك، أنْ نبني الدّازين انطلاقاً من فكرة عينية ممكنة عن الوجود. فإنّه يجب ألاّ يؤوَّل الدّازين، في منطلق التحليل، بحسب الفرق الذي يميّز ضرباً معيَّناً من الوجود(6)، [أ]

(1) phänomenal.
(2) Vorgabe.
(3) steht und fällt.
(4) *ist*.
(5) Existenzialität seiner Existenz.
(6) Existieren.

بل أن يُكشف الغطاء عنه وهو في أوّل أمره وفي أغلب أمره غير المتميّز بشيء[1]. إنّ خلوّ الحياة اليومية للدّازين من أيّ تميّز **ليس لا شيئاً**[2]، بل هو طابع ظواهريّ موجب لهذا الكائن. إنّما انطلاقاً من جنس الكينونة هذا وعَوداً عليه، يكون كلّ فعل وجود، كيفما يكون. ونحن نسمّي هذا اللاتميّز اليومي للدّازين **الوَسَطيّة**[3].

ومن أجل أنّ اليومية الوسطية تشكّل أوّلَ ـ الأمر الأنطيقي[4] الذي من شأن هذا الكائن، فإنّها كانت وسوف تكون دوماً ذات المرار **متخطّاةً القَفْزَى**[5] في تفسير[6] الدّازين. إنّ الأقرب والمعروف أنطيقيّاً هو الأبعد وغير المعروف أنطولوجياً وفي دلالته الأنطولوجية هو باستمرار الفالِتُ من النظر. وحين يسأل أغسطينُس:

Quid autem propinquius meipso mihi[7]?

ويضطرّ إلى الإجابة قائلاً: **[44]**

ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii[8],

فإنّ ذلك لا ينسحب على عدم الشفافية الأنطيقية وقبل ـ الأنطولوجية للدّازين فحسب، بل، بمقدار أكبر أيضاً، على المهمّة الأنطولوجية التي تتعلّق ليس فقط بعدم إخطاء هذا الكائن ضمن جنس كينونته الأقرب على صعيد ظواهريّ، بل بجعله مولوجاً إليه ضمن تخصيص[9] موجب.

لكنّه ليس ينبغي أن تؤخذ اليومية الوسطية للدّازين بوصفها مجرّد «جانب»[10]

---

(1) in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist.

(2) nicht nichts.

(3) *Durchschnittlichkeit.*

(4) das ontische Zunächst.

(5) *übersprungen.*

(6) Explikation.

(7) «وهل كان ثمّة ما هو أقرب من نفسي إلى نفسي؟».

(8) «أمّا عن نفسي فأنا أعاني ههنا وإنّما أعاني من نفسي: فقد صرت لنفسي أرضاً حزيزة لقيت منها عرَقَ القِربة».

(9) Charakteristik.

(10) Aspekt.

وحسب. ففيها أيضاً بل وفي نمط اللاّأصالة إنّما تكمن على نحو قبلي بنيةُ الوجودانية. ففيها أيضاً يتعلّق الأمر بوجه ما، بالنسبة إلى الدّازين، بكينونته، التي يسلك إزاءها على نمط اليومية الوسطية حتى ولو كان ذلك على نمط الهروب منها[1] ونسيانها.

وعلى ذلك فإنّ تفسير[2] الدّازين في يوميته الوسطية لا يهب فقط بوجه ما البنى العادية في معنى عدم ـ تعيّن غائم. فإنّ ما **يكون**[3] على صعيد أنطيقي على شاكلة الوسطية، يمكن جيّداً أن يُدرَك إدراكاً أنطولوجيّاً ضمن بنى راسخة، لا تتميّز بنيوياً عن التعيّنات الأنطولوجية التي من شأن كينونةٍ **أصيلة** للدّازين.

كلّ التفاسير[4] التي صدرت من تحليليّة الدّازين قد ظُفر بها بالنظر إلى بنية الوجود التي تخصّه. فمن أجل أنّها متعيّنة انطلاقاً من الوجودانية، نحن نسمّي طباع الكينونة التي من شأن الدّازين **وجودانيات**[5]. وإنّها ينبغي أن تُفصل بشدّة عن تعيّنات الكينونة التي من شأن الكائن الذي ليس من جنس الدّازين، والتي نسمّيها **مقولات**[6]. بذلك فإنّ هذه المفردة مستعادة ومحتفَظ بها في دلالتها الأنطولوجية التي كانت لها ابتداءً. فإنّ الأنطولوجيا القديمة قد أخذت كأرضيّة نموذجية في تفسيرها للكينونة، الكائن الذي يصادفنا داخل العالم. أمّا ما يصلح بوصفه نمط الولوج إليه فهو νοεῖν أو λόγος. فإنّما ضمنه يصادفنا الكائن. بيد أنّه ينبغي لكينونة هذا الكائن أن تكون قابلة للإدراك ضمن λεγειν (بيان) مخصوص، على نحو بحيث إنّ هذه الكينونة إنّما تصبح توّاً مفهومة بوصفها ما يكون وما يكون بعدُ في كلّ كائن. وإنّ ما يسبق منّا بعدُ في كلّ مرّة من مخاطبة الكينونة عند مناقشة (λόγος) الكائن إنّما هي الـ κατηγορεῖσθαι. وذلك يعني في أوّل الأمر: أن نتّهم على نحو عمومي، أن ندّعي أمام الملأ على أحدهم شيئاً ما. ومستعمَلاً

(1) *davor*.

(2) Explikation.

(3) *ist*.

(4) alle Explikate.

(5) *Existenzialien*. «الوجودانيات» بالنسبة إلى الدّازين مثل «المقولات» بالنسبة إلى الكائن القائم أمامنا.

(6) *Kategorien*. يستعمل هيدغر هذا المصطلح للإشارة إلى تعيّنات الكينونة الخاصّة =

على نحو أنطولوجيّ، يعني اللفظُ: أن ندّعي على الكائن بوجه ما أمام الملأ، ما يكونه بعدُ في كلّ مرّة بما هو كائن، أيّ جعله مرئيّاً للجميع في الكينونة التي له. **[45]** إنّ المرئيّ والقابل للرؤية في رؤية كهذه هي الـ κατηγοριαι. وهي تحيط بالتعيّنات القبلية للكائن الذي يقبل أن يُخاطَب وأن يُحادَث داخل الـ λόγος على وجوه عدّة. إنّ الوجودانيات والمقولات هما الإمكانيتان الأساسيّتان لطباع الكائن. والكائن المقابل لهما يقتضي في كلّ مرّة طريقة مختلفة في المساءلة الابتدائية: إنّ الكائن إمّا **منْ**[1] (وجود) وإمّا **ماذا**[2] (قيمومة بالمعنى الأوسع). أمّا عن اتصال هذين الضربيْن من طباع الكينونة فلا يمكن أن يُخاض في ذلك إلاّ انطلاقاً من الأفق الموضَّح لمسألة الكينونة.

قد أُشيرَ بعدُ في المقدّمة إلى أنّ التحليلية الوجودانية للدّازين تستلزم معها مهمّة، ليس الاحتياج إليها بأقلّ من الاحتياج إلى مسألة الكينونة: كشف **الـ**قبلي الذي ينبغي أن يكون منظوراً، إذا كان يجب أن يُعالج السّؤال «ماذا يكون الإنسان»[3] معالجة فلسفية. فإنّ التحليلية الوجودانية للدّازين إنّما تقع **قبل** كلّ علم نفس وكلّ أنثروبولوجيا وبالحريّ كلّ بيولوجيا. وضمن رسم الحدود الفاصلة عن هذه البحوث الممكنة في الدّازين يمكن لموضوع التحليلية أن يفوز بتحديد أكثر دقّة. فإذا بالضرورة الداعية إليه قد أخذت بذلك أيضاً في الآن نفسه تبرهن على نفسها على نحو أكثر نفاذاً.

= بالكائن من حيث هو «كائن قائم أمامنا» (Vorhandensein). والتعيّن المقولي هو تعيّن خاص بمعنى الكينونة من حيث هي «قيمومة» (Vorhandenheit)، وهو ما يقابل معنى «الأنّية» (das Daßsein) في معجم الفلسفة العربية منذ الكِنْدي.

(1) ein *Wer*.

(2) ein *Was*.

(3) was der Mensch sei. ـ علينا التنبيه إلى أنّ مارتينو (1985: 56) يترجم بشكل مختلف: فهو ينقل عبارة «was der Mensch sei» بعبارة «qui est l'homme?»؛ فتحوّل السّؤال من «ماذا هو الإنسان؟» إلى «منْ هو الإنسان؟»، ـ وهذا، رغم توفّر كلّ عناصره في كتاب 1927، إلاّ أنّه يحتاج إلى مقام لن يبلغه هيدغر إلاّ بعد المنعرج (قا: درس صيف 1934: §10).

§ 10. في رسم حدود تحليلية الدّازين بإزاء الأنثروبولوجيا وعلم النفس والبيولوجيا

بعد ارتسام أوّلٍ وموجب لموضوع بحث ما، يبقى دوماً من الأهمّية بمكان تخصيصُه من جِهة ما ليس هو، وإنْ كانت التوضيحات المتعلّقة بما يجب ألاّ يحدث، من الهيّن أن تصبح بلا جدوى. فقد يجب أن يُبيَّن أنّ الاستشكالات [أ] والمباحث المسدَّدة إلى الآن نحو الدّازين، ودون مساس بخصوبتها من حيث الموضوع[1]، إنّما تُخطئ مرمى المشكل **الفلسفيّ**، الأصيل، ومن ثمّ إنّها طالما هي تتمادى في هذا الإخطاء، هي لا يحقّ لها أن تزعم أنّها **تستطيع** بعامة أن تنجز ما هي في الأساس جاهدة إليه. إنّ تحديدات التحليلية الوجودانية إزاء الأنثروبولوجيا وعلم النفس والبيولوجيا لا تتعلّق إلاّ بالمسألة الأنطولوجية أساساً. ومن زاوية «نظرية العلوم» هي بعدُ غير كافية ضرورةً، وذلك فقط بسبب أنّ بنية العلم في الصناعات المشار إليها ـ وليس «الصفة العلمية»[2] للعاملين على تنميتها ـ هي اليوم مُشكَلة من كلّ جهة وتحتاج إلى بواعث جديدة ينبغي أن تنبثق من الإشكاليّة الأنطولوجية.

قد يمكن، من وجهة تأريخية، أن يُوضّح مقصد التحليلية الوجودانية بطريقة كهذه: إنّ ديكارت الذي سُجِّل باسمه اكتشافُ cogito sum **[46]** بوصفه قاعدة انطلاق التسآل الفلسفيّ الحديث، إنّما هو قد بحث في cogitare الذي من شأن الـ ego ـ وذلك في حدود معيّنة. وعلى الضدّ من ذلك هو يترك *sum* غير مبيَّن تماماً، والحال أنّه مبدوء به على نحو له من الأصليّة عين ما للـ cogito. إنّ التحليلية إنّما تطرح السّؤال الأنطولوجيّ عن وجود الـ sum. فإذا تعيّن هذا، صار جنسُ كينونة الـ cogitationes قابلاً للإدراك[3].

بلا ريب إنّ ضرب هذا المثال التأريخي لغرض التحليلية هو في الآن نفسه

---

(1) sachlich.

(2) Wissenschaftlichkeit.

(3) نلاحظ أنّ قصد هيدغر ليس القطع مع ديكارت، والفلسفة الحديثة، بل يريد أن ينجح حيث فشل ديكارت.

مُضلِّل[1] لنا. إذ إنّ واحدة من أوّل مهامّها سوف تكون أن تبرهن على أنّ البدء بوضع أنا وذاتٍ حاملة[2] معطييْن في بادئ الأمر إنّما يُخطئ من الأساس الثراء الظواهريّ للدّازين. إنّ كلّ فكرة عن ''الذات'' - ما لم يُرفع النقاب عنها من خلال تعيين أساسيّ وأنطولوجيّ سابق - إنّما هي أيضاً لا تزال تعاني **أنطولوجيًّا** من وضع *subjectum* (υποκειμενον) في المنطلق، مهما كانت معارضة المرء أنطيقياً لـ«جوهرية النفس» أو تشيّئ الوعي» شديدة. إذ تحتاج الشيئية ذاتها في المقام الأوّل إلى إثبات منبتها الأنطولوجيّ، بحيث يمكن أن يُسأل عمّا قد يُفهم عندئذ على نحو **موجب** من وراء **الكينونة** غير المشيَّأة للذات، للنفس، للوعي، للروح، للشخص. إنّ هذه الألفاظ إنّما تُسمّى جميعاً قطاعات معيّنة من الظواهر، «قابلة للتشكيل»[3]، لكنّ استخدامها مصحوب دوماً باستغناء لافت للنظر عن السّؤال عن كينونة الكائن المخصَّص على هذا النحو. بذلك فليس مُشاحّةً في الاصطلاح إنْ تحاشينا ألفاظاً مثل عبارات «الحياة» و«الإنسان» لتخصيص الكائن الذي هو نحن أنفسنا.

وعلى ذلك فإنّ في النزعة التي تحرّك كلّ «فلسفة حياة» علمية وجدّية متى فُهمت حقّ الفهم - وعبارة «فلسفة الحياة» لا تقول أكثر ممّا تقوله عبارة علم النبات - إنّما تكمن، من جهة أخرى، النزعة غير المنطوق بها نحو فهم كينونة الدّازين. [أ] على أنّه يظلّ لافتاً، وذلك هو نقصها الأساسيّ، أنّ «الحياة» ذاتها لم تصبح من [ب] الناحية الأنطولوجية مشكلاً بوصفها جنساً من الكينونة.

إنّ أبحاث دلتاي قد أُرهِقت صَعُوداً بالسّؤال الدائم عن «الحياة». فهو يحاول أن يفهم «التجارب الحية»[4] التي من شأن هذه «الحياة»[5] في سياق بنيتها وتطوّرها وذلك انطلاقاً من جملة الحياة ذاتها. أمّا ما نخرج به فلسفيًّا من «علم النفس بوصفه علماً

(1) irreführend.
(2) Subjekt.
(3) die Seelensubstanz.
(4) ausformbar.
(5) die «Erlebnisse».
(6) dieses «Leben».

روحياً»، الذي وضعه، فإنّه لا ينبغي أن يُفتَّش عنه في كونه صار لا يريد تولية وجهه جهة العناصر والذرّات النفسية أو لا يريد تفتيت حياة النفس، مرجّحاً أن يتّخذ من «جملة الحياة» و«الهيئات» التي لها هدفاً ـ بل في كونه لدن ذلك كلّه قد كان قبل كلّ شيء في طريقه إلى السّؤال عن «الحياة»[1]. وبلا ريب فإنّه ههنا أيضاً إنّما تنكشف بحدة خاصّة **[47]** حدودُ إشكاليّته واصطلاحِه الذي ضمنه كان يُفتَرضُ لها أن تُفصح عن نفسها. بيد أنّ هذه الحدود إنّما تتقاسمها مع دلتاي وبرغسون كلُّ اتّجاهات «الشخصانية» التي أثّرا فيها، وكلُّ النزعات نحو أنثروبولوجيا فلسفيّة. كذلك فإنّ التأويل الفينومينولوجي للشخصية، الذي هو من حيث الأساس أكثر تجذيراً وأكثر استبصاراً، لم يأت إلى البُعد الذي من شأن السّؤال عن كينونة الدّازين. ومع كلّ الفروق في التسآل، والتنفيذ والتوجّه من حيث رؤية العالم فإنّ تأويلات الشخصية لدى هوسرل[2] وشيلر[3] إنّما تتطابق سلباً. إنّها لم تعد تطرح

(1) Frage nach dem «Leben». ـ لقد اتّبع المترجمان الفرنسيان (مارتينو 1985: 57؛ فيزان 1986: 79) الترجمة الإنكليزية في نقل عبارة «Frage nach dem «Leben»» بعبارة «la question de la «vie»» أسوة بالعبارة الإنكليزية «the question of «life»» (ماكري/ روبنسون 1962: 72). والحال أنّ الأصوب هو «السّؤال عن «الحياة»» وليس «مسألة الحياة» (Lebensfrage). وهو الخلط نفسه الذي أشرنا إليه سابقاً فيما يتعلّق بعبارة «Frage nach dem Sein» وعبارة «Seinsfrage».

(2) إنّ مباحث هوسرل حول «الشخصية» هي إلى الآن غير منشورة. على أنّ التوجّه الأساسيّ للإشكاليّة ينكشف بعدُ ضمن مقالة «الفلسفة بما هي علم صارم»، [مجلة] **لوغوس I** (1910) ص 319. والمبحث قد نُمّي بشكل واسع ضمن الجزء الثاني من [كتاب] «أفكار من أجل فينومينولوجيا محضة وفلسفة فينومينولوجية» (هوسرليات IV)، الذي يعرض جزؤه الأوّلُ (قارن: هذه الحوليات ج I، 1913) إشكاليّة «الوعي المحض» بوصفه أرضية البحث في تقوّم (Konstitution) كلّ واقع. أمّا الجزء الثاني فإنّه يأخذ تحليلات التقوّم بالتفصيل ويعمل في ثلاثة أقسام: 1. في تقوّم الطبيعة المادية. 2. في تقوّم الطبيعة الحيوانية. 3. في تقوّم العالم الروحي (الموقف الشخصاني في مقابل الطبيعاني). ويبدأ هوسرل عروضه بالكلمات التالية: «إنّ دلتاي... قد أبصر بلا ريب بالمشاكل الهادية، وتوجّهات العمل الذي ينبغي إنجازُه، لكنّه لم ينفذ بعدُ لا إلى الصياغات الحاسمة للمشكل ولا إلى الحلول المأمونة على نحو منهجي». ومنذ هذا الاشتغال الأوّل استأنف هوسرل المشكلَ على نحو أكثر نفاذاً (eindringlicher) وكشف في دروسه بفرايبورغ عن مقاطع جوهريّة منها. [المؤلّف] [أ]

(3) Scheler.

السّؤال عن «**كينونة** ـ الشخص»[1] ذاتها[2]. نحن نختار تأويل شيلر مثلاً، ليس فقط من أجل أنّه في المتناوَل بما هو نصّ[3]، بل من أجل أنّ شيلر يؤكّد صراحةً على كينونة الشخص بما هي كذلك ويحاول أن يعيّنها عن طريق تحديد الكينونة المخصوصة للأفعال في مقابل كلّ «النفسانيات». فليس حقيقاً أبداً بالشخص، حسب شيلر، أن يُفكَّر فيه بوصفه شيئاً أو جوهراً، فهو «بالحريّ **الوحدة** المعيشة ـ معاً[4] بلا توسّط التي من شأن تجربة ـ الحياة[5]، ـ ليس مجرّد شيء مفكَّر فيه خلف أو خارج المعيش المباشر»[6]. ليس الشخص كينونة متجوهرة متشيّئة. فضلاً عن ذلك لا يمكن لكينونة الشخص أن تُستوفى في كونه ذاتاً[7] لأفعال عقلية لها قانونية معيّنة.

ليس الشخص شيئاً، ولا جوهراً، ولا موضوعاً. بذلك يتم التأكيد على الشيء نفسه الذي عناه هوسرل[8]، حينما اشترط **[48]** من أجل وحدة الشخص تقوّماً مغايراً في ماهيّته لأشياء الطبيعة. إنّ ما يقوله شيلر عن الشخص إنّما يصوغه أيضاً فيما يتعلّق بالأفعال: «ولكن أيضاً لا يكون فعلٌ ما موضوعاً أبداً؛ وذلك أنّه يدخل في ماهية كينونة الأفعال أنّها لا تُعاش إلاّ عند الإنجاز ذاته وألاّ تكون معطاة إلاّ عند التفكّر»[9]. إنّما الأفعال شيء لا ـ نفساني. وإنّ من شأن ماهية الشخص كونه لا يوجد[10] إلاّ في الأفعال القصدية، فهي بذلك **ليست** من حيث الماهية

---

(1) Person*sein*.

(2) يسوق هيدغر اعتراضاً واحداً على كلّ مباحث دلتاي حول «المعيش» وشيلر وهوسرل حول «الشخص»، وهو كونها على وجاهتها من حيث عينية الظاهرة، هي لا يمكنها أن تصل إلى السّؤال عن «كينونة» المعيش أو الشخص، بل تتركه كأنّه معطى مفهوم بنفسه.

(3) قا: هذه **الحوليات** ج I، 2 (1913) وII (1916)، قارن خاصّة ص 242 وما بعدها. [المؤلّف]

(4) miterlebt.

(5) Er-leben.

(6) نفسه، ج II، ص 243. [المؤلّف]

(7) ein Subjekt.

(8) قارن [مجلة] **لوغوس I**، مصدر سابق. [المؤلّف]

(9) [شيلر]، مصدر سابق ص 246 [المؤلّف]

(10) existiert.

موضوعاً. إنّ كلّ موضعة[1] نفسانية، ومن ثمّ كلّ إحاطة بالأفعال بوصفها شيئاً نفسانياً، إنّما هي مرادفة لتجريد الشخص من صفة الشخص[2]. إنّ الشخص معطى على كلّ حال بوصفه مُنجِزاً للأفعال القصدية التي ترتبط فيما بينها بواسطة وحدة معنى ما. فليس للكينونة النفسانية مع كينونة الشخص أيُّ شأن. أفعال تُنجَزُ، وشخص هو مُنجِزُ أفعال. ولكن أيّ معنى هو المعنى الأنطولوجيّ لهذا «الإنجاز»، كيف نعيّن على نحو موجب جنسَ كينونة الشخص تعييناً أنطولوجياً؟ لكنّ السّؤال النقدي لا يمكن أن يتوقّف هنا. فالسّؤال يتعلّق بكينونة الإنسان في جملته، هذا الذي تعوّد المرء من دهره أن يحيط به بوصفه وحدة جسمية ـ نفسية ـ روحية. الجسم والنفس والروح قد يمكن بدورها أن تسمي قطاعات من الظواهر، تقبل أن تُفصَل بعضها عن بعض فصلاً موضوعاتياً من أجل مباحث برأسها؛ وفي حدود معيّنة فإنّ عدم ـ تعيّنها الأنطولوجيّ قد يمكن ألاّ يقع في الحسبان. بيد أنّه ضمن السّؤال عن كينونة الإنسان لا يمكن لهذا الأخير أن يُحتسَب[3] عن طريق جمع أجناس الكينونة التي من شأن الجسم والنفس والروح، التي لا يزال علينا، فضلاً عن ذلك، أن نعيّنها. وحتى بالنسبة إلى محاولة أنطولوجية تجري على هذا النهج فإنّه سيكون عليها أن تفترض مسبقاً فكرة ما عن كينونة الكلّ[4]. لكنّ ما يسدّ أو يُضلّ طريق السّؤال الأساسيّ عن كينونة الدّازين إنّما هو التوجّه السّائد نحو الأنثروبولوجيا القديمة ـ المسيحية، التي تاه البصر عن ركائزها الأنطولوجية غير الكافية حتى من قِبل الشخصانية وفلسفة الحياة. إنّ الأنثروبولوجيا التقليدية إنّما تحمل في طيّاتها:

1. تعريف الإنسان: ζῷον λόγον εχον ضمن التأويل: animal rationale، الكائن الحي العاقل. بيد أنّ جنس كينونة الـ ζῷον إنّما هو مفهوم ههنا في معنى الكينونة القائمة في الأعيان وفي معنى الحدوث. إنّ λόγος هو جهاز أعلى، جنسُ كينونته يظلّ مبهماً قدر إبهام جنس كينونة الكائن المركَّب على هذا النحو.

(1) Objektivierung.

(2) Entpersonalisierung.

(3) errechnet.

(4) eine Idee vom Sein des Ganzen.

2. أمّا الخيط الهادي الآخر لتعيين كينونة الإنسان وماهيّته فهو خيط ثيولوجي:

κα˜ εἶπεν ο θεός ποιησωμεν ανθρωπον κατ' εικόνα ημετεραν καὶ καθ' ομοίωσιν[1]، faciamus hominem adimaginem nostram et similitudinem nostram[2][3].

إنّ الأنثروبولوجيا الثيولوجية ـ المسيحية[4] **[49]** إنّما تظفر من ههنا، مع استئناف التعريف القديم، بتفسير الكائن الذي نسمّيه إنساناً. ولكن مثلما تؤوّلت كينونة الإله أنطولوجياً بواسطة أدوات الأنطولوجيا القديمة، فبالحريّ أن يجري الأمر على المنوال عينه[5] فيما يخصّ كينونة ens finitum[6]. وفي سياق الأزمنة الجديدة جُرِّد التعريف المسيحي من طابعه اللاهوتي[7]. لكنّ فكرة «التعالي»[8]، أنّ الإنسان شيء من شأنه أن يتطلّع[9] إلى ما فوقه، إنّما لها جذورها في الدوغماطيقا المسيحية، التي لن يدّعي أحدٌ أنّها قد جعلت ولو مرّة واحدة من كينونة الإنسان مشكلاً أنطولوجياً. إنّ فكرة التعالي هذه، التي بحسبها يكون الإنسان أكثر من كائن عاقل، قد عملت عملها[10] من خلال تحوّلات عدة. وبإمكان المرء أن يدلّل على مصدرها[11] من خلال الشواهد التالية:

---

(1) «وقال الربّ: لنجعل الإنسان على صورتنا وعلى شبهنا».

(2) «لنجعل الإنسان على صورتنا وعلى شبهنا».

(3) **سفر التكوين**، I، 26. [المؤلّف]

(4) تتكرّر الإحالة على «المسيحية»، وفي الواقع كان ينبغي أن يحيل على نصوص «توراتية» عبرانية. وهو تصرّف ربّما هو أمارة على ذلك السكوت الذي وصفته باحثة فرنسية بأنّه عبارة عن «دَيْن غير مفكّر فيه».
- Cf. M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque,* Paris, Seuil, 1990.

(5) so erst recht.

(6) الكائن المتناهي.

(7) enttheologisiert.

(8) Transzendenz.

(9) hinauslangt.

(10) ausgewirkt. ننبّه إلى أنّ فيزان (1986: 81) قد غيّر المعنى إذ نقل «hat sich ausgewirkt» بلفظة «s'est exprimée»، بحيث صارت تعني «عبّرت عن نفسها». وهو تكلّف.

(11) Herkunft.

«His preaclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus *transcenderet* usque ad Deum et aeternam felicitatem»[1].

«من أجل أنّ الإنسان أيضاً. . **يرفع بصره** إلى الربّ وكلمته، فهو يكشف عن ذلك من كونه قد وُلد، بالطبع، أكثر قرباً إلى الربّ حتى صار بوجه ما **أكثر شبهاً** به، أنّه بوجه ما **على صلة** ما به، ولا ريب أنّ كلّ ذلك ناجم عن كونه قد خُلق على **صورة** الربّ»[2].

تُشير أبرز أصول الأنثروبولوجيا التقليدية، نعني التعريف اليوناني والخيط الهادي اللاهوتي، إلى أنّه ما وراء تعيين ماهية الكائن «إنسان» إنّما يبقى السّؤالُ عن كينونته منسيًّا، بل إنّ هذه الكينونة متصوَّرة بوصفها «مفهومة بنفسها» في معنى **الكينونة القائمة في الأعيان**[3] التي من شأن بقية الأشياء المخلوقة. إنّ هذيْن الخيطين الهاديَيْن يتظافران في الأنثروبولوجيا الحديثة مع المنطلق المنهجي للشيء المفكّر res cogitans، للوعي، لنسيج المعيش. ولكن كما أنّ cogitationes إنّما تبقى أيضاً غير متعيّنة أنطولوجيّاً، أو تؤخذ مرّة أخرى بوصفها «مفهومة بنفسها» على نحو غير منطوق به من حيث هي شيء ما «معطى»، لا تخضع كينونتُه لأيّ سؤال، فإنّ الإشكاليّة الأنثروبولوجية تظلّ غير متعيّنة من حيث أسسها الأنطولوجية الحاسمة.

---

(1) Calvin, *Institutio* I, 15, 8.

[«بهذه النعم الطيبة كان الوضع الإنساني الأوّل فائقاً، بحيث إنّ العقل والفطنة والعناية والحكم لا تساعد فقط على تدبير الحياة الأرضية، بل أيضاً في السموّ (transcenderet) نحو الربّ والغبطة الأبدية». ـ كلفان عالم لاهوتي بروتستانتي فرنسي والعنوان الكامل للكتاب المشار إليه هو: **في تعليم الدين المسيحي** 1559].

ـ استعنّا في نقل هذا المقطع اللاتيني بالنقول المثبتة في الترجمات الفرنسية (تامينيو 1985: 58؛ فيزان 1986: 81) والإنكليزية (ماكري/روبنسون 1962: 490). ولكن مع ملاحظة أنّ فيزان قد قدم صيغة باهتة عمّا أراد هيدغر إبرازه: فهو قد نقل «*transcenderet*» بفعل «parvenir» مع غياب الخطّ المائل، في حين أنّ ماكري/روبنسون (1962: 490) قد أفلحا في إبراز المعنى المقصود حيث أثبتا عبارة «*ascend beyond*»؛ أمّا تامينيو فلئن أثبت مقابلاً سليماً هو «élever» فهو لم يثبت الخط المائل.

(2) Zwingli, *Von Klarheit und gewusse des worts Gottes*. (Deutsche Schriften I, 58).

ـ زفنغلي، **في وضوح كلمة الربّ ويقينها**. [المؤلّف]

(3) *das Vorhandensein.*

والأمر نفسه ينطبق أيضاً على «**علم النفس**»، الذي صارت ميوله الأنثروبولوجية اليومَ ممّا لا يمكن إغفاله. كذلك فإنّ الأساس الأنطولوجيّ المفقود لا يمكن أن يُعوَّض من خلال إدراج الأنثروبولوجيا وعلم النفس ضمن بيولوجيا عامة. وبحسب نظام الإدراك والتفسير الممكن لنا فإنّ البيولوجيا من حيث هي «علم الحياة» إنّما هي مؤسَّسة ضمن أنطولوجيا الدّازين **[50]**، وإنْ ليس ضمنها حصراً. إنّ الحياة ضرب خاص من الكينونة، لكنّه ليس يولَجُ إليه إلاّ في الدّازين. فشأن أنطولوجيا الحياة أن تتمّ من طريق تأويل سالب؛ إنّها تعيّن ما ينبغي أن يكون بحيث يمكن أن يكون شيء ما زال ـ يحيا ـ فحسب[1]. فما كانت الحياة محضَ كائن قائم ولا هي، كذلك، دازين. إذ ليس ينبغي للدّازين أن يُعيَّن، بدوره، أنطولوجيًّا أبداً، متى طرحه المرء بوصفه حياةً ـ (غير متعيّنة أنطولوجيًّا) وبوصفه فوق ذلك شيئاً آخر أيضاً.

بالإشارة إلى كوننا نفتقد إجابة بيّنة ومؤسَّسة تأسيساً أنطولوجيًّا كافياً عن السّؤال عن **نمط الكينونة** الذي من شأن هذا الكائن الذي هو نحن أنفسنا في نطاق الأنثروبولوجيا وعلم النفس والبيولوجيا، نحن لم نصدر أيّ حكم على العمل الوضعي لهذه الصناعات. بيد أنّه ينبغي، من جهة أخرى، أن نعي دوماً من جديد بأنّ هذه الأسس الأنطولوجية لا يمكن أبداً أن تُستخرَج من بعدُ من المواد الأمبيريقية لهذه الصناعات على نحو فرضيّ، بل إنّها على الأرجح كائنة «هناك» بعدُ على الدوام، حتى ولو كانت هذه المواد الأمبيريقية **مجمّعة**[2] فحسب. إنّ البحث الوضعي لا ينظر إلى هذه الأسس ويأخذها باعتبارها مفهومة بذاتها، فذلك ليس حجّة على أنّها لا تثوي في الصّميم[3] وأنّها إشكاليّة في معنى أكثر جذرية ممّا يمكن أن تكون عليه أطروحة صادرة عن العلم الوضعي[4].

---

(1) Nur-noch-leben.

(2) *gesammelt*.

(3) Zum Grunde liegen.

(4) وعلى ذلك فالتكشيف عن القبلي (A priori) ليس بناء «قبلياً» (aprioristisch). إذ عبر هوسرل ليس فقط نحن تعلّمنا من جديد أن نفهم معنى كلّ «تجربة» (Empirie) فلسفيّة أصيلة، بل وأيضاً أن نستعمل الأداة اللازمة لذلك. إنّ «النزعة القبلية» (Apriorismus) هي منهج كلّ فلسفة علمية، تفهم نفسها. ولأنّه ليس له أيّ شأن بالبناء، فإنّ البحث =

§ 11. في التحليلية الوجودانية وتأويل الدّازين البدائي، وفي صعوبات الظّفر بـ«مفهوم طبيعي للعالم»

إنّ تأويل الدّازين في يوميته ليس متطابقاً، على ذلك، مع وصف طور بدائيّ من الدّازين، يمكن أن يُتوفَّر على معرفه أمبيريقياً من طريق الأنثروبولوجيا. **إنّ اليومية لا ترادف البدائيّة**[1]. فاليومية هي بالأحرى ضرب من كينونة[2] الدّازين حتى ولو، وبخاصّة لو، كان الدّازين يتحرّك ضمن ثقافة على قدر عال من التطوّر والاختلاف **[51]**. ومن جهة أخرى فإنّ الدّازين البدائي يمتلك إمكانات الكينونة غير اليومية التي من شأنه، وهو يمتلك يوميّتـــهُ[3] المخصوصة. إنّ توجيه تحليل الدّازين في ضوء «حياة الشعوب البدائية» قد يمكن أن تكون له دلالة منهجية موجبة، من جهة أنّ «الظواهر البدائية» في الغالب قليلاً ما تكون محجوبة ومعقّدة بسبب ما يكون لدينا بعدُ من تفسير ذاتي واسع النطاق للدّازين موضع السّؤال. إنّ الدّازين البدائي يتكلّم غالباً على نحو أكثر مباشرة، انطلاقاً من انغماس[4] أصليّ في «الظواهر»[5] (مأخوذة في المعنى قبل ـ الفينومينولوجي). وإنّ جهاز التصوّر الذي هو في أعيننا على الأرجح قليل الحيلة فظًّا قد يمكن أن يكون مفيداً من أجل استخراج أصيل للبنى الأنطولوجية للظواهر.

بيد أنّ معرفة البدائيين هي، إلى الآن، مقدَّمة لنا عبر الإتنولوجيا. وهذه تتحرّك بعدُ عند «الالتقاط» الأوّلي لموادها، وفرزها واستيعابها، ضمن تصوّرات سابقة[6] وتفسيرات معيّنة عن الدّازين الإنساني بعامة. وليس من المؤكّد ما إذا كان علمُ النفس اليومي[7] أو حتى علم النفس العلمي وعلم الاجتماع، اللذان يجلبهما

= القبلي يتطلّب التهيئة السديدة لأرضية الظواهر. إنّ الأفق القادم الذي ينبغي أن يُهيّأ لتحليلية الدّازين إنّما يقبع في يوميته الوسطية. [المؤلّف]

(1) Primitivität.

(2) Seinsmodus.

(3) *seine*.

(4) Aufgehen.

(5) Phänomenen.

(6) Vorbegriffen.

(7) die Alltagspsychologie.

الإتنولوجي معه، يمنحان الضمانات العلمية من أجل إمكانية ولوج مناسب إلى الظواهر المبحوث فيها وتفسيرها وتبليغها. هنا أيضاً تبرز الوضعية عينها كما في الصناعات المذكورة سابقاً. إنّ الإتنولوجيا تفترض بعدُ، هي ذاتها كخيط هادٍ، تحليليةً كافية للدّازين. ولكنْ بسبب أنّ العلوم الوضعية لا «يمكن» لها ولا يجب عليها أن تنتظر العمل الأنطولوجيّ للفلسفة، فإنّ سير البحث لن يتمّ في شكل «تقدّم»[1]، بل في شكل **معاودة**[2] وتطهير ثاقب على الصعيد الأنطولوجيّ لما تمّ الكشف عنه على صعيد أنطيقي[3].

[52] إنّه مهما كان التحديدُ الصّوريّ للإشكاليّة الأنطولوجية في مقابل البحث الأُنطيقي يسيراً، فإنّ التنفيذَ وقبل كلّ شيء **المنطلقَ** لتحليليةٍ وجودانية للدّازين إنّما يبقى أمراً لا يخلو من الصعوبات. إذ تنطوي مهمّتها على رغبة[4] خفية شغلت [أ] الفلسفة منذ أمد بعيد، لكنّها تنحسر دون تحقيقها في كلّ مرّة: **بلورة فكرة عن «المفهوم الطبيعي للعالم»**. وقد يظهر أنّ ثراء المعارف المتوفّرة اليومَ عن الثقافات وأشكال الدّازين الأكثر تنوّعاً والأكثر بُعداً، إنّما هي مؤاتية للاضطلاع المثمر بهذه المهمّة. ولكن ما ذاك سوى ظاهر فحسب. فمن حيث الأساس إنّما تلك المعرفة المفرطة من شأنها أن تجرّنا إلى الغفلة عن المشكل الأصيل. فإنّ مقارنة كلّ شيء مع كلّ شيء وتنميطه على نحو تلفيقي لا يقدّم بعدُ من نفسه معرفة أصيلة

---

(1) Fortschritt.

(2) *Wiederholung.*

(3) منذ عهد قريب جعل كاسيرر من الدّازين الأسطوري موضوعاً لتأويل فلسفيّ، قا: **فلسفة الصور الرمزية**. الجزء الثاني: **التفكير الأسطوري**. 1925. إنّ البحث الإتنولوجي قد توفّر من طريق هذا المبحث على خيوط هادية أكثر إحاطة. ومتى نُظر من جهة الإشكاليّة الفلسفيّة فإنّه يبقى السّؤال ما إذا كانت أسس التأويل شفافة على نحو كاف، ما إذا كانت معماريات **نقد العقل المحض** الكانطي وقوامها النسقي بعامة يمكن أن تمنح المخطّط الممكن لمهمّة كهذه، أو ما إذا لم تكن ثمّة حاجة ههنا إلى منطلق جديد وأكثر أصليّة. إنّ كاسيرر يرى بنفسه إمكانية مهمّة كهذه، كما يبيّن ذلك الهامش ص 16 وما بعدها، حيث يُحيل على الآفاق الفينومينولوجية التي فتحها هوسرل. وضمن نقاش أمكن للمؤلّف أن يعقده مع كاسيرر بمناسبة محاضرة ضمن مقرّ جمعية كانط بهامبورغ في كانون الأول/ ديسمبر من سنة 1923 حول «مهام البحث الفينومينولوجي وطرقه»، تبيّن بعدُ وجه من الاتفاق حول ضرورة تحليلية وجودانية، كان قد كُشف عن خطوطها العامة ضمن المحاضرة المشار إليها. [المؤلّف]

(4) ein Desiderat.

بالماهية. كذلك لا تكفل السيطرة على المتعدّد في لوحة ما أيّ فهم فعلي لما كان ههنا مرتَّباً. إنّ المبدأ الأصيل للترتيب إنّما له قوامه[1] الخاصّ، الذي لا يُعثَر عليه أبداً بواسطة الترتيب، بل هو مفترَض بعدُ ضمنه. بذلك فإنّه من أجل ترتيب صور العالم[2] إنّما يُحتاج إلى الفكرة الصريحة عن العالم بعامة. وإذا كان «العالم» ذاته مقوّماً للدّازين، فإنّ البلورة المفهومية لظاهرة العالم إنّما تستوجب تبيّن البنى الأساسيّة للدّازين.

لقد كان غرض التخصيصات الموجبة والاعتبارات السالبة لهذا الفصل أن نسدّد الفهمَ الذي يحرّك التأويل التالي ووضعَ السّؤال الذي ارتآه نحو المسار الصحيح. أمّا تنمية الصناعات الوضعية القائمة فذلك ما لا يمكن للأنطولوجيا أن تساهم فيه إلاّ على نحو غير مباشر. إنّها تملك لنفسها مقصداً مستقلاًّ، إذا كان صحيحاً أنّ السّؤال عن الكينونة إنّما هو، ما وراء التعرّف على الكائن، نبراسُ كلّ بحث علمي.

---

(1) في نقل مَارْتِينُو (1985 : 60) نقرأ: «القوام الفلسفيّ الخاص»، حيث تنضاف صفة «فلسفيّ».

(2) Weltbildern.

الفصل الثاني

في الكينونة ـ في ـ العالم بعامة من حيث هي هيئة أساسيّة للدّازين

§ 12. في ارتسام أوّلي للكينونة ـ في ـ العالم عن طريق التوجّه على ضوء الكينونة ـ في بما هي كذلك

ضمن الإيضاحات الإعدادية (9§)، كنّا قد ميّزنا بعدُ جملة من طِباع الكينونة، هي من شأنها أن تمنح إضاءة أوثق للبحث اللاحق، لكنّها في الآن نفسه لن تفوز هي ذاتها بعينيتها البنيويّة إلاّ ضمن هذا البحث. إنّ الدّازين هو الكائن الذي في [53] كينونته هو يسلك إزاء هذه الكينونة سلوكاً فاهماً. بذلك يكون قد كُشِف عن المفهوم الصّوريّ للوجود. إنّ الدّازين يوجد. وإنّ الدّازين هو فضلاً عن ذلك الكائن الذي أكونه أنا نفسي في كلّ مرّة. فمن شأن الدّازين الموجود[1] أن تنتمي إليه الكينونة ـ التي ـ لي ـ في ـ كلّ ـ مرّة بوصفها شرط إمكان الأصالة واللاأصالة[2]. إنّ الدّازين يوجد في كلّ مرّة ضمن واحد من هذه الضروب، أو ضمن لا تمايزها من حيث هي ضروب.

بيد أنّه ينبغي الآن لتعيينات الكينونة هذه التي للدّازين أن تُرى وأن تُفهم على نحو قبلي، وذلك على أساس هيئة الكينونة التي نسمّيها **الكينونة ـ في ـ العالم**[3]. وإنّ المنطلق السديد لتحليلية الدّازين إنّما يكمن في تفسير هذه الهيئة.

إنّ العبارة المركّبة «الكينونة ـ في ـ العالم» تُشير بعدُ من حيث الطريقة التي سُكّت بها إلى أنّ المقصود بها هو **ظاهرة موحّدة**. وهذه الحصيلة الأوّلية ينبغي أن

---

(1) existierend.

(2) إذا كان الدّازين يوجد دوماً بوصفه «أنا نفسي» وليس شخصاً آخر، فإنّ الأصالة هي بالتحديد أنّه هو نفسه، أمّا عدم الأصالة فهي تعني أنّه ليس هو نفسه، بل هيئة غريبة عنه.

(3) das *In-der-Welt-sein*.

يُبصَر بها في جملتها. فإنّ عدم قابلية الانفكاك إلى موادّ قائمة[1] متجزّئة، لا ينفي تعدّد اللحظات البنيويّة المقوّمة لهذه الهيئة. وفي الواقع فإنّ هذه الحصيلة الظواهريّة المشار إليها بهذه العبارة إنّما تمنحنا ثلاثة مناظر. فإذا نحن اقتفينا أثرها متمسّكين بادئ ذي بدء بالظاهرة في جملتها، أمكن أن يبرز تلقاءنا:

1. الـ «**في العالم**»[2]؛ وبالنظر إلى هذه اللحظة تتولّد مهمّةُ المساءلة عن البنية الأنطولوجية للـ«العالم» وتعيين فكرة **العالمية**[3] **بما هي كذلك (قا: الفصل 3 من هذا الباب)**.

2. الكائن، الذي يكون في كلّ مرّة على نمط الكينونة - في - العالم. وإنّ المبحوث عنه من خلاله هو ما نسائل عنه بواسطة «مَنْ؟»[4]. وضمن الإبانة الفينومينولوجية يجب أن يتعيّن مَنْ يكون على نمط اليومية الوسطية للدّازين (قا: الفصل 4 من هذا الباب).

3. **الكينونة - في**[5] بما هي كذلك؛ فإنّ ما ينبغي أن يُبرَز للعيان هو التقوّم الأنطولوجيّ للفيّة[6] ذاتها (قا: الفصل 5 من هذا الباب). وكلّ إبراز لأحد العناصر المقوّمة[7] إنّما يعني إبراز العناصر الأخرى، وذلك يعني: إبصاراً ما في كلّ مرّة بالظاهرة في جملتها. إنّ الكينونة - في - العالم إنّما هي هيئة قبلية لازمة للدّازين، لكنّها أبعد ما تكون عن أن تكفي لتعيين كينونته مليّاً. وقبل التحليل الموضوعاتي الجزئي للظواهر الثلاث المستخرَجة قد يجب العمل على تخصيص موجّه للحظة المقوّمة المسمّاة في الآخِر.

---

(1) Bestände. - لا تخفى صعوبة نقل هذا اللفظ: ماكري/روبنسون 1962: 78، اقترح «contents»؛ فيزان 1986: 86، أثبت «les éléments» كأنّ اللفظ المقصود هو «Bestandteil»؛ وحده مارتينو 1986: 61، حاول الاقتراب أكثر بعبارة «parcelles subsistantes».

(2) das «in der Welt».

(3) *Weltlichkeit.*

(4) Wer?

(5) das *In-Sein.*

(6) die Inheit. «الفيّة» من «في» أيّ نمط كينونة «في» بما هي كذلك.

(7) Verfassungsmomente.

ماذا تعني **الكينونة ـ في**؟ نحن نضيف توّاً إلى العبارة الكينونة ـ في[1] «في العالم»[2] ونضطرّ إلى أن نفهم هذه الكينونة ـ في[3] بوصفها **[54]** «الكينونة في. . .»[4]. بهذا اللفظ قد سُمِّي جنس الكينونة الخاص بكائن، يكون «في» آخَر كما الماء «في» الكأس، والثوب «في» الخزانة. نحن نقصد من خلال «في» علاقة الكينونة بين كائنين ممتدّين «في» المكان بالنظر إلى موضعهما في هذا المكان. فالماء والكأس، أو الثوب والخزانة هما بطريقة مماثلة «في»[5] المكان «ضمن»[6] موضع ما. وقد تقبل علاقة الكينونة هذه أن تُوسَّع، مثاله: إنّ المقعد في القاعة، القاعة في الجامعة، الجامعة في المدينة، وهكذا دواليك إلى حدّ: المقعد «في فضاء العالم»[7]. وهذه الكائنات التي يمكن أن تُعيَّن كينونتها ـ الواحد ـ في ـ الآخر على هذه النحو، إنّما لها كلّها جنس كينونة الكائن القائم في الأعيان بوصفها أشياء واردة «داخل»[8] العالم. إنّ الكينونة القائمة «في» شيء قائم، والكينونة ـ القائمة ـ معاً[9] بصحبة شيء ما من نفس جنس الكينونة في معنى علاقة موضع معيّنة إنّما هي خصائص أنطولوجية، نحن نسمّيها **مقولية**، وهي تلك التي تنتمي إلى الكائن الذي جنس كينونته ليس من طراز الدّازين.

تعني الكينونة في ـ على العكس من ذلك هيئة ـ كينونة من شأن الدّازين وهي **وجوديّ**[10]. بذلك لا يمكن أن يُفكَّر في الكينونة القائمة لشيء جسماني (جسد الإنسان) «في» كائن قائم. فإنّ الكينونة ـ في قلّما تعني «الواحد ـ في ـ الآخر» المكاني الذي من شأن أشياء قائمة في الأعيان، بحيث أنّ «في» لا تدلّ أبداً في

(1) In-Sein.
(2) in der Welt.
(3) In-Sein.
(4) Sein in....
(5) in.
(6) an.
(7) im Weltraum.
(8) innerhalb.
(9) das Mitvorhandensein.
(10) ein *Existenzial*.

أصلها على علاقة مكانية من الجنس المشار إليه[1]؛ إنّ «in» مشتقّ من -innan، سكن، habitare، أقام؛ وإنّ «an» تعني: أنا قد تعوّدت، قد ألفت، قد اعتدت شيئاً ما؛ إنّ لها دلالة colo في معنى habito وdiligo. وهذا الكائن الذي من شأنه الكينونة ـ في بهذه الدلالة، نحن نخصّصه بوصفه الكائن الذي هو أنا نفسي في كلّ مرّة. إنّ عبارة «bin» على وشيجة مع «bei»؛ «ich bin» تعني بدورها: أنا أسكن، أقيم عند. . . . العالم، من حيث هو المألوف لديّ على هذا النحو أو ذاك. إنّ Sein من جهة ما هو صيغة المجرّد[2] من «ich bin»، بمعنى متى فُهم بوصفه وجودانيّاً، إنّما يدلّ على سَكَنَ عند. . .، كان أليفاً مع. . . **إنّ الكينونة ـ في هي تبعاً لذلك العبارة الوجودانيّة الصّوريّة لكينونة الدّازين، الذي له الهيئة الماهوية للكينونة ـ في ـ العالم.** [أ] [ب]

إنّ «الكينونة لدى»[3] العالم، في معنى الانغماس في العالم، وهو معنى ما زال ينبغي أن يُفسَّر على نحو أكثر قرباً، إنّما هو وجودانيّ مؤسَّس في نطاق الكينونة ـ في[4]. ولأنّ الأمر يتعلّق ضمن هذه التحليلات بأن **نبصر** بنيةَ كينونة أصليّة للدّازين، ينبغي أن يُفصح عن مضمونها الظواهريّ طبقاً لمفهومات الكينونة، ولأنّ هذه البنية ليست من حيث الأساس بقابلة للإدراك من طريق المقولات الأنطولوجية الموروثة **[55]**، فإنّه قد يجب أيضاً على هذه «الكينونة ـ لدى» أن تؤخذ على نحو أكثر قرباً. ومرّة أخرى نحن نختار طريق التمييز بالضدّ[5] عن علاقة كينونة هي أنطولوجيًّا مغايرة من حيث الماهية ـ بمعنى علاقة كينونة مقولية، نحن نعبّر عنها لغوياً بعين الوسائل. إنّ استحضارات[6] فينومانية كهذه لفروق أنطولوجية أساسيّة ما أسهل ما تمّحي إنّما ينبغي القيام بها **تصريحاً**، حتى ولو خاطرنا بتفسير «البديهي». على أنّ حال التحليلية الأنطولوجية يُشير إلى أنّنا لا نزال أبعد ما نكون عن «أن نمسك»[7] مليّاً بهذه البداهة

(1) قارن: جاكوب غريم، **الكتابات الصغرى**، مج VII، ص 247. [المؤلّف]
(2) Infinitiv.
(3) das «Sein bei».
(4) In-Sein.
(5) Abhebung.
(6) Vergegenwärtigungen.
(7) im Griff.

ولا يزال من النادر أن نفسّرها ضمن معنى كينونتها ولا نزال لا نملك من المفهومات البنيويّة المناسبة التي سُكّت على نحو أمين إلاّ قليلاً.

ليس يُقصد أبداً من «الكينونة عند» العالم بما هو وجودانيّ شيء من قبيل الكينونة ـ القائمة ـ المجتمعة[1] لأشياء حادثة. فليس ثمّة شيء مثل «تجاور»[2] كائن ما، يسمّى «دازين»، مع كائن آخر، يسمّى «عالم». وقد اعتدنا بعض الأحايين أن نعبّر لغوياً عن اجتماع قائمين في الأعيان هكذا: «إنّ المنضدة ''عند'' الباب»، «إنّ الكرسيّ ''يلمس'' الجدار». فعن «لمسٍ» ما، لا يمكن الحديثُ على وجه الدقّة أبداً، وذلك ليس من أجل أنّه في النهاية قد يمكن بفحص أتقن إثباتُ فضاء وسيط بين الكرسيّ والجدار، بل من أجل أنّ الكرسيّ لا يمكنه من حيث الأساس ولو كان الفضاء الوسيط يساوي صفراً، أن يلمس الجدار. إذ من المفترض لذلك أنّ الحائط «بالنسبة إلى»[3] الكرسيّ يمكن أن **يأتي إلى لقائه**[4]. فليس يمكن للكائن أن يلمس كائناً قائماً داخل العالم إلاّ متى كان له منذ أوّل أمره نمطُ كينونة الكينونة ـ في ـ متى كان له بعدُ مع كينونة ـ الهناك[5] التي تخصّه شيءٌ من قبيل العالم قد كُشف له، انطلاقاً منه يمكن للكائن أن يتجلى في الملامسة، من أجل أن يصبح بذلك مولوجاً إليه في كينونته القائمة أمامنا. فإذا كان ثمّة كائنان قائمان داخل العالم وفوق ذلك هما في ذات نفسيهما **بلا عالم**[6]، فإنّهما لا يستطيعان أبداً أن «يتلامسا»، لا أحد منهما يمكن **«أن يكون»**[7] **«عند»** الآخر. إنّ الإضافة: «وهما فوق ذلك بلا عالم» لا ينبغي أن تنقص، وذلك أنّه حتى الكائن الذي ليس بلا عالم، مثلاً الدّازين ذاته، هو قائم «في» العالم، وبعبارة أدقّ: فمع بعض الحقّ وفي حدود معيّنة هو **يمكن** أن **يُتصوَّر** بوصفه قائماً فحسب. لأجل ذلك من الضروري غضّ النظر تماماً عن الهيئة الوجودانية للكينونة أو عدم النظر

(1) das Beisammen-vorhanden-sein.

(2) das Nebeneinander.

(3) für.

(4) *begegnen.*

(5) Da-sein.

(6) *weltlos.*

(7) *«sein».*

إليها. بيد أنّ هذا التصوّر الممكن للـ«دازين» بوصفه قائماً أمامنا وقائماً أمامنا فحسب لا ينبغي أن يُلقى به في خانة واحدة مع وجه من «القيمومة» **خاص** بالدّازين. إنّ هذه القيمومة لا تصبح مولوجاً إليها بالتلفّت عن البنى النوعية للدّازين، بل بالفهم السابق لها فحسب. إنّ الدّازين إنّما يفهم كينونته الأخصّ في **[56]** معنى «كينونة قائمة أمامنا بشكل وقائعي»[1] على نحو معيّن. وعلى ذلك فإنّ «وقائعية» الواقعة[2] التي من شأن الدّازين الخاص إنّما هي من جهة أنطولوجيّة جدُّ مباينة للحدوث الوقائعي الذي من شأن صخرة ما. وإنّ وقائعية الواقعة[3] دازين، التي على منوالها يوجد كلّ دازين في كلّ مرّة، نحن نسمّيها **الواقعانية**[4]. وليست البنية المعقّدة لتعيّن الكينونة هذا بقابلة للإدراك هي ذاتها أوّل الأمر **بوصفها مشكلاً** إلاّ في ضوء الهيئات الوجودانية الأساسيّة للدّازين التي تمّ استخراجها بعدُ. وإنّ مفهوم الواقعانية إنّما يضمّ في نفسه: الكينونة - في - العالم التي من شأن كائن «داخل العالم»[5]، على نحو بحيث يمكن لهذا الكائن أن يفهم نفسه بوصفه قد زُجَّ به[6] في «قَدَرِه» مع كينونة الكائن الذي يلاقيه داخل عالمه الخاصّ.

خليقٌ بنا بادئ الأمر أن نبصر فقط الفرق الأنطولوجيّ بين الكينونة - في من جهة ما هي وجودانيّ وبين «داخلية»[7] الشيء القائم بالنسبة إلى غيره من جهة ما هي مقولة. فإذا نحن حدّدنا الكينونة - في على هذا النحو، فنحن لم ننف بذلك كلّ ضرب من «المكانية» عن الدّازين. على الضدّ من ذلك: إنّ للدّازين ذاته «كينونة - في - المكان» تخصّه، لكنّها ليست ممكنة من جهتها إلاّ **على أساس الكينونة - في - العالم بعامة**. كذلك لا يمكن للكينونة - في أن تُوضَّح توضيحاً أنطولوجياً بتوسّل تخصيص أنطيقي، كأنْ يقول المرء: إنّ الكينونة - في ضمن عالم

---

(1) tatsächlich.
(2) die «Tatsächlichkeit» der Tatsache.
(3) Tatsächlichkeit des Faktums.
(4) *Faktizität.*
(5) innerweltlich.
(6) verhaftet.
(7) Inwendigkeit.

ما هي خاصية روحية، وإنّ «مكانية» الإنسان هي جبلة لجسدانيته[1]، التي هي «مؤسَّسة»[2] دوماً في الوقت نفسه على الجسمانية[3]. بذلك يكون المرء من جديد لدى كينونة ـ مجتمعة ـ قائمة ـ في ـ الأعيان لشيء روحي له جبلّة كهذه مع شيء جسماني، وتظلّ كينونة الكائن المؤلّفة على هذه الشاكلة بما هي كذلك مبهمة تماماً. إنّ فهم الكينونة ـ في ـ العالم بما هو بُنية جوهريّة للدّازين هو وحده الذي يمكّن من إبصار **المكانية الوجودانية** للدّازين. فإنّها تحفظ من عدم الإبصار بهذه البنية أو من التبكير بتنحيتها جانباً، ربّ تنحية ليس ما يحرّكها أمرٌ أُنطولوجيّ بل «ميتافيزيقي» على جهة الرأي الساذج بأنّ الإنسان هو في أوّل أمره شيء روحي ثمّ وُضع من بعدُ «في» مكان ما.

إنّ الكينونة ـ في ـ العالم التي من شأن الدّازين إنّما تكون قد انتثرت بعدُ أو تشظّت تماماً في كلّ مرّة مع واقعانيته، وذلك على وجوه معيّنة من الكينونة ـ في. وقد تقبل كثرة هذه الوجوه من الكينونة ـ في أن تُبيّن على نحو نموذجيّ عبر الإحصاء التالي: كان له شأن مع شيء ما، أنتج شيئاً ما، طلب شيئاً ما واعتنى به، استعمل شيئاً ما، تخلّى عن شيء ما وتركه عُرضة للضياع، اضطلع، بلغ، استعلم، استجوب، اعتبر، تحادث [57]، عيّن... إنّ هذه الوجوه من الكينونة ـ في إنّما لها جنسُ كينونة ما زال علينا أن نخصّصه بشيء من الإحاطة، ألا وهو **الانشغال**[4]. وإنّ من وجوه الانشغال أيضاً الضروب **الناقصة** مثل الترك[5] والتفويت والتخلي والاستراحة وكلّ ضروب «ليس سوى» المتعلّقة بإمكانات الانشغال. إنّ مصطلح «الانشغال» إنّما له بديّاً دلالته قبل العلمية ويمكن أن تعني: حقّق أمراً، أنجز، «صَفّى»[6]. وقد يمكن للعبارة أن تعني: انشغل بأمر ما في معنى «تزوّد

(1) Leiblichkeit.
(2) fundiert.
(3) Körperlichkeit.
(4) *Besorgen*.
(5) Unterlassen. يعني فعل «unterlassen» كلاً من «أهمل» (وهو ما اختاره فيزان 1986: 90) و«أمسك عن» (وهو اختيار مارتينو 1985: 63) و«ترك» و«كفّ عن» (وهو اختيار الترجمة الإنكليزية ماكري/روبنسون 1962: 83) وهو ما فضّلناه لتواشجه مع الضروب اللاحقة.
(6) ins Reine bringen.

شيئاً ما». فضلاً عن ذلك نحن نستعمل العبارة أيضاً ضمن صيغة مخصوصة: «يشغلني أن يفشل المشروع»[1]. يعني انشغل ههنا شيئاً من قبيل خَشِيَ. في مقابل هذه الدلالات قبل العلمية والأنطيقية سوف تُستعمَل عبارة «الانشغال» ضمن المبحث الحالي بوصفها مصطلحاً أنطولوجياً (بوصفها وجودانيّاً) لنعت الكينونة التي من شأن كينونة - في - العالم ممكنة. لذلك لم يُخْتَرِ اللفظ من أجل أنّ الدّازين بوجه ما هو في أوّل أمره وفي شطر واسع منه اقتصاديّ و«عملي»، بل من أجل أنّ كينونة الدّازين ذاتها إنّما يجب أن تُجعَل منظورة بوصفها **عناية**[2]. وهذه العبارة ينبغي أن تُدرَك بدورها بوصفها مفهوماً بنيويّاً أنطولوجياً (قا: الفصل 6 من هذا الباب). وليس للعبارة أيّ صلة بـ«العناء»[3] و«كسوف البال»[4] و«هموم الحياة»[5]، التي يجدها كلّ دازين من نفسه على صعيد أنطيقي. إنّ أموراً من هذا القبيل ليست ممكنة من ناحية أنطيقية، كما هو شأن «خلوّ البال»[6] و«صفاء البال»[7]، إلاّ من أجل أنّ الدّازين متى فُهِم من ناحية **أنطولوجية**، إنّما هو عناية. وإنّه من أجل أنّ الكينونة - في - العالم تنتمي إلى الدّازين من حيث ماهيّته، فإنّ كينونته إزاء العالم إنّما هي من حيث الماهية انشغال. [أ]

ليست الكينونة - في، طبقاً لما قيل، «خاصيةً» يملكها الدّازين تارةً ويعدمها تارةً أخرى، **من دونها** قد يمكن أن **يكون** على أفضل حال كما هو معها. إنّ الإنسان لا «يكون» بأن يملك أيضاً فضلاً عن ذلك علاقةَ كينونة إزاء «العالم»، يتحلّى بها متى شاء. ليس الدّازين أبداً «لأوّل وهلة» كائناً متحرّراً من - الكينونة - في، قد يعنّ له في بعض الأحايين أن يعقد «علاقة» ما بالعالم. إنّ عقد علاقات

---

(1) «ich besorge, daß das Unternehmen mißlingt». - حرفياً: «يشغلني أن تفشل المؤسسة».

(2) *Sorge*.

(3) «Mühsal».

(4) «Trübsinn».

(5) «Lebenssorge».

(6) Sorglosigkeit.

(7) Heiterkeit.

كهذه بالعالم ليس ممكناً إلاّ **من أجل** أنّ الدّازين من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم يكون كما هو يكون. ولا تصدر هيئةُ الكينونة هذه من مجرّد أنّه خارج الكائن الذي له طابع الدّازين ثمّة كائن آخر قائم في الأعيان يلتقي معه. «أن يلتقي»[1] هذا الكائن الآخر «مع» الدّازين، ذلك ما لا يمكن له إلاّ من جهة ما يستطيع بعامة أن ينكشف من ذات نفسه داخل **عالم** ما.

إنّ الكلام المستعمَل اليومَ ذات المرار «أنّ للإنسان عالمه المحيط» إنّما لا يعني من الناحية الأنطولوجية شيئاً طالما يظلّ هذا الـ «له»[2] غيرَ معيَّن. إنّ «له» إنّما هو مؤسَّس طبقاً لإمكانه ضمن **[58]** الهيئة الوجودانية للكينونة ـ في. فمن حيث هو في ماهيّته كائن على هذا النحو، يمكن للدّازين أن يكشف عن الكائن الذي يصادفه داخل العالم المحيط تصريحاً، أن يعلم عن أمره، أن يتوفّر عليه، أن يكون **له**[3] «عالم». إنّ الكلام المبتذل من ناحية أنطيقية عن ضرورة «أن يكون لنا عالم محيط» هو من ناحية أنطولوجية مشكِل. أنْ نحلّه، ذلك لا يستوجب شيئاً آخر سوى أن نعيّن بديّاً كينونة الدّازين تعييناً أنطولوجياً كافياً. وحين تقوم البيولوجيا ـ وذلك بخاصّة منذ ك. و، فون باير[4] ـ باستعمال هيئة الكينونة هذه، فإنّه لا يحقّ لنا أن نستنتج أنّ الاستعمال الفلسفيّ لها هو «نزعة بيولوجية». وذلك أنّ البيولوجيا لا يمكن لها أبداً، هي بدورها، من جهة ما هي علم وضعي، أن تعثر على هذه البنية وأن تعيّنها ـ فهي ينبغي أن تفترضها مسبقاً وأن تستعملها باستمرار. بيد أنّ البنية ذاتها لا يمكن أيضاً أن تُوضَّح من حيث هي القبلي الخاص بالموضوع المبحوث فيه في البيولوجيا، إلاّ متى تُصُوِّرت قبلاً بوصفها بنيةَ الدّازين. إنّه فقط بالتوجّه بحسب البنية الأنطولوجية المتصوَّرة هكذا إنّما يمكن، من طريق السلب، أن تُحدّ هيئةُ الكينونة التي من شأن «الحياة» على نحو قبلي. وسواء أنطيقياً أم أنطولوجياً، فإنّ الكينونة ـ في ـ العالم من حيث هي انشغال إنّما لها الأوّلية. ربّ بنية سوف تختبر[5] في تحليلية الدّازين تأويلَها التأسيسي. [أ]

---

(1) Zusammentreffen.

(2) dieses «Haben».

(3) *haben*. وقد نقول «المِلك».

(4) K. E. v. Baer.

(5) erfährt.

ولكن ألا يتحرّك التعيين المعطى إلى الآن عن هيئة الكينونة هذه ضمن أقوال سالبة؟ نحن لا نسمع دوماً عن هذه الكينونة ـ في التي يُزعم أنّها جدُّ أساسيّة سوى ما **ليس** هي. بالفعل. لكنّ غلبةَ هذا التخصيص السالب ليس صدفةً. إنّه يعلن بالأحرى هو ذاته خصوصية[1] الظاهرة وهو من ثمّة موجب في معنى أصيل، على وِزان الظاهرة ذاتها. فالإبانة الفينومينولوجية عن الكينونة ـ في ـ العالم إنّما لها طابعُ الاستنكاف من الإخفاءات والستور، **لأنّ** هذه الظاهرة «مبصرة» بعدُ دوماً بوجه ما هي ذاتها في كلّ دازين. وذلك كذلك **لأنّـها** تشكّل هيئة أساسيّة للدّازين، من حيث إنّه بكينونته منفتح بعدُ في كلّ مرّة أمام فهم كينونته. لكنّ الظاهرة، كذلك، هي بعدُ على الأغلب مُساءَة التأويل في أساسها على الدوام أو هي تُفسَّر من ناحية أنطولوجية على نحو لا يفي بالمطلوب. بيد [ب] أنّ هذا «الإبصار بوجه ما وعلى ذلك التأويل السيّئ أغلب الأحيان» لا يتأسّس هو ذاته في شيء آخر سوى في هيئة الكينونة هذه التي من شأن الدّازين ذاته، والتي طبقاً لها هو يفهم ذاتَه أوّل الأمر ـ وذلك يعني يفهم كينونتَه ـ في ـ العالم أيضاً ـ فهماً أنطولوجياً ينطلق من الـكائن ومن كينونة الكائن الذي **ليس** هو ذاته، ولكن الذي يلاقيه «داخل» عالمه. [ج]

إنّ هيئة الكينونة هذه هي دوماً، في الدّازين ذاته وبالنسبة إليه، مألوفة[2] بعدُ بشكل ما. فإذا كان يجب الآن أن تُعرَف[3]، فإنّ [59] **المعرفة** الصريحة ضمن مهمّة كهذه إنّما تأخذ **نفسها** تحديداً ـ من حيث هي معرفة بالعالم، بوصفها العلاقة النموذجية التي للـ«نفس» بالعالم. إنّ المعرفة بالعالم (νοεῖν)، وكذلك المخاطبة والمحادثة عن «العالم» (λόγος) إنّما تعمل لهذا السبب بوصفها الضرب الابتدائي من الكينونة ـ في ـ العالم، من دون أن يُتصوَّر ذلك بما هو كذلك. ولكن من أجل أنّ بنية الكينونة هذه تظلّ من ناحية أنطولوجية تُطلب فلا تُدرَك، رغم أنّها مجرَّبة من ناحية أنطيقية بوصفها «علاقة» بين كائن (العالم) وكائن (النفس)[4]،

---

(1) Eigentümlichkeit.

(2) bekannt.

(3) erkannt.

(4) بالمعنى التقليدي: die Seele.

ومن أجل أنّ الكينونة هي مفهومة في بكر الأمر بالاستناد الأنطولوجيّ إلى الكائن من حيث هو كائن داخل العالم، فإنّنا سوف نحاول أن نتصوّر هذه العلاقة بين الكائنات المشار إليها على أساس هذه الكائنات وفي معنى الكينونة الذي من شأنها، أيّ بما هي كينونة قائمة في الأعيان. إنّ الكينونة ـ في ـ العالم ـ على الرغم من أنّها مجرَّبة ومتعارفة[1] بشكل سابق على ما هو فينومينولوجي ـ قد صارت من طريق تفسير أنطولوجيّ ليس لها بمطابق، أمراً **غير منظور**[2]. وما زال المرء لا يعرف هيئةَ الدّازين ـ وعلى الحقيقة بوصفها من قبيل ما هو بيّن بنفسه ـ إلاّ من خلال آثاره عبر تفسير ليس له بمطابق، بحيث إنّها صارت من بعدُ نقطةَ الانطلاق «البديهية» لمشاكل نظرية المعرفة أو «ميتافيزيقا المعرفة». إذْ ما الشيء الذي هو أكثر بداهة من أنّ تتعلّق «ذات» بـ«موضوع» ويُعكس؟ إنّ «العلاقة ـ ذات ـ موضوع» هذه إنّما ينبغي أن تكون مفترَضة قبلاً. ولكنّ ذلك يبقى مسبّقة ـ على الرغم من أنّه لا يمكن المساس بها في وَاقِعَانِيَتِها ـ هي على ذلك ولهذا السبب بخاصّة محتومة، وذلك طالما تمّ ترك ضرورتها الأنطولوجية وقبل كلّ ذلك معناها الأنطولوجيّ في غموض دامس.

ومن أجل أنّ معرفة العالم إنّما تمثّل[3] على الأغلب وعلى وجه الحصر ظاهرةَ الكينونة ـ في على نحو نموذجي وليس ذلك بالنسبة إلى نظرية المعرفة فحسب ـ فإنّ السُّلوك العملي يُفهَم بوصفه السُّلوك الذي «**ليس**» بنظري أو «لا شأن له بالنظر»[4] ـ، ومن أجل أنّه بسبب أوّلية المعرفة هذه إنّما يزيغ فهمُه لنمط كينونته الأخصّ، فإنّ الكينونة ـ في ـ العالم يجب أن تُستخرَج على نحو أكثر حدّة وأن تُجعَل هي ذاتها من حيث هي «جهة»[5] وجودانية للكينونة ـ في، منظورة للعيان.

---

(1) gekannt.

(2) *unsichtbar*.

(3) vertritt.

(4) atheoretisch.

(5) Modalität. يبقى من غير الواضح ما إذا كان هيدغر يقصد «مقولة الجهة» في المصطلح المنطقي أم «النمطيّة» في معنى «النمط» (der Modus) ـ الطريقة أو الكيفيّة. أو هو على الأرجح يقصد الأمرين معاً، في وتيرتين من الاستشكال متوازيتين.

§ 13. في ضرب مثال عن الكينونة ـ في بالاعتماد على نمط مؤسَّس عليها[1]، وفي معرفة العالم.

إذا كانت الكينونة ـ في ـ العالم هيئةً أساسيّة للدّازين، يتحرّك، ليس على العموم فقط، بل خاصّة في نمط اليومية، فإنّه ينبغي أيضاً أن تكون قد جُرِّبت بعدُ دوماً على صعيد أنطيقي. إنّ بقاءها وراء نقاب سيكون ممّا لا يُفهَم، لا سيّما **[60]** أنّ الدّازين إنّما يتوفّر على فهم ما لِكَينونَةِ ذاته، مهما كان هذا الفهم غير متعيّن بعدُ من حيث وظيفته[2]. ولكن ما أنْ وقع ضبط «ظاهرة معرفة العالم» ذاتها، حتى سقطت أيضاً توّاً في تفسير «خارجيّ» وصوري. إنّ الآية على ذلك هو طرح[3] المعرفة الذي ما يزال سائداً اليومَ بوصفها «علاقة بين الذات والموضوع»، والذي لا يحجب في نفسه من «الحقيقة» إلاّ بقدر ما يحجب من الفراغ. ولكنّ الذات والموضوع لا يتطابقان مع **الدّازين** والعالم. [أ]

وحتى لو جاز أن نعيّن الكينونة ـ في بادئ الأمر تعييناً أنطولوجياً من طريق الكينونة ـ في ـ العالم **العارفة**[4]، فإنّ ذلك سوف يفرض كأوّل مهمّة لا بدّ منها، التخصيص الظواهريّ للمعرفة بوصفها كينونة في وإزاء العالم. فإذا تُفُكِّر في علاقة الكينونة هذه، فإنّ ما هو معطى في بادئ الأمر هو كائن ما، يسمّى طبيعة، بوصفه ما هو معروف[5]. وليس عند هذا الكائن يجدر بنا أن نلتقي المعرفة ذاتها. وإذا

(1) an einem fundierten Modus. ـ عبارة «fundiert» أثارت بعض الخلاف بين المترجمين: ففي حين لم يجد ماكري/روبنسون (1962: 86) من حلّ للصعوبة سوى في إعادة اللفظة إلى أصلها الهوسيرلي، حيث تدلّ على معنى «المؤسَّس» (founded)، نلاحظ أنّ مارتينو (1985: 65) قد عوّضها بلفظة «dérivé» ـ مشتقّ؛ أمّا فيزان (1986: 94) فقد أعاد صياغة الجملة صياغةً حُرّة، حيث أثبت عبارة «reposant sur»، فضاعت الصعوبة وشيء من قصد هيدغر معها. ـ وإذا كان لفظ «fundiert» في اللغة العادية يدلّ على ما هو «ثابت»، «قويّ الأركان»، «مدعّم بالحجج» و«محكم»، ـ فإنّ هيدغر على الأرجح قد استعمله في معنى يدلّ على ما هو مسنَد إلى غيره ويستمدّ منه أساسه.

(2) fungieren.

(3) Ansetzung.

(4) *erkennend.*

(5) erkannt.

كان من شأن المعرفة «أن تكون»[1] بعامة، فإنّها لا تنتمي إلاّ إلى الكائن الذي يعرف فحسب. ولكن حتى عند هذا الكائن، الشيء ـ الإنسان[2]، فإنّ المعرفة ليست أمراً قائماً في الأعيان. وعلى كلّ حال فإنّ ذلك ليس ممّا يُلمس في الخارج كما هو أمر الخصائص الجسمانية. والآن من حيث إنّ المعرفة تنتمي إلى هذا الكائن، ولكن ليست جبلّة[3] خارجيّة، فإنّها ينبغي أن تكون «في الداخل»[4]. وبقدر ما يُثبت المرءُ بأكثر جلاء أنّ المعرفة باديءَ الأمر وعلى وجه الخصوص هي «في الداخل»[5]، وأنّه ليس لها على وجه العموم أيّ صلة بنمط الكينونة الذي من شأن كائن طبيعي ونفسي، بقدر ما يعتقد أنّه يتقدّم من دون مسبّقات في السّؤال عن ماهية المعرفة وفي إيضاح العلاقة بين الذات والموضوع. وذلك أنّه ههنا فقط يمكن أن ينبجس مشكلٌ، ألا وهو هذا السّؤال: كيف تخرج هذه الذات العارفة من «دائرتها» الباطنية إلى دائرة «أخرى وخارجيّة»، كيف يمكن للمعرفة على وجه العموم أن يكون لها موضوع، كيف ينبغي للموضوع ذاته أن يُفكَّرَ فيه، حتى تعرفه الذاتُ في النهاية، من دون أن تحتاج إلى المخاطرة بالقفز في دائرة أخرى؟ بيد أنّه على الرغم من تعدّد وجوه هذا الطرح[6] فإنّ ما يتعطّل باستمرار هو السّؤال عن نمط[7] كينونة هذه الذات العارفة، التي نقوم دوماً على ذلك على نحو غير منطوق به بإدخال طريقة كينونتها في صلب الموضوع، ما أنْ يتمّ الاشتغال على معرفتها. صحيح أنّ المرء ما يبرح يسمع التوكيد على أنّ الباطن و«الدائرة الباطنية» للذات ليس مفكَّراً فيهما على اليقين كما يُفكَّر في «صندوق» أو «قوقعة». إلا أنّ السكوت يسود بصدد ماذا يعني «باطنٌ» المحايثة على نحو موجب، حيث تكون المعرفة في أوّل أمرها محبوسة، وكيف يتأسّس طابعُ الكينونة الذي لهذه «الكينونة الباطنة» ضمن نمط كينونة الذات. غير أنّه كيفما أمكن تفسير هذه الدائرة الباطنة، وذلك إذا

---

(1) ist.

(2) Menschending.

(3) Beschaffenheit.

(4) innen.

(5) drinnen.

(6) Ansatz.

(7) مارتينو (1985: 66) يكتب بدلاً من «mode» لفظة «monde» وهو بلا ريب خطأ مطبعي.

ما طُرح السّؤال عن كيف تفلح المعرفة في «الخروج» منها [61] والظّفر بـ«تعالٍ» ما، فإنّ ما ينكشف هو أنّ المرء إنّما يجد المعرفة مشكَلة، من دون أن يُوضح قبلاً، كيف وماذا تكون إذن على وجه العموم هذه المعرفةُ التي تفرض علينا ألغازاً كهذه.

ضمن هذا الطرح يبقى المرء في عمى عمّا كان قد قيل بعدُ دون تصريح مع الدراسة الموضوعاتية[1] المؤقتة لظاهرة المعرفة: إنّ المعرفة ضرب من كينونة الدّازين من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم، وهي تملك تأسيسها الأنطيقي ضمن هذه الهيئة من الكينونة. على هذه الإشارة إلى النتيجة[2] الظواهريّة ـ **أنّ المعرفة ضرب من الكينونة الخاصّة بالكينونة ـ في ـ العالم** ـ قد يمكن للمرء أن يردّ: ولكن بتأويل كهذا للمعرفة قد وقع إعدام مشكل المعرفة؛ إذ ما الذي ما زال يجب أن يُسأل عنه، إذا كان المرء **يفترض مسبقاً** أنّ المعرفة هي بعدُ عند عالَمها، الذي لا يجب أن تبلغه على ذلك إلاّ بواسطة تعالي[3] الذات؟ وبقطع النظر عن أنّ ما يظهر للعيان ضمن السّؤال المصوغ آخر الأمر هو «زاوية النظر» البنائية، غير المدلّل عليها من جهة الظواهر، فما هي المحكمة التي تقرّر **ما إذا وبأيّ معنى** يجب أن يقوم مشكل المعرفة، ماذا غير ظاهرة المعرفة ذاتها ونمط كينونة العارف؟

إذا سألنا الآن عمّا ينكشف في النتيجة الظواهريّة للمعرفة ذاتها، فإنّ علينا أن نسجّل أنّ المعرفة ذاتها إنّما تتأسّس بديّاً ضمن كينونة ـ بعدُ ـ عند ـ العالم، على منوالها تتقوّم كينونة الدّازين في ماهيّته. وليست هذه الكينونة ـ بعدُ ـ عند[4] في أوّل أمرها مجرّد حملقة[5] باهتة في محض شيء قائم في الأعيان. إنّ الكينونة ـ في ـ العالم من حيث هي انشغال إنّما هي **مأخوذة**[6] بالعالم الذي هي منشغلة به. فمن أجل أن يكون فعل المعرفة ممكناً بوصفه تعييناً فاحصاً عن الشيء القائم، فإنّه

(1) Thematisierung.
(2) Befund.
(3) im Transzendieren.
(4) Schon-sein-bei.
(5) Begaffen.
(6) *benommen*.

يُحتاج قبل ذلك إلى **نقصان** في أن ـ يكون ـ لنا ـ شأن[1] منشغل بالعالم. إنّه بالإمساك عن كلّ إنتاج، أو اشتغال.. الخ، إنّما يضع الانشغال نفسه ضمن ضرب الكينونة ـ في الوحيد المتبقّي له الآن، ضمن لم ـ يعد ـ أمامه ـ سوى ـ أن ـ يقيم ـ عند ـ فحسب...[2]. إنّه **على أساس** هذا النمط من الكينونة إزاء العالم، الذي لم يعد يترك الكائن الذي يلاقيه داخل العالم يلاقيه سوى في **منظره**[3] (εῖδος) المحض، وإنّه **بوصفه** ضرباً من نمط الكينونة هذا، إنّما يكون تلفّتٌ صريح إلى الملاقي على هذه الشاكلة أمراً ممكناً. هذا التلفّت **إلى**[4]، هو في كلّ مرّة توجّهٌ [أ] معيّن نحو.. تقصّدٌ لما هو قائم في الأعيان. إنّه يأخذ سلفاً للكائن الملاقي «زاوية نظر». وإنّ تلفّتاً كهذا يأتي هو ذاته في شكل ضرب من الإقامة[5] لدى الكائن داخل العالم. ضمن هذا النوع من «**المُقام**»[6] ـ من حيث هو إمساك[7] عن كلّ اشتغال أو استعمال ـ يتمّ **تلقّي**[8] ما هو قائم **[62]**. إنّ للتلقّي نمطَ إنجاز **المخاطبة والمناقشة** في شأن شيء ما بوصفه شيئاً ما. وعلى قاعدة هذا **التفسير** بالمعنى الأوسع يصبح التلقّي **تعييناً**. ويمكن للمتلقّى والمعيَّن أن يُنطَق به في قضايا، وأن يُحفَظ وأن يُصان بوصفه **مقولاً**. إنّ هذا الحفظ المتلقّي للقول على... هو ذاته طريقة في الكينونة ـ في ـ العالم ولا ينبغي أن يُؤوَّل بوصفه «سيرورة» عبرها تستجلب ذاتٌ ما تمثيلات عن شيء ما، تبقى، وقد تُمُلِّكت على هذا النحو،

---

(1) Zu-tun-haben.

(2) das Nur-noch-verweilen-bei.

(3) *Aussehen.*

(4) *Hinsehen.*

(5) Sichaufhalten.

(6) *Aufenthalt.*

(7) Sichenthalten. ـ لعب لغويّ طريف في الألماني بين «*Aufenthalt*» ـ المُقام و«Sichenthalten» ـ الإمساك. وهو متعذّر في غير هذه اللغة.

(8) das *Vernehmen*. نحن نختار ترجمة «das Vernehmen» بمعنى «التلقّي» وليس «الإدراك» متبعين مارتينو (1985 : 66) حيث يثبت لفظة «l'accueillir» ومعرضين عن اقتراح فيزان (1986 : 96) الذي بقي يعوّل على لفظة «perception» منحسراً بذلك عن خصوصية الاستعمال الهيدغري لمصطلح «das Vernehmen» من حيث إنّه يخرج عن الاستعمال الهوسيرلي له. وهو في الحقيقة يتبع في ذلك ترجمة ماكري/روبنسون (1962 : 89) حيث نجد الصعوبة نفسها.

مستودَعة «في الداخل»، ثمّ بخصوصها يمكن بين الحين والحين أن ينبجس السّؤال عن كيف هي «تتطابق» مع الواقع الفعلي.

في التوجّه نحو. . . والإدراك[1] لا يذهب الدّازين لأوّل مرة إلى خارج دائرته الباطنية حيث يكون مودَعاً كما في كيس منذ البداية، بل هو طبقاً لنمط كينونته الابتدائي[2] يوجد دوماً «في الخارج» لدى كائنٍ ملاقٍ له من العالم المكتشَف بعدُ في كلّ مرّة. وليست الإقامة المعيِّنة لدى الكائن الذي ينبغي أن يُعرَف نحواً من التخلّي عن الدائرة الباطنة، بل إنّ الدّازين، حتى ضمن هذه «الكينونة ـ في ـ الخارج» لدى الموضوع، هو بالمعنى المفهوم على وجه الصحة «في الداخل»، بمعنى هو ذاته يكون بوصفه الكينونة ـ في ـ العالم التي تعرف. كذلك، ليس التلقّي للمعروف نحواً من عودة الخروج الظافر[3] بالغنيمة المظفور بها إلى «قوقعة» الوعي، بل إنّه حتى ضمن التلقّي والاحتفاظ والصيانة إنّما **يبقى** الدّازين العارف **من حيث هو دازين في ـ الخارج**. وضمن «مجرّد» العلم برابطة الكينونة التي من شأن كائن ما، ضمن التمثّل لها «فقط»، ضمن «التفكير» فيها «ليس إلاّ»، أنا لست أقلّ كينونة لدى الكائن خارجاً في العالم، منّي ضمن إدراك **أصليّ**[4]. حتى نسيان شيء ما، حيث تُفتقَد في الظاهر كلُّ علاقة كينونة بالمعروف من قبلُ، إنّما ينبغي أن يُتصوَّر بوصفه **تنويعاً**[5] **للكينونة ـ في الأصليّة**، وبالطريقة نفسها كلّ خداع وكلّ خطأ.

إنّ رابطة التأسيس التي تمّ إيضاحها بين ضروب الكينونة ـ في ـ العالم المقوِّمة لمعرفة العالم قد وضّحت: أنّه ضمن المعرفة إنّما يكتسب الدّازين **حالة**

---

(1) Erfassen.

(2) نلاحظ أنّ مارتينو (1985 : 66) يثبت مقابل «primär» لفظة «original» وهو اختيار سيلحق بلبلة مع مصطلحات أخرى لاحقاً. كذلك اقتراح فيزان (1986 : 96) ليس صائباً لأنّ لفظة «primitif» التي أثبتها تُثير الصعوبة نفسها مع «primitiv». والأصوب هو ما أثبته ماكري/روبنسون (1962 : 89) نعني لفظة «primary».

(3) das erfassende Hinausgehen.

(4) *originär.*

(5) *Modifikation.*

كينونة[1] جديدة إزاء العالم المكتشَف بعدُ ضمن الدّازين في كلّ مرّة. وإنّه يمكن لإمكانية الكينونة هذه أن تتشكّل على نحو خاص بها، أن تتحوّل إلى مهمّة وبما هي علم أن تضطلع بالقيادة بالنسبة إلى الكينونة ـ في ـ العالم. لكنّ المعرفة لا **تخلق** في أوّل الأمر «علاقة» للذات مع عالم ما، كما أنّ هذه العلاقة لا تنبثق ممّا يفعله العالم بذات ما. إنّما المعرفة نمط من الدّازين مؤسَّسٌ[2] على الكينونة ـ في ـ العالم. وإنّه لذلك تتطلّب الكينونة ـ في ـ العالم من حيث هي هيئة أساسيّة تأويلاً **سابقاً**.

(1) *Seinsstand.*
(2) fundiert.

الفصل الثالث

في عالمية العالم

§ 14. في فكرة عالمية العالم بعامة

يجب أوّل الأمر أن نجعل الكينونة ـ في ـ العالم منظورة من ناحية العنصر البنيويّ «عالم». قد يظهر أنّ القيام بهذه المهمّة هيّنٌ ومن الابتذال بحيث إنّ المرء ما زال يعتقد دوماً أنّه يجوز له أن يتخلّص منها. ماذا يمكن أن يعني، أنْ نصف «العالم» باعتباره ظاهرة؟ أن نُبين[1] عمّا ينكشف في «الكائن» داخل العالم. فالخطوة الأولى هي بذلك إحصاءٌ لذلكم الذي هو ثمّة[2] «في» العالم: منازل وأشجار وأناس وجبال وكواكب. نحن يمكننا أن **نرتسم** «مثول» هذا الكائن وأن **نقصّ** ما يحدث له ومعه. لكنّ ذلك يبقى بلا ريب «صفقة»[3] سابقة ـ على ـ ما ـ هو ـ فينومينولوجي، وليس يمكن أن يُعتدّ بها فينومينولوجياً. إنّ الوصف يظلّ عالقاً بالكائن. إنّه أنطيقي. لكنّ ما هو مبحوث عنه إنّما هو الكينونة. إنّ «الظاهرة» بالمعنى الفينومينولوجي قد عُيِّنت على نحو صوري بوصفها ما ينكشف بوصفه الكينونة وبنية الكينونة.

أَنْ نصف «العالم» وصفاً فينومينولوجياً سوف يعني بذلك: أن نبيّن كينونة الكائن القائم داخل العالم وأن نثبّته على نحو مفهومي ـ و ـ مقولي[4]. الكائن داخل العالم هو الأشياء، أشياء الطبيعة والأشياء «ذات القيمة». إنّ شيئيتها قد

---

(1) sehen lassen.

(2) es gibt.

(3) Geschäft.

(4) begrifflich-kategorial.

صارت مشكلاً؛ ومن حيث أنّ شيئية هذه الأخيرة[1] تنبني على شيئية الطبيعة[2]، فإنّ الكينونة التي من شأن أشياء الطبيعة، الطبيعة بما هي كذلك، هي موضوع الدراسة الأوّل. إنّ طابع الكينونة المؤسِّس لكلّ شيء، الذي لأشياء الطبيعة والجواهر، هو الجوهريّة[3]. فما الذي يشكّل معناه الأنطولوجي؟. بذلك نحن قد وضعنا البحث ضمن وجهة مساءلة واضحة.

ولكن هل سألنا بذلك أنطولوجياً عن «العالم»؟ إنّ الإشكاليّة الموسومة هي بلا ريب أنطولوجية. بيد أنّه حتى لو وُفِّقت إلى أخلص تفسير لكينونة الطبيعة، طبقاً للمنطوقات الأساسيّة المعطاة في الفيزياء الرياضية عن هذا الكائن، فإنّ هذه الأنطولوجيا لا تبلغ أبداً ظاهرة «العالم». إنّ الطبيعة ذاتها هي كائن يلاقينا داخل العالم وهو قابل للكشف عنه بطرق ومراتب متباينة.

هل يجب علينا أن نتوقّف قبلاً عند الكائن الذي يقيم الدّازين لديه بادئ الأمر وعلى الأغلب، عند الأشياء «ذات القيمة»؟ أليست هي «على وجه الخصوص» التي تُبين عن العالم الذي نعيش فيه؟ ربّما [64] هي تُبين بالفعل عن شيء من قبيل «العالم» على نحو أكثر نفاذاً. ولكنّ هذه الأشياء هي أيضاً على ذلك من الكائن «داخل» العالم.

لا الوصف الأنطيقي للكائن الذي داخل العالم، ولا التأويل الأنطولوجيّ لكينونة هذا الكائن يبلغان، بما هما كذلك، ظاهرة «العالم». ففي نمطيْ الولوج إلى «الكينونة الموضوعية» يكون «العالم» بعدُ وبطرق متباينة «مفترَضاً سلفاً»[4].

ألا يمكن في النهاية أن نعتبر «العالم» عامة تعييناً للكائن المشار إليه؟ إنّنا بالفعل نسمّي هذا الكائن بأنّه داخل العالم. هل «العالم» إلاّ طابع كينونة خاص بالدّازين؟ وهل يملك من ثمّة كلُّ دازين «منذ أوّل أمره» عالمَه الخاص؟ ألا يصبح «العالم» بذلك شيئاً «ذاتياً»؟ كيف يجب يا تُرى أن يظلّ عالم

---

(1) ماكري/ روبنسون (1962: 91) تعوّض لفظة «الأخيرة» بلفظة «ذات القيمة».

(2) نلاحظ أنّ ترجمة مارتينو (1985: 68) تثبت بدلاً من لفظة «الطبيعة» لفظة «الأولى».

(3) Substanzialität.

(4) vorausgesetzt.

«مشترك»[1] ممكناً، نحن مع ذلك **نكون** «فيه»؟ وعندما يُطرَح السّؤال عن «العالم»، **فأيّ** عالم هو مقصود؟ لا هذا ولا ذاك، بل **العالمية التي من شأن العالم**[2] **بعامة**. من أيّ طريق نحن نبلغ هذه الظاهرة؟

إنّ العالمية مفهوم أنطولوجيّ وهي تعني البنية الخاصّة بعنصر مقوّم للكينونة - في - العالم. والحال أنّنا نعرف هذا الأخير بوصفه تعييناً وجودانياً للدّازين. ومن ثمّ فإنّ العالمية ذاتها هي وجودانيّة. فإذا سألنا عن «العالم» على نحو أنطولوجيّ، فنحن لا نترك أبداً حقل الدراسة الخاص بتحليلية الدّازين. ليس «العالم» من جهة أنطولوجية تعييناً **من شأن**[3] الكائن، الذي من حيث الماهية **لا** يكونه الدّازين، بل هو طابع خاص بالدّازين ذاته. وذلك لا يمنع أنّ طريق البحث في ظاهرة «العالم» ينبغي أن تؤخذ عبر الكائن الذي داخل العالم وعبر كينونته. إنّ المهمّة التي من شأن «وصف» فينومينولوجي للعالم لم تنجل إلا قليلاً بحيث إنّ التعيين الكافي لها إنّما يستوجب توضيحات أنطولوجية جوهريّة.

إنّ ما يبرز للعيان من الاعتبارات السّابقة والاستخدام المتواتر للفظة «العالم» هو تعدّد مدلولاته[4]. وإنّ فكّ هذه المدلولات المتعدّدة يمكن أن يؤدّي إلى الإبانة عن الظواهر المقصودة ضمن الدلالات المتباينة ووجه التواشج فيما بينها.

1. إنّ العالم مستعمَل بوصفه مفهوماً أنطيقياً ومن ثمّة هو يدلّ على جملة الكائن الذي يمكن أن يكون قائماً داخل العالم.
2. يعمل العالم بوصفه مصطلحاً أنطولوجيًا وهو يدلّ على كينونة الكائن المشار إليه تحت رقم 1. وبلا ريب يمكن لـ«عالم» أن يصبح عنواناً للمنطقة التي تضمّ كثرة من الموجودات؛ مثلاً يدلّ العالم كما في الكلام على «عالم» **[65]** الرياضي على منطقة الموضوعات الممكنة للرياضيات.

---

(1) «gemeinsam».

(2) *die Weltlichkeit von Welt*. يريد هيدغر أن ينبّه على أنّ «العالمية» طابع كينونة خاص بالدّازين، وليست صفة للعالم بالمعنى السائد، أيّ العالم بما هو جملة الأشياء الكائنة في الطبيعة. من دون دازين، أيّ من دون «كينونة في - العالم»، لن يكون هناك «عالمية». ذلك بأنّ العالمية هي «بُعد» من أبعاد الكينونة الخاصّة بالدّازين، وليس معطى طبيعياً.

(3) *von*.

(4) Vieldeutigkeit.

3. يمكن للعالم أن يُفهم من جديد في معنى أنطيقي، ولكن الآن ليس بوصفه الكائن الذي من حيث الماهية لا يكونه الدّازين والذي يمكن أن يلاقينا داخل العالم، بل بوصفه «**ما فيه**»[1] «يعيش» دازين واقعاني ما بما هو كذلك. ههنا تكون للعالم دلالة وجودية[2] قبل ـ أنطولوجيّة. عند ذلك تبرز مرّة أخرى إمكانات مختلفة: فالعالم يعني عالم ـ النحن «العموميّ»[3] أو العالم ـ المحيط «الخاص» والأقرب إلينا (المنزلي).
4. يُشير العالم في النهاية إلى المفهوم الأنطولوجيّ ـ الوجوداني للـ**عالميّة**. فالعالمية ذاتها قابلة لأن تكون على ضروب عدة بحسب جملة البنى الخاصّة في كلّ مرّة بـ«العوالم» الجزئية، لكنّها تنطوي في نفسها على العنصر القبليّ للعالمية بعامة. ونحن نأخذ عبارة العالم مأخذاً اصطلاحيًا للدلالة المُثبَتة تحت الرقم 3. فمتى استُعمل في بعض الأحيان في المعنى المشار إليه أوّل الأمر، فإنّ هذه الدلالة يُعلَن عنها بواسطة علامات التنصيص.

بذلك يعني الاشتقاق «عالمي» اصطلاحاً طريقةَ كينونة من شأن الدّازين وليست تعني أبداً تلك التي من شأن الكائن القائم «في» العالم. فهذا نحن نسمّيه [أ] ما ـ ينتمي ـ إلى ـ العالم[4] أو ما ـ هو ـ داخل ـ العالم[5].

وقد تكشف نظرةٌ على الأنطولوجيا السائدة إلى الآن أنّه قد صاحب إخطاءَ الكينونة ـ في ـ العالم كهيئة للدّازين نحوٌ من **القفز على**[6] ظاهرة العالمية. وبدلاً منها يسعى المرء إلى تأوّل العالم انطلاقاً من كينونة الكائن الذي هو قائم داخل العالم، ولكن فوق ذلك هو ليس مكشوفاً عنه بادئ الأمر أبداً، أعني انطلاقاً من [ب] الطبيعة. إنّ الطبيعة ـ متى فُهِمت على نحو أنطولوجيّ ـ مقوليّ ـ هي الحالة القصوى[7] من كينونة الكائن الممكن داخل العالم. ولا يمكن للدّازين أن يكشف

---

(1) worin.
(2) existenziell.
(3) die «öffentliche» Wir-Welt.
(4) weltzugehörig.
(5) innerweltlich.
(6) ein *Überspringen*.
(7) ein Grenzfall.

عن الكائن بما هو طبيعة بهذا المعنى إلاّ ضمن ضرب معيّن من كينونته - في - العالم. إنّ هذه المعرفة إنّما تملك طابعَ نحوٍ من نزع العالمية[1] عن العالم. إنّ «الطبيعة» من حيث هي مفهوم مقوليّ حاوٍ لبنى الكينونة الخاصّة بكائن معيّن مُلاقٍ لنا داخل العالم ليس بوسعها أبداً أن تجعل العالمية أمراً مفهوماً. كذلك فإنّ ظاهرة «الطبيعة» كما في معنى مفهوم الطبيعة الرومانسي إنّما هي أيضاً ليست قابلة للإدراك أنطولوجياً إلاّ انطلاقاً من مفهوم العالم، وذلك يعني من تحليلية الدّازين.

وبالنظر إلى المشكل الخاص بتحليل أنطولوجيّ لعالمية العالم تتحرّك الأنطولوجيا الموروثة - متى أبصرت على وجه العموم بالمشكل - في مأزق لا مخرج منه. وسوف ينبغي، من جهة أخرى، على أيّ تأويل لعالمية الدّازين وإمكانات عولمته[2] وأصنافها أن يبيّن **لماذا** يقفز الدّازين، ضمن طريقة الكينونة التي من شأن معرفة العالم أنطيقياً وأنطولوجياً **[66]**، على ظاهرة العالمية. بيد أنّه ضمن واقعة[3] هذا القفز إنّما تكمن في الوقت نفسه الإشارةُ إلى أنّه يُحتاج إلى احتياطات خاصّة من أجل أن يظفر الولوجُ إلى ظاهرة العالمية بالمنطلق الظواهريّ السديد، الذي يجعل أيّ قفز عليها ممنوعاً.

لقد تمّ بعدُ إعطاء الأمر المنهجي المتعلّق بذلك. فقد يجب على الكينونة - في - العالم وطبقاً لذلك على العالم أن يصبحا موضوعاً للتحليلية في أفق اليومية الوسطية من حيث هي نمط الكينونة **الأقرب** الذي للدّازين. إنّما بالكينونة - في - العالم اليومية ينبغي أن نتعلّق وبالاعتماد الظواهريّ عليها إنّما ينبغي لشيء ما من قبيل العالم أن يتأتّى للبصر.

إنّ أقرب عالم للدّازين اليومي لهُو **العالم - المحيط**[4]. ومن شأن البحث أن يأخذ السبيل التي تقود من هذا الطابع الوجوداني للكينونة - في - العالم الوسطية

---

(1) Entweltlichung.

(2) Verweltlichung.

(3) في ترجمة مارتينو (1985: 69) تعوّض لفظة «Faktum» - الواقعة، بلفظة «le phénomène».

(4) die *Umwelt*.

إلى فكرة العالمية بعامة. ونحن نبحث عن عالمية العالم ـ المحيط (العالمية المحيطة) من طريق تأويل أنطولوجيّ للكائن المُلاقي ـ أوّل ـ الأمر داخل ـ **العالم ـ المحيط**[1]. وتنطوي عبارة العالم ـ المحيط ضمن صفة «المحيط»[2] على إشارة إلى المكانيّة. وعلى ذلك فإنّ «الإحاطة»[3] التي هي مقوّمة للعالم ـ المحيط ليس لها بديًّا أيّ معنى «مكانيّ». بل بالأحرى إنّ طابع المكان الذي ينتمي إلى العالم ـ المحيط على نحو لا خلاف فيه لا يمكن أن يُوضَّح إلاّ انطلاقاً من بنية العالمية. إنّما من ههنا قد تصبح مكانية الدّازين المُبيَّنة ضمن الفقرة 12 منظورة من حيث هي ظاهرة. على أنّ الأنطولوجيا قد حاولت بالتحديد أن تتأوّل كينونة «العالم» انطلاقاً من المكانيّة بوصفها res extensa. أمّا النزعة القصوى لأنطولوجيا «العالم» التي من هذا الجنس وبلا ريب بالتوجّه المقابل نحو res cogitans، التي لا تتطابق مع الدّازين لا أنطيقياً ولا أنطولوجياً، فإنّها تتجلّى لدى ديكارت. وإنّه برسم الحدود الفاصلة عن هذه النزعة الأنطولوجية إنّما يمكن لتحليل العالمية الذي نحاول هنا أن يتوضّح. ربّ تحليل من شأنه أن يتمّ على ثلاث مراحل: **أ** ـ تحليل العالمية ـ المحيطة والعالمية بعامة. **ب** ـ إقامة تباين توضيحي بين تحليل العالمية وأنطولوجية «العالم» لدى ديكارت. **ج** ـ الإحاطة في العالم ـ المحيط و«مكانية» الدّازين.

أ ـ في تحليل العالمية ـ المحيطة وفي العالمية بعامة

§ 15. في كينونة الكائن الذي يصادفنا داخل العالم ـ المحيط

إنّ الإبانة الفينومينولوجية عن كينونة الكائن الذي يصادفنا أوّل الأمر إنّما تعمل اهتداءً بالكينونة ـ في ـ العالم اليومية، التي نسمّيها أيضاً **التعامل داخل العالم**[4] **ومع**[5] [67] الكائن الذي داخل العالم. ربّ تعامل قد تفتّت بعدُ إلى كثرة من طرق الانشغال. لكنّ أقرب نمط من التعامل، كما تبيّن ذلك، ليس هو

(1) inner-*umweltlich.*

(2) in dem «Um».

(3) das «Umherum».

(4) *Umgang in* der Welt.

(5) *mit.*

بالمعرفة التي لا تزال مجرّد إدراك[1]، بل الانشغال الذي يستخدم ويستعمل، والذي يملك «المعرفة» التي تخصّه. إنّ السّؤال الفينومينولوجي إنّما ينصبّ بديًّا على كينونة الكائن الذي يلاقينا ضمن انشغال كهذا. أمّا تأمين النظر المطلوب ههنا فهو يحتاج إلى إشارة منهجية أوّلية.

عند شرح الكينونة وتفسيرها يكون الكائن في كلّ مرّة سابقاً على الموضوع المدروس ومصاحباً له[2]، في حين أنّ الموضوع المدروس على الحقيقة هو الكينونة. وفي حقل التحليل الحالي فإنّ ما هو مطروح بوصفه الكائن السابق على الموضوع المدروس إنّما هو ما ينكشف ضمن الانشغال بالعالم ـ المحيط. بذلك فليس هذا الكائن موضوعاً[3] لمعرفة نظرية بـ«العالم»، إنّه المستعمَل والمنتوج إلخ. ومن حيث هو ملاق لنا على هذه الشاكلة، يقع الكائن قبل ـ أن ـ يصبح ـ موضوعاً ـ للدراسة[4] تحت بصر «معرفة» هي من جهة ما فينومينولوجية تولّي نظرها نحو الكينونة وانطلاقاً من هذه الصياغة الموضوعاتية للكينونة[5] هي تحوّل الكائن في كلّ مرّة إلى موضوع للدراسة[6]. وطبقاً لذلك ليس هذا التفسير الفينومينولوجي معرفة بالكيفيات الكائنة لهذا الكائن، بل هو تعيين لبنية كينونته. ولكن من حيث هو بحث في الكينونة يصبح إنجازاً قائماً برأسه وصريحاً لفهم الكينونة، هو ينتمي بعدُ في كلّ مرّة إلى الدّازين وهو «حيّ» ضمن كلّ تعامل مع الكائن. إنّ الكائن الذي هو من جهة فينومينولوجية سابق على الموضوع المدروس، وهو هنا المستعمَل وما هو قيد الإنتاج، إنّما يصبح في المتناول ضمن

---

(1) ثمّة هنا إمكانيتان لنقل «das vernehmende Erkennen»: إمّا في معنى «الإدراك» وهو المعنى المتداول، وإمّا في معنى «التلقّي»، وهو المعنى التأويليّ. أخذت ترجمة ماكري/روبنسون (1962 : 95) وترجمة فيزان (1986 : 102) في نقل «vernehmen» بمعنى «الإدراك» (perception) وأخذت ترجمة مارتينو (1985 : 70) بمعنى «التلقّي». وكلاهما في هذا الموضع جائزان.

(2) das Vor-und Mitthematische.

(3) Gegenstand.

(4) vorthematisch.

(5) Thematisierung des Seins.

(6) mitthematisiert.

الانزياح إلى انشغال كهذا. ومتى أُخذ على نحو صارم، فإنّ هذا الكلام على الانزياح هو مُضَلِّلٌ؛ وذلك أنّنا لا نحتاج إلى أن ننزاح الآن فقط إلى هذا النمط من الكينونة الذي من شأن التعامل المنشغِل. فإنّ الدّازين اليومي **هو** بعدُ دوماً على هذه الشاكلة، مثلاً: عند فتح الباب، أنا أستعمل المقبض. إنّ الظّفر بالولوج الفينومينولوجي إلى الكائن الملاقي هكذا إنّما يتمثّل بالأحرى في استبعاد نزعات التفسير المتدفقة والمصاحبة له، التي تحجب ظاهرة هذا الانشغال وبالأحرى مع ذلك الكائن **كما** يلاقينا من ذات نفسه في هذا الانشغال ولهذا الانشغال. إنّ مزالق الخطأ هذه قد تصبح بيّنة حينما نسأل الآنَ باحثين: أيّ كائن يجب أن يصبح موضوعاً سابقاً للدراسة وأن يُثبَت بوصفه أرضية قبل-ظواهرية؟

قد يجيب المرء: الأشياء[1]. بيد أنّه بهذه الإجابة المفهومة بنفسها قد يتمّ على الأرجح إخطاءُ الأرضية الظواهريّة السّابقة المبحوث عنها. ففي هذا الخطاب عن الكائن بوصفه «شيئاً» (res) إنّما يكمن **[68]** تخصيص أنطولوجيّ مستبق وغير منطوق به. إنّ التحليل الذي يوسّع السّؤال من كائن كهذا إلى الكينونة قد يبلغ الشيئية وواقع الأشياء[2]. وإنّ التفسير الأنطولوجيّ قد يعثر متى تقدّم بهذه الشاكلة على طباع كينونة من قبيل الجوهريّة والمادية والتمدّد[3] والتجاور.. ولكنّ الكائن الملاقي ضمن الانشغال إنّما هو محجوب بادئ الأمر حتى من جهة أنطولوجية سابقة. وأن يسمّي المرءُ أشياءَ الكائنَ «المعطى بادئ الأمر» هو يخطئ من جهة أنطولوجية حتى ولو كان يقصد من جهة أنطيقية شيئاً آخر. ماذا يقصد المرء على وجه الخصوص، إنّما يبقى ذلك بلا تعيين. أو أنّ المرء يخصّص هذه «الأشياء» بوصفها أشياء «أُضفيت عليها قيمة»[4]. ماذا تعني القيمة من جهة أنطولوجية؟ كيف ينبغي أن ندرك مقولياً هذا «الإضفاء»[5] والكينونة المُضفاة؟ وبقطع النظر عن غموض هذه البنية التي من شأن ما يُضفى من القيمة، هل بلغنا بذلك الطابع

---

(1) die Dinge.

(2) Realität. يلمّح هيدغر هنا إلى أنّ «Realität» هي نفسها في أصلها اللاتيني «realitas» مشتقّة من «res» أيّ «الشيء».

(3) Ausgehntheit.

(4) wertbehaftet.

(5) Haften.

الظواهريّ للكينونة التي تصادفنا ضمن التعامل المنشغِل؟

قد كان للإغريق مصطلح مناسب للإشارة إلى «الأشياء»: πραγματα/ برغماطا، بمعنى، ما معه يكون لنا شأنٌ ضمن التعامل المنشغل (πρᾶξις). غير أنّهم، من ناحية أنطولوجية، هم قد تركوا الطابع «البراغماتي»[1] للـ πραγματα مبهماً وعيّنوها «بادئ الأمر» بوصفها «مجرّد أشياء». نحن نسمّي الكائن الذي يلاقينا عند الانشغال **الأداة**[2]. وعند التعامل تكون في انتظارنا أداة الكتابة وأداة الخياطة وأدوات العمل والنقل والقيس. إنّ علينا أن نستخرج نمط كينونة الأداة. وذلك إنّما يحدث متى اهتدينا بتحديد مسبق لما يجعل من أداة ما أداة، نعني بالأداتيّة[3]. [أ]

إذا أخذنا الأمور بصرامة فإنّ أداة **واحدة**[4] هي لا «تكون» أبداً. إذ في كينونة الأداة يدخل دوماً في كلّ مرّة كلٌّ - من - الأدوات[5]، ضمنه يمكن أن تكون هذه الأداة التي تكون ما من شأنها أن تكون. إنّما الأداة من حيث الماهية «شيءٌ ما، مجعول من أجل..»[6]. وإنّ الوجوه المختلفة لما هو «مجعول من أجل» من قبيل الجدوى وتوفير العون وقابليّة الاستخدام[7] والمرونة اليدوية إنّما تشكّل جملة أداتية[8]. إنّ ما

---

(1) pragmatisch.

(2) das *Zeug*. يفترض هيدغر هنا ترادفاً أنطولوجياً بين المعنى اليوناني «برغماطا» والمعنى الألماني «Zeug». لا تعني الأداة مجرد وسيلة مادية لإجراء فعل مادي ما، بل تعني كلّ ما نستعمله في البراكسيس اليومي.

(3) Zeughaftigkeit. علينا أن نستبعد كلّ تصوّر «نفعي» و«أداتوي» (instrumentaliste) لأنّ القصد ليس ضبط الطابع الإجرائي أو الآلي للوسائل المادية، بل وصف نمط كينونة «الأشياء» التي نستعملها بوصفها كائنات يومية داخل حقل انشغال عيني هو نفسه نمط من الفهم لمعنى الكينونة في العالم. ربما كانت كلّ وسيلة مادية أداةً، ولكن ليس كلّ أداة وسيلةً مادية.

(4) *ein*.

(5) ein Zeugganzes.

(6) um zu.

(7) Verwendbarkeit.

(8) eine Zeugganzheit. تؤلّف جملة الأدوات شبكة من الإحالات الواحدة على الأخرى بحيث توفّر الشرط الأدنى لظهور معنى العالم بالنسبة إلى الدّازين اليومي.

يكمن في بنية «مجعول من أجل» هي **إحالة**[1] لشيء ما على شيء ما. وإنّ الظاهرة المشار إليها بهذا المصطلح لا يمكن أن نجعلها منظورة في نشوئها الأنطولوجيّ إلاّ ضمن التحليلات اللاحقة. وقد يجدر بنا، مؤقّتاً، أن نستجلب تحت النظر من جهة الظواهر عدداً ما من الإحالات. وطبقاً لأداتيّتها فإنّ الأداة تكون دوماً **انطلاقاً**[2] من الانتماء إلى أداة أخرى: أداة الكتابة، الريشة، الحبر، الورق، المِسْند، المنضدة، الفانوس، الأثاث، النافذة، الأبواب، الغرفة. إنّ هذه «الأشياء» لا تنكشف أبداً بادئ الأمر لوحدها، من أجل أن تملأ من بعدُ من حيث هي مجموع الواقع غرفةً. إنّ الملاقي بادئ الأمر الذي لا يُدرَك على الحقيقة على نحو موضوعاتي هو الغرفة، وهذه بدورها ليس بوصفها «ما بين الجدران الأربعة» في معنى مكاني هندسي - بل بما هي أداة للسكن. فإنّما انطلاقاً منها ينكشف «التأثيث»، وإنّما ضمنه **[69]** تنكشف الأداة «المفردة» في كلّ مرّة. **وقبل** هذه تكون قد اكتشفت سلفاً كلّ مرّة جملة أداتية ما.

إنّ التعامل المفصّل على طراز الأداة في كلّ مرّة، الذي ضمنه فقط يمكن أن تنكشف على نحو أصيل في الكينونة التي من شأنها، مثلاً الطَرْقُ بالمطرقة، لا هو يدرك هذا الكائنَ على نحو موضوعاتي بوصفه شيئاً حادثاً، ولا الاستعمال[3] يعرف بوجه ما ما يتعلّق ببنية الأداة بما هي كذلك. إنّ الطَّرْقَ لا يملك فقط على وجه الإضافة معرفةً بالطابع الأداتي للمطرقة، بل هو قد تملّك هذه الأداةَ بأكبر قدر ممكن من الملاءمة. ضمن هذا التعامل المستخدِم يخضع الانشغال إلى المجعول - لأجله المقوِّم للأداة التي في كلّ مرّة؛ وبقدر ما يكون التحديق إلى الشيء - المطرقة أقلّ، هو يكون مستعمَلاً بقبضة أشدّ، وبقدر ما تكون العلاقة به أكثر أصليّة، هو يلاقينا بأكثر جلاء بوصفه ما هو، بوصفه أداة. إنّ الطَرْقَ ذاته يكشف عن «اليدوية»[4] النوعية للمطرقة. وإنّ جنس الكينونة الذي من شأن الأداة، الذي ضمنه تتجلّى من نفسها، نحن نسمّيه **الكينونة - تحت - اليد**[5]. إنّه

(1) *Verweisung*.

(2) *aus*.

(3) das Gebrauchen.

(4) Handlichkeit.

(5) die *Zuhandenheit*. نحن لا «نعرف» عن الأداة سوى «الاستعمال الجيد» لها. وكلّ =

فقط من أجل أنّ الأداة تمتلك **هذه** «الكينونة ـ في ـ ذاتها»، وليس شيئاً يعرض لنا فحسب، هي يدويّة بالمعنى الأعمّ وفي المتناول. ولا يستطيع مجرّد **التحديق**[1] الأكثر حدّة إلى «المنظر» الحاصل للأشياء على هذا النحو أو ذاك أن يرفع الحجاب عمّا هو تحت ـ اليد. إذ يفتقد البصر الذي يحدّق إلى الأشياء على نحو «نظري» فحسب فهم الكينونة ـ تحت ـ اليد. بيد أنّ التعامل الذي يستخدم ويُعمل يده ليس في عمىً بل له نمط الإبصار الخاص به، الذي يهدي إعمال اليد ويزوّده الثقة[2] النوعية التي له. إنّ استعمال الأداة يخضع لتعدّد الإحالات التي من شأن «مجعول ـ من أجل». وإنّ الإبصار الذي من شأن انقياد كهذا[3]. . . . . . إنّما هو **التبصّر**[4].

ليس السُّلوك «العمليّ» «لا ـ نَظَريًا»[5] في معنى أنّه خال من أيّ رؤية، واختلافه عن السُّلوك النظريّ ليس يكمن فقط في أنّه يُعتبَر هنا ويُفعل هناك، وأنّ

= أداة من شأنها أن «تقع تحت أيدينا»، ومن ثمّ تدخل في دائرة «ما تحت اليد». وهذا وصف أنطولوجيّ دقيق لنمط كينونة الأداة، وليس مجازاً. ومن ثمّ علينا هنا أن نفهم التمييز الذي عقده هيدغر بين «الكينونة تحت اليد» (Zuhandenheit) وما ذكره من قبل من خلال عبارة «القيمومة» (Vorhandenheit): فالكينونة تحت اليد تُشير إلى ميدان «الأدوات»؛ أمّا الكينونة القائمة أمامنا أو في الأعيان فهي تُشير إلى «الأشياء» بالمعنى التقليدي للفظ.

(1) Nur-noch-*hinsehen*.

(2) Sicherheit.

(3) Sichfügen. نلاحظ أنّ مارتينو (1985 : 72) يترجم «Sichfügen» بلفظة «ajointement»، وذلك في ضوء معنى هذه اللفظة لدى هيدغر الثاني في كتابات الثلاثينيات حيث ستدلّ على معنى «الضميمة» (Fügung) بين هيئتات الكينونة؛ وهو اجتهاد بعيد لأنّ هيدغر سنة 1927 يستعمل لفظة sich fügen بمعنى قريب من فعل sich unterstellen الذي استخدمه في السطر قبل السابق، وهو يدلّ على معنى الخضوع والانقياد.

(4) die *Umsicht*. إنّ نمط المعرفة الذي يمكّننا من الاستعمال الجيّد في الأدوات من حيث هي كائنات «تحت اليد» هو «التبصّر». ذلك يعني أنّ التعارض التقليدي بين النظر والعمل ليس أصيلاً. فكلّ «عمل» أو «مراس» يفترض ضرباً من «النظر» وهذا ما سمّاه هيدغر «التبصّر». من خلال هذا التبصّر تصبح الأداة «حاضرة» لدينا «لحماً ودماً» (leibhaft).

(5) atheoretisch.

الفعل، من أجل ألاّ يبقى أعمى، هو يطبّق المعرفة النظرية، بل إنّ الاعتبار إنّما هو على نحو أصليّ انشغال، بقدر ما أنّ الفعل يملك الإبصار الذي **يخصّه**. إنّ السُّلوك النظريّ هو مجرّد تحديق لا تبصّر فيه. ليس التحديق، بسبب أنّه بلا تبصّر، بلا قواعد، بل هو يشكّل لنفسه قانونه في صلب **المنهج**.

إنّ ما ـ تحت ـ اليد لا هو على وجه العموم مدرَك نظرياً، ولا هو بالنسبة إلى التبصّر مدروس هو ذاته لأوّل وهلة على نحو متبصّر[1]. إنّ ما هو مخصوص في الذي هو تحت ـ اليد في بادئ الأمر هو أن ينزوي بمعنى ما في الكينونة ـ تحت ـ اليد، من أجل أن يكون بالتحديد تحت ـ اليد على نحو أصيل. كذلك فإنّ ما لديه يُقيم التعامل اليومي بادئ الأمر ليس أدوات العمل ذاتها، بل إنّ المنتوج، ما ينبغي أن يُنتج في كلّ مرّة [70]، هو المنشغَل به بدياً ومن ثمّ أيضاً هو ما ـ هو ـ تحت ـ اليد. إنّ العمل هو الذي يحمل[2] جملة الإحالات، التي داخلها تأخذ الأداة في ملاقاتنا.

إنّ العمل الذي علينا إنتاجه من حيث هو **لـ/ ماذا**[3] المطرقة والمِسْحَج والإبرة، إنّما له من جانبه نمط كينونة الأداة. وإنّ الحذاء المطلوب إنتاجه هو للانتعال (أداة الحذاء[4])، والساعة المصنوعة هي لقراءة الوقت. إنّ العمل الذي يلاقينا خاصّةً ضمن التعامل المنشغِل ـ الذي يكون قيد أثناء الشغل ـ إنّما شأنه، ضمن قابليّة الاستخدام التي تنتمي إليه من حيث الماهية، أن يجعل «لماذا» قابليّته للاستخدام تلاقينا بعدُ في كلّ مرّة. أمّا العمل المطلوب إنتاجه فإنّه لا يكون إلاّ على أساس استخدامه وعلى أساس مركّب الإحالات على الكائن المكشوف عنه ضمنه.

بيد أنّ العمل الذي علينا إنتاجه ليس فقط قابلاً للاستخدام من أجل... فإنّ الإنتاج ذاته هو في كلّ مرّة استخدام[5] لـشيء ما[6] من أجل شيء ما. ففي العمل

---

(1) umsichtig.

(2) trägt.

(3) das *Wozu*.

(4) يلمّح هيدغر إلى أنّ الكلمة الألمانية تحتوي بعدُ على لفظة «الأداة» في اسم «الحذاء» (das Schuhzeug).

(5) ein Verwenden.

(6) *von* etwas.

تكمن الإحالةُ في الوقت نفسه على «المواد». فهو رهينٌ[1] بالجلد والخيط والمسامير وهلمّ جرّاً. كذلك فإنّ الجلد مستخرج من أُهُب[2]. وهذا مأخوذ من حيوانات هي مربّاة من قبل آخرين. وقد تحدث الحيوانات داخل العالم بلا تربية أيضاً، وحتى مع التربية فإنّ هذا الكائن ينتج بوجه ما من نفسه. بذلك فإنّه ضمن العالم ـ المحيط إنّما يصبح في المتناول أيضاً كائنٌ ليس يحتاج في ذات نفسه إلى إنتاج، وهو دوماً بعدُ تحت ـ اليد. إنّ المطرقة والملزمة والمسمار هي أمور تحيل من ذات نفسها إلى ـ أو تتكوّن من ـ الفولاذ والحديد والركاز والحجر والخشب. وضمن الأداة المستعمَلة إنّما يُرفَع الحجاب أيضاً خلال الاستعمال عن «الطبيعة»، «الطبيعة» في ضوء المنتوج الطبيعي[3].

بيد أنّ الطبيعة لا ينبغي أن تُفهم ههنا بوصفها ما هو محض قائم أمامنا ـ كذلك ليس بوصفها **قوة الطبيعة**. إنّ الحَرَجة[4] غابة[5]، والجبل مقلع للحجر، والنهر قوة مائية، والريح ريح «في الأشرعة». ومع «العالم ـ المحيط» المكشوف عنه إنّما تلاقينا «الطبيعة» المكشوف عنها على هذا النحو. فإذا أمكن أن نغضّ الطرف عن جنس الكينونة الذي من شأنها من حيث هي تحت ـ اليد، فإنّها هي ذاتها لا تكون مكشوفاً عنها ومعيَّنة إلاّ في قيمومتها المحضة. بيد أنّه أمام هذا الكشف عن الطبيعة إنّما تبقى الطبيعةُ أيضاً محجوبة من حيث هي ما «يكدّ ويجدّ»[6]، ويداهمنا، ومن حيث هي مشهد يأخذنا. فليست نباتات عالم النبات هي الأزاهير على حافة الحقل، و«المصدر» المحدَّد جغرافياً لنهر ما ليس هو «ما ينبع من الأصل».

---

(1) ist angewiesen.

(2) ج إِهاب، من أهب، وهو الجلد أو ما لم يُدبغ منه.

(3) ليس الطبيعة من حيث هي موضوع للمعرفة، كما نرى ذلك منذ غاليليه، بل الطبيعة من حيث هي حقل تبصّر واستعمال، أيّ أداة تحت اليد، داخل حقل انشغال من خلاله يتبلور معنى الكينونة في العالم.

(4) الغابة قبل أن تمتدّ لها يد الإنسان.

(5) الغابة بما هي مخزن طبيعي للخشب والحطب.

(6) webt und strebt. – weben فعل قديم وذو استعمال شعري، يعني في اللغة العادية: 1. نسج، كما في نسج العنكبوت؛ ولكن في اللغة القديمة 2. تحرّك ونشط بحدّة. ولذلك يُقرَن بالحياة، كما في قولهم «leben und weben» – له حياة وحركة، أو حياة ونشاط.

لا يُحيل العمل المنتوج على لماذا هو قابل للاستخدام وعلى ما ـ منه(1) يتكوّن، فهو في الحالات اليدوية البسيطة يحتوي في الوقت نفسه على الإحالة على من يحمله ومن ينتفع به. إنّ الأداة مفصَّلة له على طرازه **[71]**، إذ «هو» بمحضر من إنشاء الأداة. وعند إنتاج عدد متسلسل من السلع(2) لا تغيب هذه الإحالة أبداً؛ إنّها غير متعيّنة فحسب، وتتوجّه إلى أيّ كان، إلى النوع المتوسّط(3). وطبقاً لذلك فمع العمل لا يلاقينا الكائن الذي هو تحت ـ اليد فحسب، بل أيضاً الكائن الذي من جنس كينونة الإنسان(4)، الذي عنده سيصبح المنتوج خلال انشغاله تحت ـ اليد؛ وفي كرّة واحدة معه يلاقينا العالم، الذي فيه يعيش الحملة والمستعملون، الذي هو في الوقت نفسه عالمنا. إنّ العمل المنشغَل به في كلّ مرّة ليس هو تحت ـ اليد ضمن العالم المنزلي للورشة مثلاً فحسب، بل ضمن **العالم العمومي**. فبهذا الأخير تكون **طبيعة ـ العالم ـ المحيط** مكشوفاً عنها وفي متناول كلّ أحد. في الطرق والشوارع والجسور والبنايات تكون الطبيعة بوجه ما مكشوفاً عنها من خلال الانشغال. إنّ رصيف محطة مغطّاة إنّما يضع العاصفة في الحسبان، ووسائل الإضاءة العمومية تحتسب الظلمة، بمعنى التقلب المخصوص لضوء النهار شهوداً وغيبة، ومن ثمّ تحتسب «وضع الشمس». وضمن الساعات الجدارية إنّما تؤخذ في الحسبان في كلّ مرّة كوكبة نجوم معيّنة في نظام العالم. وإذا نظرنا إلى الساعة، نحن نستعمل ضمناً «وضع الشمس»، الذي على منواله يتمّ التعديل الفلكي الرسمي لقيس الزمان. إنّه مع استعمال أداة الساعة التي تحت ـ اليد توّاً وعفواً إنّما تكون طبيعة ـ العالم ـ المحيط هي أيضاً تحت ـ اليد(5). إنّ من شأن ماهية الوظيفة الكشفية للانغماس المنشغِل في عالم العمل المباشر في كلّ مرّة، أنّ الكائن الذي داخل العالم، وذلك طبقاً لضرب الانغماس فيه في كلّ

---

(1) das Woraus.

(2) اللفظة Dutzendware تعني حرفياً «سلع إثنا عشرية» أو «دستة» من السلع، كمية من 12 نسخة.

(3) Durchschnitt.

(4) نلاحظ أنّ الطبعات الأولى تضع هنا لفظة «Dasein»، وهو ما نقرؤه في الترجمة الإنكليزية لماكري/روبنسون (1962: 100) وترجمة مارتينو (1985: 73). أمّا فيزان (1986: 107) فهو ينقل عن طبعة **الأعمال الكاملة**، التي تثبت بدلاً من ذلك عبارة «إنسان» التي ظهرت في الطبعات الأخيرة.

(5) mitzuhanden.

مرّة، الذي أُحضِر معها ضمن العمل، بمعنى ضمن الإحالات المقوّمة له، إنّما يبقى قابلاً للكشف على درجات متباينة من الإفصاح، وبمدى مختلف من النفاذ المتبصِّر.

إنّ نمط كينونة هذا الكائن هو الكينونة ـ تحت ـ اليد. غير أنّه من الحقيق علينا ألاّ تُفهَم بوصفها مجرّد طابع للتصوّر، كما لو أنّ الكائن الذي يصادفنا بادئ [أ] الأمر قد أُضيفت عليه قسراً[1] هذه «السمات»[2] كهذه، وكما لو أنّ مادةً للعالم قائمةً بادئ الأمر لدى ذاتها قد «تلوّنت» بهذه الطريقة «على نحو ذاتي». فإنّ تأويلاً موجَّهاً على هذا النحو إنّما يُغفل أنّه ينبغي أن يُكشف عن الكائن وأن يُفهَم بوصفه قائماً محضاً أمامنا وأنّه إنّما تبعاً للتعامل الكاشف والمتملّك الجاري مع «العالم» تكون له أوّلية ورياسة. بيد أنّ ذلك يناقض المعنى الأنطولوجيّ ذاته للمعرفة، التي بيّناها بوصفها ضرباً **مؤسَّساً** من الكينونة ـ في ـ العالم. فهذه الأخيرة[3] إنّما فقط بالذهاب **فيما أبعد** ممّا هو تحت ـ اليد في الانشغال، هي تنجح في تسريح الشيء الذي هو قائم فحسب. **فإنّ الكينونة ـ تحت ـ اليد هي التعيين الأنطولوجيّ ـ المقولي للكائن كما هو «في ذاته»**. غير أنه ليس «ثمّة»[4] كائن تحت ـ اليد إلاّ على أساس ما هو قائم أمامنا. ولكن هل يتبع ذلك ـ متى أخذنا بهذه الدعوى ـ أنّ الكينونة ـ تحت ـ اليد مؤسَّسة أنطولوجياً على القيمومة ؟

[72] بيد أنّه حتى لو أمكن، ضمن تأويل أنطولوجيّ أوسع نفاذاً، أن تثبت الكينونة ـ تحت ـ اليد صدقها بوصفها جنسَ كينونة الكائن داخل العالم المكشوف عنه بادئ الأمر، بل حتى لو أنّ أصليّتها بالنسبة إلى القيمومة المحضة قد أمكن أن يُبرهَن عليها ـ فهل ظُفِر بذلك من خلال ما بُيِّن إلى الآن بأدنى مكسب فيما يتعلّق بالفهم الأنطولوجيّ لظاهرة العالم ؟ وعلى ذلك فإنّ العالم قد «افترضناه» بعدُ دوماً لدى تأويل هذا الكائن الذي داخل العالم. إنّ تجميع هذا الكائن لا يسفر، على ذلك، عن مجموعِ شيءٍ من قبيل «العالم». فهل يقود على العموم من كينونة هذا

---

(1) aufgeredet.

(2) Aspekte.

(3) على خلاف ماكري/روبنسون (1962: 101) ومارتينو (1985: 73) اللذيْن يحيلان «dieses» على «Erkennen» ينسبها فيزان (1986: 109) إلى «In-der-Welt-sein».

(4) gibt es.

الكائن طريقٌ ما إلى الإبانة عن ظاهرة العالم[1]؟

§ 16. في جنس عالمية العالم المحيط المنبئة عن نفسها في الكائن الذي داخل العالم

ليس العالم ذاته كائناً داخل العالم، وعلى ذلك هو يعيّن هذا الكائن، على نحو بحيث هو لا يمكن أن يلاقينا، ولا يمكن للكائن المكشوف عنه ضمن كينونته أن يبين لنا، إلاّ من جهة ما «ثمّة»[2] عالم ما. ولكن كيف «ثمّة» عالم؟ إذا كان الدّازين متقوّماً من ناحية أنطيقية بالكينونة ـ في ـ العالم وكان ينتمي أيضاً من حيث الماهية إلى كينونته فهمٌ ما لكينونة ذاته[3]، مهما كان لا يزال بلا تعيين، أفليس له عندئذ فهمٌ ما للعالم، فهمٌ قبل ـ أنطولوجيّ، هو على الحقيقة يفتقر ويمكن أن يفتقر إلى الرؤى الأنطولوجية الصريحة؟ ألا يستبين للكينونة ـ في ـ العالم المنشغِلة مع الكائن الملاقي داخل العالم، بمعنى مع عالميته الداخلية[4]، شيءٌ من قبيل العالم؟ ألا تأتي هذه الظاهرة ضمن نظرة قبل ـ فينومينولوجية، ألا ينتصب بعدُ دوماً ضمن نظرة كهذه، من غير أن يستوجب تأويلاً أنطولوجياً على مستوى موضوعاتي؟ هل يملك الدّازين ذاته في فلك انهماكه المنشغِل بالأداة التي تحت ـ اليد إمكانيةَ كينونة ضمنها تلمع[5] له بوجه ما، **بمعية** الكائن داخل العالم المشغول به، عالميتُه؟

إذا قبلت إمكانات الكينونة هذه التي للدّازين أن تنكشف في صلب التعامل المنشغِل، فإنّ طريقاً قد انفتح نحو تعقّب الظاهرة التي لمعت[6] على هذه الشاكلة

---

(1) قد يمكن للمؤلّف أن ينبّه إلى أنّه قد كشف في دروسه على نحو متكرّر عن تحليل العالم المحيط وبعامة عن «هرمينوطيقا الواقعانية» التي للدّازين منذ سداسي شتاء 1919/1920. [المؤلّف]

(2) gibt.

(3) seines Selbst.

(4) Innerweltlichkeit.

(5) aufleuchtet.

(6) يشرع هيدغر هنا في تخريج أوّل أمارات معنى العالم بالنسبة إلى الدّازين. لكنّه يفاجئ القارئ بالإشارة إلى أنّ ظاهرة العالم لا تبدأ في الظهور إلاّ حينما يتعطّب «عالم» الأدوات التي نستعملها. هذا الظهور السالب للعالم يأخذ في العمل عندما ننتبه إلى =

ونحو فهمِها، وبوجه ما نحو «ضبطها» واستجواب بُناها التي ستنكشف من خلالها.

[73] لقد خُصَّت اليومية التي من شأن الكينونة ـ في ـ العالم بضروب عدة من الانشغال، هي تسنح للكائن المشغول به أن يلاقينا بحيث إنّ جنس عالمية[1] ما هو داخل العالم إنّما يظهر بذلك للعيان. ويمكن للكائن الذي هو تحت ـ اليد بادئ الأمر أن يعرض لنا ضمن الانشغال بوصفه غير قابل للاستخدام، بوصفه غير مسدَّد للاستخدام الذي عُيِّن له. قد تمثل أداةُ العمل أمامنا معطّبة، والموادّ غير مناسبة. إنّ الأداة هي ههنا في كلّ الأحوال تحت ـ اليد. لكنّ ما يكشف عن عدم قابلية الاستخدام ليس الثَّبْت المعايِن للخصائص بل التبصّر في التعامل الذي يستعمل. إنّه ضمن كشف كهذا عن عدم قابلية الاستخدام إنّما تلفت الأداة نظرنا. إنّ **لفت النظر**[2] يهب الأداة التي تحت ـ اليد ضمن ضرب من عدم ـ الكينونة ـ تحت ـ اليد. بيد أنّه ينجم عن ذلك : أنّ غير القابل للاستعمال إنّما هو منتصب هناك فحسب، ـ إنّه ينكشف بوصفه شيئاً ـ أداةً، يمثل لنا[3] على هذا النحو أو ذاك وضمن كينونته ـ تحت ـ اليد من حيث هو ماثل هكذا قد كان قائماً أيضاً على الدوام. إنّ القيمومة المحضة إنّما تنبئ عن نفسها في الأداة، من أجل أن تتقهقر، على ذلك، من جديد في الكينونة ـ تحت ـ اليد لما هو منشغَل به، بمعنى ما يوجد قيد الإصلاح[4]. إنّ قيمومة غير القابل للاستعمال هذه لم تخلُ بعدُ بإطلاق من كلّ كينونة ـ تحت ـ اليد، والأداة القائمة **هكذا** لم تصبح بعدُ شيئاً عارضاً فقط في مكان ما. إنّ تعطّب الأداة لم يصبح بعدُ مجرّد تغيير في الشيء، محض نقلة عارضة في الخصائص لدى قائم في الأعيان.

= أنّ بعض الأدوات التي نستعملها لم تعد تعمل. عندما يظهر نوع من «عدم الكينونة تحت اليد» الذي يصيب أداة معيّنة، يأخذ معنى العالم في اللمعان في أفقنا. على هذه الشاكلة يصبح العالم «مفتوحاً».

(1) Weltmäßigkeit. ـ مارتينو (1985 : 74) ينقل «Weltmäßigkeit» بلفظة «mondialité» وهو يهدم الفرق بذلك بين «العالمية» و«جنس العالمية»؛ أمّا فيزان (1986 : 109) فيجتهد نحو التعبير عن ذلك بجملة من قبيل «la modalité d'appartenance au monde»، وهو تفسير وليس ترجمة.

(2) das *Auffallen*.

(3) aussieht.

(4) befindlich.

بيد أنّ التعامل المنشغِل لا يصطدم بغير القابل للاستخدام **داخل** ما هو بعدُ تحت ـ اليد في كلّ مرّة فحسب، بل هو يجد[1] أيضاً ذاك الذي يُفتقَدُ، ما هو ليس فقط ليس «يدويًا»[2]، وإنما على وجه العموم ليس «في متناول اليد»[3]. إنّ افتقاداً من هذا النوع يكشف بدوره، من حيث هو عثور[4] على ما ليس تحت ـ اليد، عمّا هو تحت ـ اليد ضمن ضرب معيّن من الكينونة ـ القائمة ـ أمامنا ـ فحسب. إنّ ما ـ تحت ـ اليد إنّما يأتي ضمن الانتباه إلى ما ـ ليس ـ تحت ـ اليد في نمط **التطفّل**[5]. وبقدر ما تكون الحاجة إلى المفقود أكثر إلحاحاً، بقدر ما يلاقينا ضمن كينونته ـ تحت ـ اليد على نحو أخصّ في كلّ مرّة، بقدر ما يصبح ما ـ تحت ـ اليد أكثر تطفّلاً، إلى حدّ أنّه يظهر وقد خسر طابع الكينونة ـ تحت ـ اليد. إنّه يُزيح النقاب عن نفسه بوصفه ليس أكثر من شيء قائم، ليس يمكن من دون ما هو مفقود أن يُزحزَح من مكانه. إنّ الوقوف المتحيّر أمامه يكشف، من حيث هو ضرب ناقص من الانشغال، عن الكينونة ـ التي ـ ما زالت ـ قائمةً ـ أمامنا ـ فحسب التي من شأن ما ـ تحت ـ اليد.

إنّما ضمن التعامل مع عالم الانشغال يمكن للذي ليس ـ تحت ـ اليد أن يلاقينا ليس فقط في معنى غير القابل للاستخدام أو المفقود فحسب، بل بوصفه ما ـ ليس ـ تحت ـ اليد، الذي هو بالتحديد **ليس** مفقوداً و**ليس** غير قابل للاستخدام، ولكنّه «يُعيق الطريق» أمام الانشغال. فما لا يمكن للانشغال أن ينعطف نحوه، وما لا يملك له «أيّ وقت»، هو **ليس** ـ تحت ـ اليد على شاكلة ما ليس في موقعه وما لم يُحسم. [74] إنّ هذا الذي ليس ـ تحت ـ اليد إنّما يربك ويجعل **معاندةَ**[6] ما ينبغي الانشغال به بادئ الأمر وقبلاً، منظورةً. بهذه المعاندة تعلن قيمومةُ ما ـ تحت ـ اليد نفسها بطريقة جديدة، بوصفها الكينونة التي من شأن ما لا يزال منتصباً سلفاً ويدعو إلى الفراغ منه.

---

(1) findet.

(2) handlich.

(3) Zur Hand ist.

(4) Vorfinden.

(5) *Aufdringlichkeit.*

(6) *Aufsässigkeit.*

إنّ وجوه لفت ـ النظر والتطفّل والمعاندة إنّما وظيفتها هي أن تبرز في ما ـ تحت ـ اليد طابعَ القيمومة. لكن خلال ذلك فإنّ ما ـ تحت ـ اليد لم **يُعتبَر** ولم يُحدَّق إليه بعدُ بوصفه ليس سوى شيء قائم أمامنا، فإنّ القيمومة التي تُعلنُ نفسها لا تزال مقترنة بالكينونة ـ تحت ـ اليد التي للأداة. وهذه لم تنتقب بعدُ بنقاب مجرّد الأشياء. فقد تصبح الأداة[1] من «سقط المتاع»[2] في معنى ما يرغب المرء في التخلّص منه؛ بيد أنّه ضمن نزعة التخلّص هذه إنّما ينكشف ما ـ تحت ـ اليد بوصفه لا يزال دوماً تحت ـ اليد ضمن قيمومته التي لا تكلّ.

ولكن ما الفائدة[3] من هذه الإشارة إلى الملاقاة المنوّعة[4] مع تحت ـ اليد، حيث تنكشف قيمومتُه، بالنسبة إلى إيضاح **ظاهرة العالم**؟ كذلك بتحليل هذا التنويع نحن لا نزال لدى كينونة الذي داخل العالم، ومن ظاهرة العالم نحن لم نقترب بعدُ أكثر من ذي قبل. فهي لم تُدرَك بعدُ، لكن أصبح الآن بإمكاننا أن نضع الظاهرة في مرأى النظر.

ضمن لفت النظر والتطفّل والمعاندة، يأخذ ما ـ تحت ـ اليد بوجه ما في فقدان كينونته ـ تحت ـ اليد. بيد أنّ هذه ذاتها إنّما هي على ذلك قد فُهِمت ضمن التعامل مع ما ـ تحت ـ اليد، وإنْ من غير أن تؤخذ بوصفها موضوعاً للدراسة. إنّها لا تضمحلّ سبهللاً[5]، بل هي بمعنى ما تودّعنا. إنّ الكينونة ـ تحت ـ اليد تظهر مرّة أخيرة، وإنّه عندئذ بالتحديد يظهر أيضاً جنسُ العالمية الذي من شأن ما ـ تحت ـ اليد.

إنّ بنيةَ كينونةِ ما ـ تحت ـ اليد من حيث هو أداة إنّما تُعيَّن من طريق الإحالات. إنّ «في ذاته» المخصوص والمفهوم بنفسه الذي من شأن «الأشياء» الأكثر قرباً إنّما يصادفنا ضمن الانشغال المستخدِم لها الذي خلال ذلك لا ينتبه لها

---

(1) Zeug.
(2) Zeug.
(3) was soll....
(4) modifiziert.
(5) einfach.

صراحةً، والذي يمكن أن يصطدم بما لا يقبل الاستعمال. أن تكون أداة ما غير قابلة للاستخدام ـ فذلك يتضمّن أنّ: الإحالة المقوّمة للذي لأجله[1] على مقصد ما[2] قد تعثّرت. إنّ الإحالات ذاتها ليست معتبَرة، بل هي «هناك» متى وضعنا أنفسنا تحتها من خلال الانشغال. وعلى ذلك فإنّه ضمن **تعثّر الإحالة** ـ ضمن عدم قابلية الاستخدام لأجل. . . إنّما تصبح الإحالة صريحة. وعلى الحقيقة ليس بعدُ بوصفها بنية أنطولوجية، بل من جهة أنطيقية بالنسبة إلى التبصّر الذي يصطدم بتعطّب أداة العمل[3]. بهذا الاستيقاظ المتبصّر للإحالة على المقصد في كلّ مرّة إنّما يأتي [75] هذا الأخير ذاته ومعه مركّب العمل و«ورشة العمل» في جملتها، وعلى الحقيقة بوصفه ما فيه يُقيم الانشغالُ بعدُ دوماً، إلى حيّز البصر. وإنّ المركّب الأداتي لا يلمع بوصفه شيئاً لا يزال لم يُبصَر به البتّة، بل بوصفه الكلّ المنظور بعدُ من قبلُ على الدوام ضمن التبصّر. والحال أنّه مع هذه الجملة إنّما يعلن العالم نفسه.

كذلك فإنّ افتقاد شيء تحت ـ اليد، كانت كينونته اليومية الحاضرة تلقاءنا بيّنة بنفسها حتى إنّنا لم نلحظ ذلك أصلاً، هو **انكسار**[4] في مركّبات الإحالة المكشوف عنها في التبصّر. إنّ التبصّر يصطدم بالفراغ ويرى الآنَ للمرّة الأولى **ما ـ بالنسبة ـ إليه**[5] **وما ـ به**[6] كان المفتقَدُ تحت ـ اليد. ومرّة أخرى يعلن العالم ـ المحيط نفسه. إنّ ما يلمع هكذا ليس هو ذاته شيئاً تحت ـ اليد من بين أشياء أخرى وبالحريّ هو ليس شيئاً **قائماً أمامنا**، قد يؤسّس الأداةَ تحت ـ اليد بوجه ما. إنّه في «الهُناك»[7] قبل كلّ ملاحظة واعتبار. فهو ذاته ليس في متناول التبصّر، من جهة ما يذهب هذا الأخير على الدوام إلى الكائن، وعلى ذلك هو منفتح بعدُ

---

(1) Um-zu.

(2) ein Dazu.

(3) Werkzeug.

(4) *Bruch*.

(5) *wofür*.

(6) *womit*.

(7) im «Da». وهذه أوّل مرّة يستعمل فيها هيدغر هذا اللفظ بوصفه مصطلحاً منصوصاً عليه وبحرف كبير.

للتبصّر في كلّ مرّة. وسوف نستعمل «Erschließen»[1] و«Erschlossenheit»[2] فيما يلي استعمالاً اصطلاحيًّا ويعنيان «فتح»[3] و«مفتوحية»[4]. بذلك لن يعني «Erschließen» أبداً شيئاً من قبيل «ظفر بأمر ما من خلال الاستدلال»[5].

إنّ العالم لا «يتكوّن» من ما ـ تحت ـ اليد، ذلك ينكشف في شطر منه من أنّه مع لمعان العالم ضمن ضروب الانشغال التي أُوِّلت توّاً، إنّما يصحبه تعطيل لعالميّة[6] الذي تحت ـ اليد، على نحو بحيث إنّ الكينونة ـ التي ـ هي ـ قائمة ـ أمامنا ـ فحسب إنّما تظهر فيه للعيان. فمن أجل أن تستطيع الأداةُ تحت ـ اليد، ضمن الانشغال اليومي «بالعالم ـ المحيط»، أن تلاقينا ضمن «الكينونة ـ في ـ ذاتها» التي لها، ينبغي للإحالات وجمل الإحالات، التي بداخلها «ينغمس» التبصّر، أن تبقى بالنسبة إلى هذا الأخير موضوعات غير مدروسة، تماماً كما هو الأمر بالنسبة إلى إدراك «موضوعاتي» غير متبصّر. إنّ **عدم ـ إنباء** العالم **عن نفسه** لهُو شرط إمكان عدم خروج ما ـ تحت ـ اليد من عدم ـ لَفْتِهِ للنظر. وإنّه في ذلك تتقوّم البنية الظواهريّة للكينونة ـ في ـ ذاتها التي لهذا الكائن.

تقصد العبارات السالبة من قبيل عدم لفت النظر وعدم التطفّل وعدم المعاندة إلى طابع ظواهريّ موجب للكينونة التي من شأن ما هو بادئ الأمر تحت ـ اليد.

---

(1) انفتح. في معنى انكشف وتجلى.

(2) الانفتاح في معنى الانكشاف والتجلي. ـ قد آثرنا أن نترك اللفظتين دون ترجمة لأنّ هيدغر يتحدّث عن «اللفظتين» **الألمانيتين** وليس عن المعنى **الاصطلاحي** الذي سيبنيه منذ الآن. ولذلك نلاحظ أمرين: أنّ فيزان (1986: 112) متبعاً سنة الترجمة الإنكليزية (ماكري/روبنسون 1962: 105) قد ترجمهما فأفسد خطة هيدغر؛ أمّا مارتينو فقد أسقط الجملة اللاحقة لما وجد فيها من استثقال بعد ترجمة اللفظين المشار إليهما.

(3) aufschließen.

(4) Aufgeschlossenheit.

(5) مقصد هيدغر هو استبعاد الدلالة السائدة لفعل «erschließen» والمصدر «Erschlossenheit» من حيث يدلّان على معنى «استدلّ» و«استنتج» و«استخرج» والاستدلال والاستنتاج والاستخراج. وذلك من أجل استنهاض المعنى الوجوداني الثاوي في العبارتين الألمانيتين، أيّ معنى «الفتح» و«الانفتاح» أيّ مطاوعة الكائن في انبساطه في أفق معنى الكينونة.

(6) Entweltlichung.

فهذه «السلوب»[1] تقصد إلى طابع المكوث - في - ذاته الذي من شأن ما - تحت - اليد، الذي هو لنا تحت أعيننا من خلال الكينونة - في - ذاتها، حتى ولو كنّا، بشكل مخصوص، نحمله على الجملة على القائم أمامنا من حيث هو القابل للمعاينة على نحو موضوعاتي. وفي نطاق التوجّه البدئيّ والحصري نحو ما هو قائم أمامنا ليس يمكن أبداً أن نوضح الذي «في - ذاته» على نحو أنطولوجيّ. وعلى ذلك فإنّ تفسيره لا مندوحة عنه متى وجب أن يكون للكلام على الذي «في ذاته» من الناحية الأنطولوجية **[76]** شأنٌ ما. فالمرء يستند أغلب الأمر إلى المستوى الأنطيقي إلى هذا الفي - ذاته الذي للكينونة ويغالي في ذلك، وهو محقّ في ذلك من حيث الظواهر. لكنّ هذا الاستناد لا يلبّي بعدُ ادّعاء القول[2] **الأنطولوجيّ** الذي يُفتَرض أن يُقدَّم باستناد كهذا. وإلى هذا الموضع يوضح التحليلُ بعدُ أنّ الكينونة - في - ذاتها التي من شأن الكائن داخل العالم ليست تُدرَك من جهة أنطولوجية إلاّ على أساس ظاهرة العالم.

ولكن إذا أمكن للعالم أن يلمع بوجه ما، فإنّه ينبغي أن يُفتَح[3] بعامة. إنّ مع انفساح[4] ما - تحت - اليد أمام الانشغال المتبصّر إنّما يكون العالمُ قد انفتِح - سلفاً[5] في كلّ مرّة. فهو طبقاً لذلك شيء ما، «ضمنه» يكون الدّازين بما هو كائن قد **كان**[6] بعدُ في كلّ مرّة، وما إليه لا يمكن له إلاّ أن يعود على الدوام في كلّ مسير صريح كيفما كان.

تعني الكينونة - في - العالم طبقاً للتأويل الذي تمّ إلى الآن: الانهماك غير الموضوعاتي والمتبصّر في الإحالات المقوّمة للكينونة - تحت - اليد الخاصّة بالجملة الأداتية[7]. فالانشغال يكون بعدُ في كلّ مرّة على نحو ما يكون، على أساس ألفة ما مع العالم. ضمن هذه الألفة يمكن للدّازين أن يفقد نفسه في ما

(1) diese «Un».

(2) Aussage.

(3) erschlossen.

(4) Zugänglichkeit.

(5) vorerschlossen.

(6) *war*.

(7) هذا أوّل تعريف لمعنى «الكينونة في العالم».

يلاقيه داخل العالم وأن يُؤخذ به. فما هو الشيء الذي به يكون الدّازين أليفاً، ولماذا يمكن لجنس العالمية الذي من شأن ما هو داخل العالم أن يلمع لنا؟ كيف نفهم على نحو أقرب منهلاً جملةَ الإحالات، حيث «يتحرّك» التبصّر، وحيث تدفع هذه الانكسارات الممكنة قَيْمُومة الدازين إلى الأمام؟

إنّ ابتغاء الإجابة عن هذه الأسئلة، التي تهدف إلى بلورة العالميّة ظاهرةً و**مشكلاً**، إنّما يستوجب تحليلاً أكثر عينيّة للبنى التي يؤلّف مجموعها البناء الذي تسائل الأسئلة المطروحة في رحابه[1].

§ 17. الإحالة والعلامة[2]

لقد أصبحت ظاهرةُ الإحالة[3] عند التأويل التمهيدي لبنية كينونة ما تحت ـ اليد («الأداة») منظورةً، لكن على نحو مجمَل بحيث إنّنا أكّدنا في الوقت نفسه على ضرورة رفع الغطاء عن الظاهرة المشار إليها بادئ الأمر مجرّد الإشارة بالنظر إلى منبتها الأنطولوجيّ. وفوق ذلك فقد بات واضحاً أنّ الإحالة وجملة الإحالات قد صارتا بمعنى ما مقوِّمتيْن للعالميّة ذاتها. فالعالم لم نرَه إلى الآن إلاّ وهو يلمع ضمن ومن أجل طرق معيّنة من الانشغال بما تحت ـ اليد في العالم ـ المحيط وعلى الحقيقة **مع** الكينونة ـ تحت ـ اليد التي من شأنه. لهذا فكلّما تقدّمنا أكثر في فهم كينونة الكائن الذي داخل العالم [77]، أصبحت الأرضية الظواهريّة لكشف ظاهرة العالم أشدّ متّسعاً وأكثر أمناً.

نحن نأخذ المنطلق مرّة أخرى من كينونة ما تحت ـ اليد والآن على الحقيقة بقصد أن ندرك ظاهرة **الإحالة** ذاتها على نحو أكثر حدّة. ولهذا الغرض نحن سوف نسعى إلى تحليل أنطولوجيّ لأداة كهذه، قد نعثر لديها على «إحالات» في معان عدّة. إنّ أداةً من هذا القبيل إنّما نحن نعثر عليها في **العلامات**[4]. بهذا اللفظ

---

(1) hineinfragen. ـ يبدو أنّ فيزان (1986: 113) هو الأقرب هنا إلى روح النصّ، أمّا الترجمة الإنكليزية (1962: 107) فقد خرمت النصّ. وأمّا مارتينو (1985: 76) فهو قد تأوّله.

(2) هذه الفقرة والتي تليها توفران مدخلاً طريفاً إلى التصوّر الفينومينولوجي لظاهرة «الدلالة».

(3) Verweisung.

(4) Zeichen. حين جعل هيدغر من ظاهرة «الإحالة» منطلقاً لتحليل ظاهرتي «العلامة» =

تسمّى أمور عدّة: ليس فقط **أنواعاً** عدّة من العلامات، بل كينونة ـ العلامة على[1].. هي ذاتها يمكن أن تُصاغ على نحو صوري في **نوع كلّي من الإضافة**، بحيث إنّ بنية العلامة ذاتها قد توفّر خيطاً أنطولوجياً هادياً من أجل «تخصيص» كلّ كائن بعامة.

وعلى ذلك فالعلامات هي ذاتها في بادئ الأمر أدوات، يتمثّل الطابع الأداتي الذي من شأنها في **الإشارة**[2]. من علامات كهذه ثمّة معالم الطريق[3] وحجر الحدود وكرة العواصف[4] للملاحة واللافتات والأعلام وعلامات الحِداد وما إلى ذلك. إنّ فعل الإشارة يمكن أن يُعيَّن بوصفه «نوعاً» من الإحالة. وإنّ فعل الإحالة هو، متى أُخذ مأخذاً صورياً قصيًّا، ضرب من **الإضافة**[5]. لكنّ الإضافة لا تعمل عمل الجنس[6] إزاء «أنواع» الإحالة، التي تتباين بوجه ما في العلامة والرمز والعبارة والدلالة. إنّما الإضافة تعيين صوريّ، قد يمكن، على سبيل «البناء الصّوريّ»، أن يُقرأ رأساً عند كلّ نوع من الروابط، مهما كان مضمونه أو نمط كينونته[7].

كلّ إحالة هي علاقة، ولكن ليس كلّ علاقة إحالةً. وإنّ كلّ «إشارة»[8] إحالة،

= و«الدلالة»، هو قد نقل معنى «الأداة» (Zeug) إلى صعيد «الإشارة» (Zeigen). لا ينطلق هيدغر في تحليل العلامة والدلالة من اللغة نفسها، كما فعل دو سوسير، بل، هو مثل شارل سندارس بيرس، يفضل الانطلاق من المظهر «السيميوطيقي» لوظيفة الإشارة بعامة، وهو أمر يتعدى اللغة إلى كلّ علامات العالم المحيط، مثل حواجز الطريق أو الأعلام أو اللافتات.

(1) das Zeichensein für....

(2) *Zeigen*.

(3) Wegmarken.

(4) «der Sturmball» كرة تنبّه الملاحين على العواصف.

(5) ein *Beziehen*.

(6) Gattung.

(7) قارن: إ .هوسيرل، **أفكار من أجل فينومينولوجيا محضة وفلسفة فينومينولوجية**، القسم الأول من هذه الحولية، مج I، 10§ وما بعدها؛ وكذلك من قبلُ **مباحث منطقية**، مج I، الفصل 11. ـ عن تحليل العلامة والدلالة، نفسه: مج II، البحث الأول. [المؤلّف]

(8) Zeigung.

ولكن ليس كلّ فعلِ إحالة[1] هو فعل إشارة. في ذلك يكمن في الوقت عينه: أنّ كلّ «إشارة» هي علاقة، ولكن ليس كلّ فعل علاقة هو فعل إشارة[2]. بذلك يظهر الطابع الصّوريّ ـ الكلّي للعلاقة إلى النور. إنّ البحث في ظواهر الإحالة والعلامة أو حتى الدلالة لا يظفر بأيّ شيء متى ما خصّصها بوصفها إضافة. بل ينبغي في النهاية أن [أ] يُبيَّن أنّ «العلاقة» ذاتها بسبب طابعها الصّوريّ ـ الكلّي إنّما تملك أصلها الأنطولوجيّ في إحالة ما.

إذا كان التحليل الذي بين أيدينا ينحصرُ في حدود تأويل العلامة في اختلافها عن ظاهرة الإحالة، فإنّه لا يمكن، حتى داخل هذه الحدود، لجميع مختلف **[78]** العلامات الممكنة أن يُبحَث فيها على النحو الذي يناسبها. ففي باب العلامة ثمّة المؤشّر[3] والأمارة[4] والتذكرة[5] وشارة التنبيه[6] والسِّمة المميّزة[7]، التي إشارتُها مختلفة في كلّ مرّة، وذلك بقطع النظر بالكلّيّة عمّا يصلح بوصفه علامة كهذه في كلّ مرّة. فقد ينبغي أن نميّز من هذه «العلامات»: الأثر[8] والبقايا[9] والنُصب التذكاري[10] والوثيقة والشهادة[11] والرمز والعبارة والمظهر[12] والدلالة. وإنّه من الهيّن على هذه الظواهر، على أساس الطابع الصّوريّ للعلاقة التي من شأنها، أن تقبل أن يُضفى عليها وجهٌ من الصّوريّة؛ ومن السهل أن نميل اليومَ خصوصاً، تحت هدي «علاقة» كهذه، إلى إخضاع كلّ كائن إلى «تأويل» هو «يصدق»[13]

---

(1) Verweisen.

(2) ein Zeigen.

(3) Anzeichen.

(4) Vorzeichen.

(5) Rückzeichen.

(6) Merkzeichen.

(7) Kennzeichen.

(8) Spur.

(9) Überrest.

(10) Denkmal.

(11) Zeugnis. أيّ قول الشاهد الذي شهد أمراً ما.

(12) Erscheinung.

(13) stimmt.

دوماً، من أجل أنّه في الأساس لا يقول شيئاً أكثر من الخطاطة السحرية للشكل والمضمون.

أمّا عن مثل يُضرَبُ[1] عن العلامة فلنختَرْ واحدةً من شأنها أن تكون مثالاً على غيرها[2] ضمن تحليل لاحق من جهة نظر أخرى. فقد وُضع على السيّارات لهذا العهد سهمٌ أحمر دوّارٌ، يبيّن موقعُه في كلّ مرّة، عند مفرق الطرق مثلاً، أيَّ طريق تزمع السيارة سلوكه. إنّ موقع السهم معدَّل من قِبل سائق السيارة. وهذه العلامة هي أداة لا تكون تحت ـ اليد ضمن انشغال (سياقة) السائق فحسب. بل حتى الذين لا يركبون معه سيّارته ـ وبخاصّة همْ ـ إنّما يستعملون معه هذه الأداةَ وتحديداً بالتنحّي إلى الجهة المناسبة أو بالتوقّف. إنّ هذه العلامة هي داخل العالم ضمن جملة المركّب الأداتي لوسائل النقل وقواعد المرور. ومن جهة ما هي أداة، فإنّ أداة الإشارة[3] هذه متقوّمة بالإحالة. إنّ لها طابع الذي ـ لأجله، ولها جدواها المحدّدة، إنّها تكون من أجل إشارة. إنّ إشارة العلامة هذه يمكن أن تُدرَك بوصفها «إحالة». غير أنّه ينبغي التنبيه على: أنّ هذه «الإحالة» من حيث هي إشارة ليست هي البنية الأنطولوجية للعلامة بما هي أداة.

فقد تتأسّس «الإحالة» على الأرجح من حيث هي إشارة ضمن بنية الكينونة التي من شأن الأداة، ضمن الجدوى[4] لشيء ما. وهذه لا تجعل بعدُ من كائن ما علامة. إنّ الأداة «مطرقة» هي أيضاً متقوّمة بجدوى ما، ولكن دون أن تصير المطرقة بذلك إلى علامة. إنّ «الإحالة» إشارة إنّما هي التجسيد الأنطيقي للّماذا[5] الذي من شأن الجدوى وهو يعيّن أداةً لهذا الأمر. أمّا الإحالة «جدوى» فهي على الضدّ من ذلك تعيّنٌ أنطولوجيّ ـ مقوليّ للأداة **بما هي** أداة. إنّ اللّماذا الذي من شأن الجدوى إنّما يحصل على تجسيده ضمن الإشارة، فذلك بالنظر إلى هيئة

(1) Exemplar.

(2) exemplarisch.

(3) Zeigzeug.

(4) Dienlichkeit. كما أنّ الأداة تنطوي على «الجدوى» فإنّ العلامة تنطوي على «الإشارة» (Zeigen). وهكذا كلّ علامة هي تشارك الأداة في الأداتيّة، لكنّ العلامة لا تتشكّل إلاّ عندما تتحوّل تلك الأداتية إلى وظيفة الإشارة.

(5) Wozu.

الأداة بما هي كذلك أمرٌ عارض. وقد صار بعدُ، على نحو خام ومن طريق هذا المثال عن العلامة، منظوراً الفرقُ بين الإحالة بما هي جدوى والإحالة بما هي إشارة. إنّ ذيْنك قلّما يجتمعان إلى حدّ أنّه إنّما في وحدتهما [79] فحسب هما يجعلان تجسيد جنس معيّن من الأداة ممكناً. ولكنْ بقدر ما هو من اليقين أنّ الإشارة مختلفة من حيث الأساس عن الإحالة بما هي هيئة للأداة، بقدر ما هو ممّا لا خلاف فيه أنّ العلامة تملك بدورها صلة خاصّة بل ومميّزة بنمط كينونة الجملة الأداتية التي تحت ـ اليد داخل العالم في كلّ مرّة وبجنس ـ العالمية الذي لها. إنّ لأداة الإشارة ضمن التعامل المنشغِل استخداماً **متميّزاً**[1]. وعلى ذلك لا يمكن أن يكفي من الجهة الأنطولوجية أن يُعايَن هذا الأمر الواقع وحسب. فإنّه ينبغي أن يُوضّح أساس هذا التميّز ومعناه.

ماذا تعني الإشارة التي من شأن علامة ما؟ إنّ الإجابة لا يُظفَر بها إلاّ متى عيّنّا جنس التعامل المناسب مع أداة الإشارة. ذلك يضمّن أنّه ينبغي أيضاً أن تصبح كينونته ـ تحت ـ اليد قابلة للإدراك على نحو نوعي. بأيّ وجه يكون ـ لنا ـ شأن[2] مناسب مع العلامة؟ إذا توجّهنا حسب المثال المذكور (السهم) لزم أن يُقال: إنّ السُلوك (فعل الكينونة) المقابل للعلامة التي تلاقينا هو «التنحّي» أو «التوقّف» إزاء السيارة القادمة، التي تحمل السهم معها. إنّ التنحّي إنّما ينتمي من حيث الماهية، بما هو أخذ لوجهة ما، إلى الكينونة ـ في ـ العالم التي من شأن الدّازين. إنّ هذا الأخير هو دوماً بوجه ما آخذ وجهته وفي الطريق؛ وما الوقوف والتوقّف إلاّ حالات قصوى لـ «في الطريق» هذه الموجَّهة وجهةً ما. إنّ العلامة تتوجّه بالخطاب إلى كينونة ـ في ـ العالم «مكانيّة» على نحو مخصوص. بذلك تحديداً **ليست** العلامة «مدرَكة» بحقّ إذا نحن رمقناها، وعاينّاها بوصفها شيئاً للإشارة[3] قد عرض لنا. بل حتى إذا تعقّبنا وجهةَ الإشارة التي للسهم بأبصارنا وحدّقنا إلى شيء ما، هو قائم داخل الجهة[4]، التي يُشير إليها السهم،

---

(1) vorzüglich.

(2) Zu-tun-haben.

(3) Zeigding.

(4) Gegend.

فإنّ العلامة ههنا أيضاً ليست تلاقينا على الحقيقة. إنّها تتوجّه إلى التبصّر الذي من شأن التعامل المنشغِل، بحيث إنّ التبصّر المتعقّب لوجهته ضمن صحبة كهذه إنّما يستجمعُ ما هو محيط في العالم ـ المحيط في كلّ مرّة ضمن «نظرة شاملة»[1] صريحة. بيد أنّ هذه النظرة الشاملة على نحو متبصّر هي لا تدرك ما تحت ـ اليد؛ إنّها تفوز على الأرجح بتوجيه ما داخل العالم ـ المحيط. وقد تتمثّل إمكانيةٌ أخرى لتجربة الأداة في أنّ السهم يلاقينا بوصفه أداة تنتمي إلى السيارة؛ عندئذ لا يحتاج الطابع المخصوص للأداة لأنْ يُرفع الغطاء عنه؛ إنّه يمكن أن يظلّ غير متعيّن، بالنظر إلى ما يجب وكيف يجب أن يُشير إليه، وعلى ذلك ليس الملاقي محض شيء. إنّ تجربة الشيء، وذلك على الضدّ من العثور المباشر على كثرة من الأدوات غير متعيّنة من وجوه عدة، إنّما تتطلّب **تعيّنها** الذي يخصّها.

إنّ علامات من النوع الموصوف إنّما شأنها أن تجعل ما تحت ـ اليد يلاقينا، وعلى نحو أدقّ، هي تجعل مركّباً منه في المتناول، على نحو بحيث إنّ التعامل المنشغِل يمنح نفسه وجهة يؤمّنها. إنّ العلامة **[80]** ليست شيئاً قد يُقيم علاقة إشارة مع شيء آخر، بل **أداة تُبرز جملةً أداتية للتبصّر على نحو صريح، بحيث إنّه في الكَرّة نفسها يعلنُ جنسُ ـ العالمية الذي من شأن ما تحت ـ اليد نفسه.** ففي المؤشّر والأمارة «ينكشف»[2] «ما هو قادم»، ولكن ليس في معنى مجرّد الحادث الذي يلحق بما هو قائم بعدُ؛ إنّ «ما هو قادم» هو ذاك الذي هيّأنا[3] أنفسنا له، أو أيضاً «لم نكن قد تهيّأنا له»، من قِبل أنّنا كنّا منصرفين[4] إلى أمر آخر. أمّا بالتذكرة فإنّ ما قد حصل وجرى إنّما يصبح من حيث التبصّر في المتناوَل. وأمّا شارة التنبيه فهي تُشير إلى «فيما»[5] يكون المرء خائضاً في كلّ مرّة. فإنّما تُشير

---

(1) Übersicht.

(2) Zeigt sich. في معنى «يُشير إلى نفسه».

(3) gefaßt.

(4) befaßt.

(5) woran.

العلامات دوماً في بادئ الأمر إلى «ما فيه»[1] يعيش المرء، ما لديه يقيم الانشغال، وأيّ صيغة[2] سيأخذها.

قد يصبح الطابع الأداتيّ الأخصّ للعلامات جليّاً بوجه خاص من خلال «إنشاء العلامات»[3]. فهو يتمّ ضمنَ وانطلاقاً من رؤية سابقة[4] متبصّرة، تحتاج إلى إمكانيةٍ تحت ـ اليد حتى يتسنّى لها في كلّ وقت بواسطة شيء تحت ـ اليد أن تعلن لنفسها العالمَ ـ المحيط من أجل تبصّره. والحال أنّ كينونة ما ـ تحت ـ اليد الأقرب إلينا الذي داخل العالم إنّما ينتمي إليها طابعُ عدم ـ البروز ـ للعيان المتمكّث ـ في ـ ذاته، الذي كنّا قد وصفناه[5]. من أجل ذلك يحتاج التعامل المتبصّر ضمن العالم ـ المحيط إلى أداة تحت ـ اليد، تتولّى في صلب طابعها الأداتيّ «مهمّة» أن **تجعل** ما تحت ـ اليد **لافتاً للنظر**. لهذا السبب ينبغي لإنتاج أداة كهذه (علامات كهذه) أن يحرص على لفْت النظر الذي من شأنها. بيد أنّ المرء أيضاً ليس بتارك لها، من حيث هي لافتة للنظر على هذا السمت، قائمة أمامنا سبهللاً، بل هي قد أمست «مثبّتة»[6] على وجه معيّن حتى يتيسّر الولوج إليها.

على أنّ إنشاء العلامات ليس يحتاج ضرورةً من أجل أن يتمّ إلى إنتاج أداة ليست بعدُ تحت ـ اليد بعامة. فقد تنبثق العلامات أيضاً حين **نأخذ ـ بوصفه ـ علامة**[7] شيئاً هو بعدُ تحت ـ اليد أصلاً. على هذا النمط يكشف إنشاءُ العلامات عن معنىً هو إلى جانب ذلك أكثر أصليّة. إنّ الإشارة لا تمنحنا فقط قابليةَ التوفّر الموجَّهة بشكل متبصّر على جملة أداتية تحت ـ اليد وضمن العالم ـ المحيط بعامة، بل يمكن حتى أن ترفع الغطاء بادئ ذي بدء عن إنشاء العلامة. إنّ ما هو

---

(1) worin.

(2) Bewandtnis.

(3) Zeichenstiftung. بالتبصّر يضع الإنسان علامات بوصفها كائنات مصطنعة.

(4) Vorsicht.

(5) حسب مارتينو (1985 : 79) يحيل ذلك على ص 75.

(6) angebracht.

(7) *Zum-Zeichen-nehmen*. يمكن للإنسان أن يستعمل كائناً طبيعياً ما بوصفه علامةً على معنى ما. مثل علامة «الشجرة» أو «الجبل».

مأخوذ بوصفه علامة إنّما يصبح أوّل الأمر في المتناوَل من خلال كينونته ـ تحت ـ اليد. فإذا كانت ريحُ الجنوب، مثلاً، «تُعتبر»[1] في فلاحة الأرض علامة على المطر، فإنّ هذا «الاعتبار»[2] أو هذه «القيمة المعلّقة» على هذا الكائن ليست عطيّة أُضيفت إلى شيء قائم بعدُ عند نفسه، إلى تيّار الهواء ووجهة جغرافية معيّنة. فمن حيث هي هذا الذي لا يزال يحدث فحسب، بوصفه ما يمكن أن يكون في المتناول من طريق الرصد الجوّي، **ليست** ريحُ الجنوب **أبداً في بادئ الأمر** قائمة في الأعيان، من أجل أن تضطلع من بعدُ بين حين وآخر بوظيفة أمارة ما **[81]**. بل على الأرجح إنّ التبصّر في فلاحة الأرض هو الذي، على نمط الأخذ في الحُسبان، يرفع النقاب تحديداً لأوّل مرّة عن ريح الجنوب في الكينونة التي من شأنها.

ولكن، قد يعترض المرء، بأنّ **ما** أُخذ بوصفه علامة قد ينبغي قبلاً في ذات نفسه أن يكون قد صار في المتناول وأن يكون قد أُدرِك قبل إنشاء العلامة. أجل، لابدّ أن يقع العثور عليه بعدُ بوجه من الوجوه. يبقى فقط أن نسأل، **كيف** يكون الكائن مكشوفاً عنه عند هذا اللقاء المبكّر، هل بوصفه[3] محضَ شيء حادث وليس على الأرجح بوصفه أداة غير مفهومة، بوصفه شيئاً تحت ـ اليد، به لم يعرف المرء إلى الآن «ماذا يصنع»، وطبقاً لذلك لا يزال عن عين التبصّر يتوارى خلف بعض حجاب. **هنا أيضاً ليس يحتاج المرء مرّة أخرى إلى تأويل الطباع الأداتية لما تحت ـ اليد، التي لم يُكشف عنها بعدُ من طريق التبصّر، بوصفها مجرّد شيئية، معطاة سلفاً من أجل إدراكٍ ما للذي لا يزال قائماً في الأعيان لا غير.**

إنّ الكينونةَ ـ تحت ـ اليد التي للعلامات في التعامل اليومي ولفْتَ ـ النظر[4] الذي ينتمي إلى العلامات، التي يمكن إنتاجها بقصود وشُكُول عدة، لا يوثّقان[5]

(1) gilt.
(2) Geltung.
(3) ob als.
(4) Auffälligkeit.
(5) dokumentieren.

فقط عدمَ ـ لفْت ـ النظر[1] المقوّمَ لما تحت ـ اليد، بل إنّ العلامة ذاتها تستقي لفتَ ـ النظر الذي لها من عدم ـ لفت ـ النظر الذي من شأن الجملة الأداتية تحت ـ اليد «المفهومة بنفسها» في اليومية، وقد يُضرَب مثلاً على ذلك ما يُعرَف من «العقدة في منديل الجيب» بوصفها شارةَ تنبيه. إنّ ما يجب أن تُشير إليه هو في كلّ مرّة شيء ينبغي أن يُنشغل به في نطاق التبصّر الخاص باليومية. ويمكن لهذه العلامة أن تُشير إلى كثرة من الأشياء وإلى أشدّها تنوّعاً. فإنّ ما يقابل اتّساع ما يمكن الإشارة إليه ضمن علامة كهذه هو ضيقُ إمكانية الفهم[2] والاستعمال. ليس فقط هي لا تكون تحت ـ اليد من حيث هي علامة إلاّ بالنسبة إلى «المنشِئ» لها، بل يمكن أن تصير تُطلب فلا تُدرَك بالنسبة إلى هذا المنشئ ذاته، بحيث قد يُحتاج إلى علامة ثانية من أجل إمكانية استخدام الأوّل استخداماً متبصّراً. بذلك لا تفقد العقدةُ، غير القابلة للاستخدام من حيث هي علامة، طابعَها الأداتي، بل تكتسب التطفّل المزعج لشيء تحت ـ اليد على مقربة منّا.

وقد يمكن أن يُغري المرءَ أن يضرب مثلاً عن الدور المتميّز للعلامة في الانشغال اليومي من أجل فهم العالم ذاته، بالرجوع إلى الاستعمال الكثيف لل«علامات» في نطاق الدّازين البدائي، من قبيل التميمة والرقْية. أجل، إنّ إنشاء العلامات الذي يشدّ أساس استعمال كهذا إنّما لا يتمّ بقصد نظريّ ولا من طريق التأمّل النظري. فإنّ استعمال العلامات قد يبقى بالكلّية داخل كينونة ـ في ـ العالم «بلا توسّط». بيد أنّه قد يتوضّح عند التمعّن أنّ تأويل التميمة والرقْية تحت هدي فكرة العلامة **[82]** بعامة ليس بكافٍ لإدراك طريقة «الكينونة تحت ـ اليد» التي من شأن الكائن المُلاقي ضمن العالم البدائي. وبالنظر إلى ظاهرة العلامة فإنّ ما يمكن أن يُقدّم هو التأويل التالي: إنّ العلامة تتطابق بالنسبة إلى الإنسان البدائي مع المشار إليه[3]. فقد يمكن للعلامة أن تنوب عن المشار إليه ليس فقط في معنى التعويض، بل على نحو بحيث إنّ العلامة ذاتها **هي** دوماً المشار إليه. غير أنّ هذا التطابق المثير للعلامة مع المشار إليه لا يكمن في أنّ الشيء ـ العلامة قد مرّ بعدُ

---

(1) Unauffäligkeit.

(2) Verständlichkeit.

(3) das Gezeigte.

بـ«موضعة»[1] معيّنة، قد جُرِّب بوصفه شيئاً محضاً ووُضع مع المشار إليه في هذه المنطقة من الكينونة التي من شأن القائم في الأعيان. فليس «التطابق» مماهاة بين أشياء معزولة من قبلُ، بل هو للعلامة نحوٌ من عدم ـ التحرّر ـ بعدُ[2] ممّا هي علامة عليه[3]. إنّ استعمالاً كهذا للعلامة إنّما ينصهر أيضاً بالكلّية في كينونة المشار إليه، إلى حدّ أنّه ليس يمكن لعلامة أن تنفصل بما هي كذلك بعامة. ولا يتأسّس التطابق على موضعة أولى، بل ضمن افتقاد كامل لأمر من هذا النوع. لكنّ ذلك يعني أنّ العلامات لا يُرفع النقابُ عنها مطلقاً بوصفها أداةً، وفي النهاية إنّ «تحت ـ اليد» الذي داخل العالم ليس له مطلقاً نمط الكينونة الذي من شأن الأداة. وربما أيضاً ليس ثمّة ما نستطيع أن نفوز به من هذا الخيط الأنطولوجيّ (الكينونة ـ تحت ـ اليد والأداة) لمصلحة تأويل ما للعالم البدائيّ، وبالحريّ ألاّ يكون ذلك من أنطولوجية الشيئية. ولكن إذا كان فهمٌ ما للكينونة مقوِّماً للدّازين البدائي وللعالم البدائي بعامة، فإنّ الحاجة تزداد حدةً إلى بلورة الفكرة «الصّوريّة» للعالمية، وبعبارة أخرى لظاهرةٍ قابلة للتنويع[4] على نحو بحيث إنّ كلّ المنطوقات الأنطولوجية، القاضية بأنّ تلك الظاهرة هي، ضمن سياق ظواهريّ معطى سلفاً، شيء ما هو **ليس بعدُ** كذا أو **لم يعد** هو كذا، إنّما تتلقّى معنى ظواهريًّا **موجباً** ممّا **لا** يكون.

وما كان للتأويل السابق عن العلامة إلاّ أن يمدّنا بسند ظواهريّ لتخصيص الإحالة. أمّا العلاقة بين العلامة والإحالة فهي مثلّثة: 1 ـ أنّ الإشارة هي، من حيث هي تجسيد ممكن للّماذا[5] الذي من شأن جدوى ما ضمن بنية الأداة بعامة، إنّما تتأسّس ضمن مجعول ـ لِـ. .[6] (الإحالة). 2 ـ أنّ الإشارة التي من شأن العلامة هي، من حيث هي طابع أداتي لشيء تحت ـ اليد، تنتمي إلى جملة أداتية، وإلى مركّب من الإحالات. 3 ـ أنّ العلامة ليست فقط تحت ـ اليد مع أداة أخرى، بل إنّما ضمن كينونتها ـ تحت ـ اليد يصبح العالمُ ـ المحيط بالنسبة إلى

(1) Objektivierung.

(2) ein Noch-nichtfreiwerden.

(3) das Bezeichnete.

(4) modifizierbar.

(5) Wozu.

(6) Um-zu.

التبصّر في المتناول صراحةً في كلّ مرّة. **إنّ العلامة شيء تحت ـ اليد على نحو أنطيقيّ هو، من حيث هو هذه الأداة المعيَّنة، يعمل في الوقت نفسه بوصفه شيئاً يُبين عن البنية الأنطولوجية للكينونة ـ تحت ـ اليد وجملة الإحالة والعالمية.** ههنا يتجذّر تميّزُ ما تحت ـ اليد داخل العالم ـ المحيط المنشَغل به على نحو متبصّر [83]. بذلك لا يمكن للإحالة، إذا وجب أن تكون من ناحية أنطولوجية بمثابة الأساس بالنسبة إلى العلامة، أن يقع تصوّرها هي ذاتها بوصفها علامة. فليست الإحالةُ بالتعيّن الأنطيقي لما تحت ـ اليد، حيث هي على ذلك ما يقوّم الكينونة ـ تحت ـ اليد ذاتها. ففي أيّ معنى تكون الإحالة هي «المسبّقة» الأنطولوجية لما تحت ـ اليد، وبأيّ وجه هي في الوقت نفسه، من حيث هي هذه القاعدة الأنطولوجية، أمر مقوِّم للعالمية بعامة[1]؟

§ 18. الوظيفية والمدلولية ؛ عالمية العالم

إنّ ما تحت ـ اليد إنّما يلاقينا داخل العالم. وإنّ كينونة هذا الكائن، أعني الكينونة ـ تحت ـ اليد، تُقيم طبقاً لذلك صلةً أنطولوجية ما بالعالم والعالمية. فالعالم هو بعدُ «هناك» على الدوام ضمن كلّ كائن تحت ـ اليد. إنّ العالم هو في بادئ الأمر مكشوف عنه بعدُ مع كلّ ما يلاقينا، وإنْ ليس كموضوع يُدرَس[2]. [أ] وعلى ذلك هو يمكن أن يلمع ضمن طرق معيّنة من التعامل على نمط العالم ـ المحيط. إنّ العالم هو ما منه يكون ما تحت ـ اليد تحت ـ اليد. كيف يمكن للعالم أن يجعل ما تحت ـ اليد يلاقينا؟ قد بيّن التحليلُ إلى الآن: أنّ الملاقي داخل العالم هو بالنسبة إلى التبصّر المنشغِل، في معنى الأخذ في الحسبان، قد سُرِّح ضمن كينونته الخاصّة. ماذا يعني هذا التسريح[3] السابق، وكيف ينبغي أن يُفهَم

---

(1) يبدو هيدغر على بيّنة من أنّ التأويل الذي قدّمه عن ظاهرة الإحالة هو أمر مؤقت، لأنّ الإحالة التي تتحكّم في تدبير معنى كينونة «ما تحت اليد» يمكن هي أيضاً أن تسقط في خانة ما تحت اليد إذا هي لم تتوفّر على التأسيس الأنطولوجيّ الذي يناسبها. ومن ثمّ علينا أن نسأل: ما هي المنزلة الأنطولوجية للإحالة؟ ذلك ما ستجيب عنه الفقرة 18. وذلك بطريقة تبسط لنا مرّة أخرى وجه العبور من العالم المحيط إلى دلالة العالمية بما هي كذلك.

(2) unthematisch.

(3) Freigabe.

بوصفه تخصيصاً أنطولوجياً للعالم؟ أمام أيّة مشاكل يضعنا السّؤالُ عن عالمية العالم؟

لقد تمّت الإبانةُ عن الهيئة الأداتية لما تحت ـ اليد بوصفها إحالة. كيف يمكن للعالم أن يسرّح الكائن الذي له هذا الضرب من الكينونة بالنظر إلى كينونته، ولماذا يلاقينا هذا الكائن أوّل الأمر؟ من جهة ما هي إحالات معيّنة، نحن سمّينا الجدوى لـ. . ، والضرر[1]، وقابلية الاستخدام وما إلى ذلك. إنّ لماذا[2] جدوى ما وعلام[3] قابلية استخدام ما إنّما يرتسمان في كلّ مرّة التجسيدَ الممكن للإحالة. ولكنّ «إشارة» العلامة، «طَرْق» المطرقة، ليسا من خصائص الكائن. إنّهما ليسا بالخصائص أصلاً، إذا كان هذا المصطلح يجب أن يسِمَ البنية الأنطولوجية لتعيّن ممكن للأشياء. إنّ لما تحت ـ اليد على كلّ حال وجوهاً من التخصيص المناسب[4] أو عدم التخصيص المناسب[5]، و«خصائصُه»[6] لا تزال ههنا بمعنى ما مفيدة كما الكينونة القائمة في الأعيان، من حيث هي نمط كينونة ممكن لما تحت ـ اليد، في إطار الكينونة ـ تحت ـ اليد[7]. وعلى ذلك فالجدوى (الإحالة)، من حيث هي هيئة أداتية، ليست هي أيضاً كون كائن ما هو مخصَّص بشكل مناسب، بل شرط الإمكان الذي من جنس كينونته، حتى يمكن له في مقابل ذلك أن يكون معيَّناً عبر تخصيصات مناسبة. ولكن ماذا يجب أن تعني الإحالة إذن؟ ـ إنّ كينونة ما ـ تحت ـ اليد إنّما لها بنية الإحالة - وذلك يعني: أنّها تملك في ذات نفسها

---

(1) Abträglichkeit.

(2) das Wozu.

(3) das Wofür.

(4) Geeignetheiten. وشيء geeignet في معنى «مخصَّص» لأمر ما أيّ «مناسب» و«صالح» و«ملائم» لأمر ما.

(5) Ungeeignetheiten.

(6) Eigenschaften.

(7) علينا الانتباه دوماً إلى الفرق بين «القيمومة» (Vorhandenheit) التي تتعلّق بالأشياء من حيث «خصائصها» الموضوعية، وبين «الكينونة تحت اليد» أو «الأدَويّة» (Zuhandenheit) التي لا تهمّ إلاّ كون الأداة «مناسبة» لما هي مجعولة له أو «غير مناسبة». وإذا كانت «الخصائص» قابلة للعزل الواحدة عن الأخرى، فإنّ «المناسبات» لا تعمل إلاّ في شبكة من الإحالات.

[84] طابع **الإحالية**[1]. إنّ الكائن هو بذلك مكشوف عنه من أجل أن يكون، من جهة ما هو هذا الكائن، مُحالاً على شيء ما. إنّ له **معه** ارتباطه الوظيفي[2] **لدى** شيء ما. فإنّ طابع الكينونة الذي من شأن ما ـ تحت ـ اليد إنّما هو **الرابطة ـ الوظيفية**[3]. وإنّ في الرابطة الوظيفية إنّما يكمن هذا: ترك ـ الشيء ـ يؤدّي ـ وظيفته[4] مع شيء ما لدى شيء ما. وإنّ الصّلة التي من شأن «مع... لدى...» ينبغي أن يُشار إليها بواسطة لفظة الإحالة.

إنّ الرابطة ـ الوظيفية هي كينونة الكائن الذي داخل العالم، الذي قد سُرِّح بادئ الأمر في كلّ مرّة. إنّ له معه من حيث هو كائن في كلّ مرّة رابطة ـ وظيفيّة ما. وهذا الأمر، أنْ تكون له رابطة ـ وظيفية مع.. لدى..، إنّما هو التعيّن **الأنطولوجيّ** للكينونة التي من شأن هذا الكائن، وليس قولاً أنطيقياً حول الكائن.

---

(1) *Verwiesenheit*. ـ نلاحظ أنّ مارتينو (1985: 81) يقترح لفظة «la référence»، وهو اختيار صائب لولا أنّه يحرم جهد هيدغر من طرافته: فحيث يسعى هيدغر إلى الإفلات من مصطلح نظرية المعرفة بتجذير زوج العلامة والإحالة، يزجّ به مارتينو هنا من خلال مصطلح «المرجع» في نظرية المعرفة تلك. ويبدو أنّه وقع في ذلك نتيجة اتباعه للترجمة الإنكليزية حيث يقترح ماكري/روبنسون (1962: 115) لفظة «having been referred».

(2) sein Bewenden.

(3) die *Bewandnis*. أحصى فيزان (1986: 550) المعاني الأصليّة الثلاثة في بنية اللفظة الألمانية، ألا وهي: 1 ـ أنّها من جذر wenden الذي يعني قلب وغيّر ووجّه إلى وحوّل؛ ومنه معنى تحويل وجهة شيء ما وتغيير مجرى الأحداث. 2 ـ أنّها قريبة من verwandt ـ قريب ونسيب وقرين ـ وVerwandtschaft ـ القرابة والتجانس والقران والصّلة والرابطة، ومنه فكرة الانتماء إلى عائلة واحدة ورابطة دموية. 3 ـ أنّها مرادفة لمعاني «حالة» و«وضع» و«طابع» و«وضعية» و«صيغة» و«أمر» و«ظرف» و«هيئة» و«طريقة» و«وجه» و«وظيفة». ـ راجع أيضاً: ماكّري/روبنسون 1962: 115. وعلى الأغلب فإنّ هذا المصطلح يُشير إلى معنى «عائم» نحتاج إليه في اللغة اليومية عندما نقول هذا أمر «له قصة» أو «له وضع خاص» أو هو يتمّ «بصيغة معيّنة» أو هو «يدور على هذا النحو».. فهذه إشارات إلى «مدلول» لا ندري بالتحديد ما هو معناه الخاص به. ورغم ذلك نحن نحسن الظنّ بأنّه لابدّ أن يحتوي على معنى ما. ـ لكنّ هيدغر لا يكتفي بتنشيط هذا المعنى بل ببناء مركّب دلالي صناعي من خلاله يمكننا وصف المعنى الأنطولوجيّ المميّز للكائن تحت اليد. وهو ما اقترحنا متابعته من خلال مصطلح «الرابطة الوظيفية».

(4) bewenden lassen.

إنّ ما ـ لديه[1] ثمّة رابطة ـ وظيفية، هو لماذا[2] الخاص بالجدوى ولأيّ ـ غرض[3] الخاص بقابلية الاستخدام. مع لماذا الجدوى يمكن أن تكون له من جديد رابطته الوظيفية؛ مثلاً **مع** هذا الذي تحت ـ اليد، الذي نسمّيه لهذا السبب مطرقة، توجد الرابطة الوظيفية عند الطرْق، ومع هذا الطرْق توجد الرابطة الوظيفية التي من شأنه عند التثبيت، ومع هذا التثبيت توجد رابطته الوظيفية عند الحماية من تقلّب الطقس؛ وإنّ هذه الحماية «هي» من ـ أجل[4] إيجاد مأوى للدّازين، بمعنى من أجل إمكانية ما في كينونته. أمّا أيّة رابطة وظيفية قد تكون مع شيء تحت ـ اليد، فذلك ما يُرتسَمُ سلفاً انطلاقاً من جملة ـ الرابطة ـ الوظيفية[5] في كلّ مرّة. إنّ جملة ـ الرابطة ـ الوظيفية، التي تقوّم مثلاً ما ـ تحت ـ اليد في كينونته ـ تحت ـ اليد، داخل ورشة ما، إنّما هي «سابقة» على الأداة المعزولة، كما هو شأن جملة الرابطة الوظيفية لصيغة ما بكلّ معدّاتها وأبنيتها. بيد أنّ جملة ـ الرابطة ـ الوظيفية ذاتها إنّما تعود آخر الأمر إلى لماذا ما، عنده لن يكون هناك أيّة رابطة وظيفية، وهو ذاته ليس كائناً على نمط كينونة ما تحت ـ اليد داخل عالم ما، بل كائن، تتعيّن كينونته بوصفها[6] كينونة ـ في ـ العالم، وتنتمي العالميةُ ذاتها إلى هيئة كينونته. هذا اللّماذا الأوّلي ليس لهذا[7] ما مأخوذاً من حيث هو ما ـ لديه ممكنٌ من شأن رابطة وظيفية ما. إنّ «اللّماذا» الأوّلي إنّما هو ما ـ من ـ أجله[8] ما. لكنّ «ما ـ من ـ أجله» يخصّ دوماً كينونة **الدّازين**، الذي في كينونته يتعلّق الأمر من حيث الماهية بهذه الكينونة ذاتها. إنّ المركّب المشار إليه الذي يقود من بنية الرابطة الوظيفية إلى كينونة الدّازين من جهة ما هي الما ـ من ـ أجله الأصيل والفريد، ليس علينا أن نُمعن في تعقّبه أكثر في هذا الموضع. فقبل ذلك قد يستوجب «ترك ـ الشيء ـ

---

(1) das Wobei.

(2) das Wozu.

(3) das Wofür.

(4) um-willen.

(5) Bewandtnisganzheit.

(6) dessen Sein.

(7) Dazu. في معنى مقصد ما.

(8) ein Worum-willen.

يرتبط ـ بوظيفته»[1] توضيحاً يبلغ من الاتساع حدًّا بحيث إنّنا ندفع بظاهرة العالمية **إلى** التعيّن[2]، الذي يمكّن بعامة من إثارة المشاكل التي تتعلّق بها.

[أ] فقد يعني ترك ـ الشيء ـ يرتبط ـ بوظيفته من جهة أنطيقية: أن يُترك، داخل انشغال واقعاني ما، شيءٌ ما تحت ـ اليد **يكون** على هذا النحو أو ذاك، **كيفما** يكون في الآن **وحتى** يكون على هذه الحال. هذا المعنى الأنطيقي لـ«ترك الكائن يكون»[3] نحن ندركه **[85]** على نحو أنطولوجيّ في أساسه. بذلك نحن نتأوّل معنى التسريح السابق لما ـ تحت ـ اليد في بادئ الأمر الذي داخل العالم. أن نترك مسبقاً كائناً[4] «يكون» لا يعني أن نحمل وأن ننتج قبلُ شيئاً ما ضمن كينونته، بل أن نرفع الحجاب في كلّ مرّة عن «الكائن» ضمن كينونته ـ تحت ـ اليد وأن نتركه هكذا يلاقينا بوصفه الكائن الذي من شأن هذه الكينونة. إنّ هذا النحو «القبلي» من [أ] ترك ـ الشيء ـ يرتبط ـ بوظيفته إنّما هو شرط الإمكان لأنْ يلاقينا ما تحت ـ اليد، بحيث إنّ الدّازين، في التعامل الأنطيقي مع الكائن الملاقي على هذا النحو، يمكن أن يترك ـ الشيء ـ يرتبط ـ بوظيفته في معنى أنطيقيّ. غير أنّ ترك ـ شيءٍ ـ يرتبط ـ بوظيفته متى فُهِم على نحو أنطولوجيّ فإنّما يخصّ **كلّ** كائن تحت ـ اليد بما هو تحت ـ اليد، أكان له، متى أُخِذ على نحو أنطيقيّ، الرابطة ـ الوظيفية التي من شأنه لدى شيء ما، أمْ كان على الأرجح الكائن الذي هو بالتحديد **لم** يأخذ من الناحية الأنطيقية رابطته ـ الوظيفية لدى شيء ما، والذي هو المنشغَل به في بادئ الأمر وعلى الأغلب، الذي لا نتركه «يكون» كما هو بوصفه كائناً كُشف الغطاء عنه، بل نحن نشتغل عليه، نحسّنه، نحطّمه.

إنّ ترك ـ الشيء ـ يأخذ ـ وظيفته ـ في ـ كلّ ـ مرّة، الذي يسرّح الكائن على [ب] جهة الرابطة الوظيفية التي من شأنه هو ضرب من **الماضي التام القبلي**[5]، الذي يخصّص نمط كينونة الدّازين. إنّ ترك ـ الشيء ـ يأخذ ـ وظيفته، متى فُهم على

(1) das «Bewendenlassen».
(2) in *die* Bestimmtheit.
(3) «sein lassen».
(4) vorgängig.
(5) ein *apriorisches Perfekt*.

نحو أنطولوجيّ، هو تسريح سابق للكائن من جهة كينونته ـ تحت ـ اليد داخل العالم المحيط. انطلاقاً ممّا ـ لديه يتمّ ترك ـ الشيء ـ يأخذ ـ وظيفته إنّما يقع تسريح ما ـ معه[1] تكون الرابطة الوظيفية. أمّا عند الانشغال فهو يلاقي بوصفه ما تحت ـ اليد. ومن حيث إنّ ما يتبيّن له على وجه العموم هو **كائن**، بمعنى من حيث إنّه مكشوف عنه ضمن كينونته، فإنّه في كلّ مرّة هو بعدُ تحت ـ اليد في العالم ـ المحيط وبالتحديد ليس هو «في بادئ الأمر» مجرّد «مادة العالم»[2] القائمة أمامنا لا غير.

إنّه لا يُكشَف عن الرابطة الوظيفية ذاتها بما هي كينونة ما تحت ـ اليد إلاّ على أساس المكشوفية السّابقة لجملة رابطة وظيفية ما. فضمن رابطة وظيفية مكشوف عنها، بمعنى ضمن كائن تحت ـ اليد مُلاقٍ لنا، إنّما يكمن بذلك، على نحو سابق على الكشف، ما سمّيناه جنس العالمية الخاص بما تحت ـ اليد. فإنّ جملة الرابطة الوظيفية السّابقة على الكشف، تنطوي على صلة أنطولوجية بالعالم في ذاته. إذْ ينبغي لترك ـ الشيء ـ يأخذ ـ وظيفته الذي يسرّح الكائن بالنظر إلى جملة الرابطة الوظيفية أن يكون هو ذاته قد فتح بعدُ ما بالنظر إليه هو يسرِّح. وهذا الذي بالنظر إليه يُسرَّح ما ـ تحت ـ اليد في العالم ـ المحيط، وذلك بحيث يصير هذا لأوّل مرّة في المتناول **بوصفه** كائناً داخل العالم، إنّما لا يمكن هو ذاته أن يُتصوَّر بوصفه كائناً على هذا النمط من الكينونة المكشوف عنها. فهو من حيث الماهية غير قابل لأنْ يُكشَف عنه، متى أثبتنا **المكشوفية**[3] منذ الآن بوصفها مصطلحاً من أجل إمكانية كينونة من شأن كلّ كائن **ليس** من جنس الدّازين.

ولكن ماذا يعني الآن: أنّ ما نحوه في بادئ الأمر يُسرَّح الكائن داخل العالم، إنّما ينبغي قبل كلّ شيء أن يكون مكشوفاً عنه؟ إنّ من شأن كينونة الدّازين أن يدخل فيها فهمُ الكينونة. وإنّ الفهم[4] إنّما يملك كينونته في فعلِ فهمٍ[5]

(1) das Womit.
(2) Weltstoff.
(3) *Entdecktheit*.
(4) Verständnis.
(5) Verstehen.

ما **[86]**. وإذا كان الدّازين حقيقاً من حيث ماهيّته بنمط الكينونة الخاص بالكينونة - في - العالم، فإنّ ما به يقوم فهمه للكينونة هو في ماهيّته يختصّ بالفهم الذي من شأن الكينونة - في - العالم. إنّ الانفتاح السابق لما نحوه ينبجس تسريحُ الكائن الملاقي داخل العالم، ليس شيئاً آخر سوى الفهم الذي له عن العالم، الذي به مافتئ الدّازين، بما هو كائن، يسلك بعدُ إزاءه.

إنّ ترك - الشيء - يأخذ - وظيفته لدى... مع...[1] سلفاً إنّما يتأسّس ضمن فهم ما لشيء من قبيل ترك - الشيء - يأخذ - وظيفته، ما - لديه تكون الرابطة الوظيفية، وما - معه تكون الرابطة الوظيفية. إنّ هذا، وما يكمن فضلاً عنه في أساسه، مثل لهذا[2]، من حيث هو ما - لديه تكون رابطة وظيفية، والذي - من - أجله[3]، الذي يرجع إليه آخرَ المطاف كلُّ لماذا، إنّ كلّ ذلك ينبغي أن يكون منفتحاً قبل كلّ شيء ضمن إمكانية فهم[4] معيّنة. فما هو الشيء الذي ضمنه يفهم الدّازين نفسه، بما هو كينونة - في - العالم، على نحو سابق على الأنطولوجيّ؟ إنّ الدّازين، ضمن فهمه لمركّب الصّلات المذكور، وانطلاقاً من مستطاع كينونة[5] مدرَك صراحةً أو ضمناً، على نحو أصيل أو غير أصيل، من أجله هو ذاته يكون، قد أحال نفسه على ما هو مجعول - من أجل... إنّ هذا يخصّص لهذا.. ما، بوصفه ما - عنده يتمّ ترك - شيء - ما - يأخذ - وظيفته، ما يترك شيئاً ما يأخذ وظيفته، طبقاً لبنيته، **مع** شيء ما. فقد يُحيل الدّازين نفسَه دوماً بعدُ في كلّ مرّة، انطلاقاً من من - أجله ما، على ما - معه رابطة وظيفية ما، بمعنى هو، دوماً بعدُ في كلّ مرّة، ومن جهة ما يكون، يترك الكائن يلاقينا بوصفه ما تحت - اليد. إنّ **ما - ضمنه** يفهم الدّازين نفسه على نحو سابق في نمط الإحالة - على - النفس[6]، ذلكم هو **ما - نحوه** الذي من شأن قابلية التلاقي[7] السابق مع الكائن. **إنّ ما -**

---

(1) bei..mit....

(2) Dazu.

(3) das Worum-willen.

(4) Verständlichkeit.

(5) Seinkönnen.

(6) Sichverweisen.

(7) Begegnenlassen.

ضمنه الذي من شأن الفهم المُحيل ـ على ـ نفسه بما هو ما ـ نحوه الذي من شأن التلاقي بالكائن على نمط كينونة الرابطة الوظيفية هو ظاهرة العالم. وإنّ البنية التي من شأن ما ـ نحوه يُحيل الدّازين على نفسه هو ما يشكّل **عالمية** العالم.

وما ـ ضمنه يفهم الدّازين نفسه بعدُ في كلّ مرّة على هذه الشاكلة، هو مألوف عنده على نحو أصليّ. ولا تستوجب هذه الألفة مع العالم بالضرورة شفافية نظرية للصّلات التي تقوّم العالم بما هو عالم. وعلى ذلك هي تؤسّس إمكانيةَ تأويل أنطولوجيّ ـ وجوداني صريح لهذه الصّلات ضمن ألفة العالم المقوِّمة للدّازين، التي تساهمُ، من جهتها، في تشكيل فهم الكينونة الخاص بالدّازين. ويمكن لهذه الإمكانية أن تُدرَك صراحةً، بقدر ما يضع الدّازين على نفسه مهمّةَ تأويل أصليّ لكينونته وإمكاناته وبالتحديد لمعنى الكينونة بعامة.

بيد أنّه مع التحليلات السّابقة لم يُحرَّر إلى الآن سوى الأفق الذي داخله ينبغي أن يُبحث عن شيء ما مثل العالم والعالمية [87]. أمّا من أجل اعتبار أوسع، فإنّه ينبغي بادئ الأمر أن يُوضَّح أكثر على أيّ صفة سيتمّ على الصعيد الأنطولوجيّ إدراك مركّب الإحالة ـ على ـ النفس الذي من شأن الدّازين.

إنّ **الفهم** الذي علينا أن نحلّله فيما يلي هذا على نحو أكثر تفصيلاً (قا: 31§) إنّما يُبقي الصّلات، التي قد بُيّنت، في نحو من الانفتاح السابق. فمن حيث إنّه ألف أن يُبقي ـ نفسه ـ فيها[1] فهو يعتبر هذه الصّلات **من قبلُ**[2] بوصفها ما ضمنه يتحرّك فعلُ الإحالة الذي من شأنه. إنّ الفهم يقبل الإحالة على نفسه ضمن هذه الصّلات ومن خلالها. إنّ وجه الصّلة الذي من شأن صلات الإحالة هذه هو ما ندركه بوصفه **دلّ ـ على**[3]. فضمن المألوفيّة مع هذه الصّلات «يدلّ» الدّازين «على» ذات نفسه، فهو يأخذ في فهم الكينونة وممكن الكينونة اللذيْن من شأنه على نحو أصليّ، وذلك بالنظر إلى كينونته ـ في ـ العالم. إنّ الذي ـ من ـ أجله يدلّ على مجعول ـ من أجل. . ، وهذا يدلّ على لهذا. . ، وهذا يدلّ على ما ـ لديه يقع ترك ـ الشيء ـ يأخذ ـ وظيفته، وهذا يدلّ على ما ـ معه تكون

---

(1) im vertrauten Sich-darin-halten.

(2) *vor.*

(3) *be-deuten.*

الرابطة الوظيفية. إنّ هذه الصّلات هي متواشجة فيما بينها هي ذاتها بوصفها كليّة[1] أصليّة، إنّها تكون، ما تكون، بوصفها هذا النحو من الدلالة ـ على[2]، حيث يأخذ الدّازين نفسه في فهم كينونته ـ في ـ العالم منذ أوّل أمره. إنّ جملة الصّلة التي لهذه الدّلالة ـ على، نحن نسمّيها **المدلوليّة**[3]. إنّها ما يشكّل بنية العالم الذي فيه يكون الدّازين بما هو كذلك بعدُ دوماً في كلّ مرّة. **إنّ الدّازين، في مألوفيّته مع المدلوليّة، هو شرط الإمكان الأنطيقي لمكشوفيّة الكائن**[4]**، الذي يلاقينا على نمط كينونة الرابطة الوظيفية (الكينونة ـ تحت ـ اليد) في عالم ما ويمكن هكذا أن يُفصح عن نفسه ضمن الفي ـ ذاته الذي له.** إنّ الدّازين، بما هو كذلك، هو هذا في كلّ مرّة؛ ومع كينونته ينكشف بعدُ من حيث الماهية مركّب من الكائن تحت ـ اليد ـ إنّ الدّازين، بقدر ما **يكون**، هو يرهن نفسه بعدُ في كلّ مرّة لدى «عالم» يصادفه، وهذا **الارتهان**[5] إنّما ينتمي من حيث الماهية إلى كينونته. [أ] [ب]

بيد أنّ المدلولية ذاتها، التي يألفها الدّازين بعدُ في كلّ مرّة، إنّما تحجب في

---

(1) Ganzheit.

(2) Be-deuten.

(3) *Bedeutsamkeit*. لا يتعلّق الأمر برسم «دلالة» معيّنة للفظ معيّن، بل بإشارة إلى شيء ما من حيث كونه له «مدلول ما» دون أن نكون قادرين على تحديد فيم يتمثّل ذلك. والقصد هو بلورة الخيط الرفيع الذي يربط بين الجانب «الدلالي» (السيمانطيقي) أيّ المعنى الألسنيّ للدلالة في دراسة الألفاظ، وبين الجانب «التداولي» (البراغماطيقي) الخاص باستعمال بعض الأشياء بوصفها «دوالّ» داخل حقل «عملي» عيني. ورغم أنّ هيدغر يعترف صراحةً في درس صيف 1925 (المجلد 20، ص 275) بأنّ هذا اللفظ «ليس الأفضل»، إلاّ أنّه ينبّه إلى أنّه لم يعثر على غيره لتأمين هذا المعنى الوجوداني. لذلك فالمدلولية لا تهمّ الألفاظ رأساً بل جملة الروابط الوظيفية بين الكوائن التي تحت اليد في «الهناك» الذي يشكّله انفتاح العالم. وذلك يعني أنّه قبل أيّ فحص لغويّ للدلالة هناك عالم من المعنى يسبق ذلك. والمدلولية هي أوّل طبقة تأويلية للكينونة في العالم، منها تكون الدلالات اللغوية مشتقّة.

(4) المكشوفية (Entdecktheit) تُشير إلى أنّ الأشياء من حولنا ليست مجرّد أشياء معطاة بل هي أشياء كان قد تمّ الكشف عنها بعدُ في كلّ مرّة، فهي لا تبرز لنا إلاّ وهي تحمل في طياتها نمطاً معيّناً من المكشوفية. وتلك هي دلالتها الأنطولوجية بالنسبة إلى الدّازين. وهي تفصح عن شرط إمكان جوهريّ لتطوير أيّ فهم أنطولوجيّ لمعنى كينونة الكائن في العالم.

(5) *Angewiesenheit*. جاء في **القرآن** (المدثّر، 38): «كلّ نفس بما كسبت رهينة».

ذاتها شرطَ الإمكان الأنطولوجيّ الذي يمكّن الدّازين الفاهِم من أن يفتح من حيث هو كائن مفسِّر، شيئاً ما من قبيل «الدلالات»[1]، التي تؤسّس، من جهتها، الكينونة الممكنة للكلمة واللغة. [ج]

إنّ المدلولية المنفتحة، من حيث هي هيئة وجودانية للدّازين، لكينونته - في - العالم، هي شرط الإمكان الأنطيقي لقابلية انكشاف جملة وظيفيّة ما.

فإذا نحن، هكذا، عيّنّا كينونة ما تحت - اليد (الرابطة الوظيفية) بل والعالمية ذاتها بوصفها مركّباً ما من الإحالة، أَلَمْ تتبخّر بذلك «الكينونة المتجوهرة»[2] التي من شأن الكائن داخل العالم في نسق من العلاقات ومن حيث إنّ العلاقات هي دوماً «مفكَّر فيها»، **[88]** أَلَمْ تنحلّ كينونة الكائن داخل العالم في «الفكر المحض»؟

ينبغي، ضمن حقل البحث الحالي، أن نُبقي على الفروق في البنى والأبعاد ضمن الإشكاليّة الأنطولوجية، المشار إليها ذات المرار، مفصولة بعضها عن بعض فصلاً أساسيّاً: 1. كينونة الكائن المُلاقي في بادئ الأمر داخل العالم (الكينونة - تحت - اليد)؛ 2. الكينونة **التي**[3] للكائن (القيمومة)، الذي نعثر عليه ويقبل التعيين، وذلك ضمن مرور[4] كاشف على نحو مستقلّ عبر الكائن الملاقي بادئ الأمر؛ 3. كينونة شرط الإمكان الأنطيقي لقابلية الانكشاف التي من شأن الكائن داخل العالم بعامة، أيّ عالمية العالم. إنّ الكينونة المذكورة في الآخر هي تعيين **وجوداني** للكينونة - في - العالم، بمعنى للدّازين. أمّا مفهوما الكينونة المذكوران قبل ذلك فهما **مقولتان** تخصّان الكائن الذي كينونته ليست من جنس الدّازين. وقد يمكن للمرء أن يدرك مركّبَ الإحالة، الذي يقوّم العالمية بوصفها مدلولية، إدراكاً صورياً في معنى نسق من العلاقات. بيد أنّه ينبغي أن ننبّه فقط على أنّ صياغات شكلانية كهذه[5] إنّما تسطّح الظواهر إلى حدّ بحيث تؤدّي إلى [أ]

(1) Bedeutungen. الدلالات بالمعنى الألسنيّ.

(2) substanzielles Sein.

(3) *des*.

(4) Durchgang.

(5) Formalisierungen.

فقدان المضمون الأصيل للظواهر، لاسيما لدى صلات «بسيطة» كهذه، كالتي تحجبها المدلولية في ذاتها. إنّ هذه «العلاقات» و«أطراف العلاقات» التي من شأن ما هو مجعول ـ من أجل. . ، وما لأجله، وما ـ معه تكون رابطة وظيفية ما، إنّما تنفر، طبقاً لمضمونها الظواهريّ، من كلّ صياغة في شكل دوالّ رياضية؛ كذلك هي ليست شيئاً مفكّراً فيه، مطروحاً أوّلاً ضمن «تفكير» ما، بل صلات، ضمنها يُقيم بعدُ التبصّر المنشغِل بما هو كذلك في كلّ مرّة. فما أبعد هذا «النسق من العلاقات» بما هو مقوِّم للعالمية عن أن يجعل كينونة ما تحت ـ اليد داخل العالم تتبخّر، بل إنّما على أساس عالمية العالم فحسب قد يمكن أن يُرفع النقاب عن هذا الكائن ضمن «في ـ ذاته» «الجوهريّ» الذي له. وإنّه فقط عندما يمكن أن يلاقينا كائن ما داخل العالم بعامة، تتوفّر إمكانيةُ أن نجعل، ضمن حقل هذا الكائن، ما ـ لم ـ يعد ـ سوى ـ قائم ـ أمامنا ـ فحسب[1] في المتناول. إنّ هذا الكائن يمكن، على أساس كونه لم ـ يعد ـ سوى ـ كينونة ـ قائمة ـ أمامنا ـ فحسب[2]، أن يعيَّن بالنظر إلى «خصائصه» تعييناً رياضياً ضمن «تصوّرات الدالة»[3]. وليست «تصوّرات الدالة» التي من هذا الجنس ممكنة بعامة من الناحية الأنطولوجية إلاّ من طريق الصّلة بالكائن، الذي لكينونته طابعُ الجوهريّة المحضة. إنّ تصوّرات الدالة هي على الدوام ليست ممكنة إلاّ بوصفها تصوّرات الجوهر وقد صيغت بشكل صوري.

وحتى يمكن لإشكاليّة العالمية بما هي إشكاليّة أنطولوجية أن تتميّز[4] على نحو أكثر حدّة، فإنّه يجب، قبل المضيّ في التحليل، أن نوضّح تأويل العالمية من خلال حالة مضادة لها كأقصى ما يكون.

[89] ب ـ في تمييز تحليل العالمية عن تأويل العالم لدى ديكارت

لا يمكن للبحث أن يستوثق من مفهوم العالمية ومن البنى المتضمّنة في هذه الظاهرة إلاّ خطوة خطوة. ولأنّ تأويل العالم ينطلق أوّلَ الأمر من كائن داخل

---

(1) das nur noch Vorhandene.

(2) seines Nur-noch-Vorhandenseins.

(3) Funktionsbegriffen.

(4) sich abheben. في معنى التباين عن غيرها.

العالم، من أجل ألاّ تبرز ظاهرةُ العالم من بعدُ في مرأى بصره مطلقاً، فنحن سنحاول أن نوضّح هذا المنطلق توضيحاً أنطولوجياً من جهة تحقيقه الذي هو على الأرجح الأقصى من نوعه. ونحن لن نقدّم فقط عرضاً مختصراً للملامح الأساسيّة لأنطولوجية «العالم» لدى ديكارت، بل نسأل عن مسبّقاته ونحاول أن نخصّصها في ضوء ما ظُفر به إلى الآن. وينبغي لهذا التبيين أن يجعلنا نعرف ضمن أيّة «أسس» أنطولوجية، هي من حيث المبدأ لم يجرِ فيها نقاش، تتحرّك تأويلات العالم التي أتت بعد ديكارت، وبالحريّ السّابقة عليه[1].

فقد رأى ديكارت التعيّنَ الأنطولوجيّ الأساسيّ للعالم في الـ extensio. ومن حيث إنّ التمدّد[2] يدخل في تقوّم[3] المكانية، بل هو حسب ديكارت مطابق لها، وإنْ كانت المكانية تبقى في معنى ما مقوِّمة للعالم، فإنّ تبيين أنطولوجيا «العالم» الدِّيكارتية قد يمنح في الوقت نفسه سنداً سالباً للتفسير الموجب لمكانية العالم ـ المحيط والدّازين ذاته. ونحن نتناول فيما يخصّ أنطولوجية ديكارت ثلاثة أمور:

1. تعيين «العالم» بما هو res extensa (§19).
2. أسس هذا التعيين الأنطولوجيّ (§20).
3. المناقشة الهرمينوطيقية لأنطولوجية «العالم» الدِّيكارتية (§21).

وإنّ الاعتبار التالي لا يفوز بتعليله التام إلاّ من طريق التفكيك الفينومينولوجي للـ«cogito sum» (قارن القسم الثاني، الباب الثاني).

§ 19. في تعيين «العالم» بما هو res extensa

يميّز ديكارت «ego cogito» بما هو res cogitans عن «res corporea». وهذا التمييز سوف يعيّن مستقبلاً على صعيد أنطولوجيّ عين التمييز بين «الطبيعة والروح».

---

(1) تقدّم الفقرات 19-21 أوّل عيّنة عن «التفكيك» المشار إليه في الفقرة 6 من مقدّمة الكتاب. وقد سبق لهيدغر أن طوّر صيغة عن ذلك في الفقرة 20 من درس صيف 1925 (المجلد 20، ص 231-251).

(2) Ausdehnung.

(3) mitkonstituiert.

وهذا التقابل مهما كانت التحويرات العديدة من حيث المضمون التي قد يمكن أن تُثبَت له من جهة أنطيقية، فإنّ عدم توضّح أسسه الأنطولوجية ومفاصلِ التقابل ذاته إنّما يملك جذوره الأكثر قرباً في التمييز الذي أحدثه ديكارت. فضمن أيّ فهم للكينونة هو قد عيّن كينونة هذا الكائن؟ إنّ المصطلح الخاص بكينونة كائن بذات نفسه يسمّى substantia. ويُقصَد بالعبارة تارةً **كينونة** **[90]** كائن من حيث هو جوهر، أيّ **الجوهرية**[(1)]، **وتارةً الكائن ذاته، أيّ جوهر ما**. هذا الازدواج في دلالة substantia، الذي يحمله بعدُ المفهوم القديم ουσια، ليس صدفة في شيء.

[أ]

إنّ التعيين الأنطولوجيّ للـ res corporea إنّما يستوجب تفسير الجوهر، بمعنى تفسير جوهريّة هذا الكائن من حيث هو جوهر. فما الذي يشكّل الكينونة - في - ذات - نفسها الحقّة التي من شأن res corporea؟ كيف يكون جوهر من حيث هو كذلك بعامة، بمعنى كيف تكون جوهريّته، قابلةً للإدراك؟

Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur[(2)].

إنّ الجواهر إنّما تصبح في المتناول من خلال «صفاتها»[(3)]، وإنّ لكلّ جوهر خاصيّةً مميّزة من طريقها يمكن أن تُستقرأ ماهيةُ الجوهريّة التي من شأن جوهر معيّن. فما هي تلك الخاصية فيما يتعلّق بـ res corporea؟

Nempe *extensio* in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit[(4)].

إنّ التمدّد وذلك بحسب الطول والعرض والعُمق هو الذي يشكّل الكينونة الأصيلة للجوهر الجسماني، الذي نسمّيه «العالم». فما الذي يعطي الـ extensio هذا التميّز؟

---

(1) Substanzialität.

(2) **المبادئ** الباب الأول، الفقرة 53، ص25 (**الأعمال**، نشرة آدم - تانري، المجلد الثامن). [المؤلّف] [«وبلا ريب، فإنّ الجوهر قد يُعرَف بصفة ما؛ وعلى ذلك فإنّ لكلّ جوهر خاصية رئيسة تقوّم طبيعته أو ماهيّته وإليها ترجع كلّ الأخريات»].

(3) Attributen.

(4) نفسه، [المؤلّف]. [«بالطبع، إنّ التمدّد طولاً وعرضاً وعمقاً هو الذي يقوّم طبيعة الجوهر الجسماني»].

Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit[1].

إنّ التمدّد هو الهيئة التي من شأن كينونة الكائن المتكلَّم فيه، التي ينبغي أن «تكون» بعدُ قبل كلّ تعيّنات الكينونة الأخرى، حتى يمكن لهذه «أن تكون» الكينونة التي لها. إذ ينبغي للتمدّد أن «يُلحق»[2] بالشيء الجسمي بديّاً. وطبقاً لذلك تتحقّق الحُجّة على التمدّد وجوهريّة «العالم» المخصّصَة عبرها، على نحو بحيث يتبيّن كيف أنّ كلّ التعيّنات الأخرى لهذا الجوهر، وبخاصّة divisio، figura، motus[3]، لا يمكن أن تُتصوَّر إلاّ من حيث هي ضروب من الـ extensio، والحال أنّ extensio sine figura vel motu[4] إنّما يبقى على العكس من ذلك قابلاً للفهم.

بذلك يمكن لشيء جسمي، مع الإبقاء على تمدّده الجملي، أن يغيّر، مرات كثيرة، تقسيمَ هذا التمدّد ذاته بحسب أبعاد مختلفة وأن يتمثّل لنا ضمن أشكال[5] عدة بوصفه شيئاً واحداً وبعينه.

Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem[6].

[91] إنّما الشكل ضرب من الـ extensio، وهو في ذلك ليس بأقلّ من الحركة؛ إذْ إنّ motus لا يُدرَك إلاّ

si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur non inquiramus[7].

---

(1) نفسه. [المؤلّف]. [«ذلك أنّ كلّ ما يمكن أن نحمله على الجسم يفترض التمدّد»].

(2) Zugewiesen.

(3) «القسمة والشكل والحركة».

(4) «التمدّد بلا شكل أو حركة».

(5) Gestalten.

(6) نفسه. فقرة 64، ص 31. [المؤلّف]. [«وإنّ جسماً واحداً وبعينه، مع الإبقاء على الكمّية نفسها، يمكن أن يتمدّد على ضروب عدة: فالآنَ قد يكون أكثر من جهة الطول وأقلّ في العرض أو العمق، ثمّ لاحقاً، على العكس من ذلك، أكثر من جهة العرض وأقلّ من جهة الطول»].

(7) نفسه. فقرة 65، ص 32. [المؤلّف] [«إذا فكّرنا فقط في الحركة من موضع إلى آخر، دون التحقيق في القوة التي تحرّكه»].

ولمّا كانت الحركة خاصية كائنة في res corporea، فإنّه ينبغي لها، حتى تصبح قابلةً للتجريب في كينونتها، أن تُتصوَّر انطلاقاً من كينونة هذا الكائن ذاته، من الـ extensio، بمعنى بما هي محض تغيير في الموضع. إنّ أمراً من قبيل «القوة» لا يُغني في تعيين كينونة هذا الكائن شيئاً. فيمكن لتعيينات مثل durities (الصلابة) وpondus (الوزن) وcolor (اللون)، أن تُنتزع من المادة، على أنّ هذه إنّما تبقى ما هي. إنّ هذه التعيينات لا تشكّل كينونتها الأصيلة، ومن حيث إنّها **تكون**، هي تتبيّن[1] بوصفها ضروباً من الـ extensio. ذلك ما حاول ديكارت أن يبيّنه بإسهاب فيما يخصّ «الصلابة»:

Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit[2].

إنّ الصلابة تُجرَّب باللمس. ماذا «تقول» لنا حاسّةُ اللمس عن الصلابة؟ إنّ أجزاء الأشياء الصّلبة «تقاوم» حركة اليد، التي تريد، مثلاً، أن تدفعها. فإذا كانت الأجسام الصّلبة، بمعنى غير المبتعدة[3]، على العكس من ذلك، تغيّر موضعها

---

(1) erweisen sich.

(2) نفسه. الباب الثاني، فقرة 4، ص 42. [المؤلّف] [«ذلك أنّه، فيما يخصّ الصلابة، لا يُشير علينا الحسّ من أمرها سوى بأنّ أجزاء الأجسام الصّلبة تقاوم حركة أيدينا متى ما عنتْ لها. إذْ لو أنّه كلّما تحرّكت أيدينا تجاه جزء ما، تراجعت الأجسامُ الموجودة في هذا الحيّز بالسّرعة نفسها التي تقترب منها، فنحن لن نحسّ أبداً بالصلابة. وعلى ذلك ليس لنا بأيّ وجه أنْ نفهم أنّ على الأجسام المتراجعة بطريقة كهذه أن تفقد لذلك طبيعة الجسم التي لها؛ ومن ثمّة إنّها لا تتمثّل في الصلابة»] ـ ليس من الصعب أن نحزر لم اختار هيدغر هذا النصّ بالذات من أعمال ديكارت باعتباره قاعدة للنقاش معه. فهو اختيار أرجعه الدارسون مثل ديدي فرانك ودرّيدا وكورتين إلى ما لمفهوم «اليد» من دور خطير في تخريج المعنى الأنطولوجيّ لمصطلحي «Vor*handenheit*» و«Zu*handenheit*».

(3) nichtweichend. ـ قد نلاحظ أنّ هيدغر يُثير في معاني الفعل الألماني «weichen» تراوحاً لطيفاً بين معنيين: الأوّل هو الفعل «weichen» حيث يدلّ على «تزايل» =

بعين السّرعة التي يتمّ بها تغييرُ موضع اليد «التي تسير نحو»[1] الأجسام[2]، فإنّه لا يحدث أيّ لمس، ولن تُجرَّب الصلابة، ومن ثمّ أيضاً لن **تكون** أبداً. بيد أنّنا لا نبصر بأيّ وجه كيف يجب، بمعنى ما، على الأجسام المبتعدة بهذه السرعة أن تضيّع بذلك شيئاً من كينونة الجسم التي لها. فإذا احتفظت بهذه الأخيرة حتى مع سرعة مغيّرة، على نحو بحيث تجعل كينونة شيء مثل «الصلابة» مستحيلة، فإنّ هذه[3] أيضاً لا تنتمي إلى كينونة هذه الكائنات.

Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere[4].

= و«أخلى المكان» و«انسحب» و«تراجع»؛ والثاني هو الصفة «weich» التي تعني «الليّن» و«الطريّ» و«الرقيق» و«الرخو». لذلك تحتمل لفظة «nichtweichend» في الوقت نفسه «التي لا تتراجع» (في مقابل معنى «المقاومة») ولكن أيضاً «غير الليّنة» (في مقابل معنى «الصّلبة»).وهو تراوح تعسّر على اللغات الأخرى، حيث إنّ عليها أن تختار معنى واحداً وتُهمل الثاني: فنرى كيف أنّ ماكري/روبنسون (1962 : 124) يثبتان لفظة «which do not give way» أيّ «ما لا يتراجع وينهار ويفسح المجال ويستسلم ويوافق»؛ وهو ما حاول مارتينو (1985 : 85) أن يؤدّيه بعبارة «immobiles» وهو اجتهاد بعيد. أمّا فيزان (1986 : 130) فقد اصطفى المعنى الثاني واقترح لفظة «malléables». ونحن أخذنا بالحلّ الذي أخذت به الترجمة الإنكليزية لأنّها تتميّز بأمرين: من جهة، أنّ عبارة nichtweichend هي صيغة مشتقّة من الفعل «weichen» أيّ «تزايل» و«تراجع»، وليس من الصفة «weich» أيّ «ليّن»؛ ومن جهة، هي أقرب إلى السياق الدّيكارتي ههنا، حيث الحديث عن «المقاومة» التي تبديها الأجسام الصّلبة.

(1) anlaufend.

(2) فيزان (1986 : 130) لا يترجم الجملة بل يفسّرها ويقتصد فيها. ومارتينو (1985 : 86) أقرب إلى صيغة النصّ.

(3) «هذه» (diese) المقصود بها هو «الصلابة». وهو ما أخذ به ماكري/روبنسون (1962 : 125) ومارتينو (1985 : 86). إلاّ فيزان (1986 : 130) فقد أحالها على عبارة «السّرعة»، البعيدة في الجملة، وهو غير وارد.

(4) نفسه. [المؤلّف]. [«وللسبب نفسه يمكن أن يُبيَّن أنّ الوزن واللون وكلّ الصفات الأخرى التي من هذا الصنف، التي تُحسّ في المادة الجسمية، إنّما يمكن أن تُنتزَع وعلى ذلك هي تبقى بتمامها؛ فينتج عن ذلك أنّ طبيعتها (أيّ التمدّد) لا تتوقّف على أيّ واحدة منها»].

بذلك فإنّ ما يشكّل كينونة الـ *res* corporea إنّما هو الـ extensio، ما هو omnimodo divisibile, figurabile et mobile[1]، الذي يمكن أن يتغيّر في كلّ وجه من الانقسام والتشكّل والحركة، capax [92] mutationum[2]، الذي يحتفظ بذاته، remanet، في كلّ هذه التغيّرات. إنّ ما يكفي، ضمن الشيء الجسماني، من أجل **بقاء دائم**، هو الكائن فيه بالأصالة، على نحو بحيث إنّه من هذه الطريق إنّما تُخصَّصُ جوهريّة الجوهر.

§ 20. في أسس التعيين الأنطولوجيّ للـ«عالم»

إنّ فكرة الكينونة، التي إليها يرجع التخصيص الأنطولوجيّ الذي من شأن *res extensa* هي الجوهريّة.

Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.

«**بالجوهر** نحن لا يمكن لنا أن نفهم شيئاً آخر سوى كائن **يكون** على نحو بحيث إنّه **حتى يكون** هو ليس يحتاج إلى أيّ كائن آخر»[3]. إنّ كينونة «جوهر» ما إنّما هي مخصَّصة بواسطة نحو من عدم الحاجة. ما لا يحتاج أبداً في كينونته إلى كائن آخر، إنّما يستوفي بالمعنى الأصيل فكرةَ الجوهر - وهذا الكائن هو ens perfectissimum.

Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus[4].

إنّ «الإله» هو ههنا مصطلح أنطولوجيّ محض، متى تمّ فهمه من حيث هو ens perfectissimum. وفي الوقت نفسه، فإنّ المقصود - مع[5] مفهوم الإله «على نحو مفهوم بنفسه»، إنّما يمكّننا من تفسير أنطولوجيّ للعنصر المقوّم للجوهريّة وعدم الحاجة.

---

(1) «الذي، في كلّ ضرب منه، هو يقبل القسمة ويقبل الأشكال ويتحرك».

(2) «القادر على الانتقال من حال إلى حال».

(3) نفسه، الفقرة 51، ص24. [المؤلّف]

(4) نفسه، الفقرة 51، ص24. [المؤلّف] [«أمّا عن جوهر لا يحتاج مطلقاً إلى شيء آخر، فنحن لا يمكن أن نتصوّر إلاّ شيئاً واحداً، ألا وهو الإله»].

(5) das Mitgemeinte.

Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus[1].

إنّ كلّ كائن ليس هو الإله، إنّما يحتاج إلى الإنتاج بالمعنى الواسع وإلى الحفظ. الإنتاج لما هو قائم في الأعيان، أو عدم - الحاجة - إلى - الإنتاج إنّما يشكّلان الأفق الذي داخله تُفهَم «الكينونة». إنّ كلّ كائن ليس هو الإله، إنّما هو ens creatum. وما بين الكائنين ينتصب فرقٌ «لا متناه» في كينونتهما، وعلى ذلك نحن نتكلّم عن المخلوق كما عن الخالق **بوصفهما كائنين**. طبقاً لذلك نحن نستعمل الكينونة على نحو من الاتساع بحيث يشتمل معناها على فرق «لا متناه». بذلك يمكننا أيضاً بوجه من الحقّ أن نسمّي الكائن المخلوق جوهراً. وهذا الكائن هو بلا ريب، من حيث يُضاف إلى الإله، محتاج لأنْ يُنتَج ويُحفَظ، بيد أنّه ثمّة، داخل منطقة الكائن المخلوق، أيّ «العالم» في معنى ens creatum، شيء ما، بالإضافة إلى الإنتاج والحفظ من طريق الخلق، كما الإنسان مثلاً، «هو غير محتاج إلى كائن آخر». أمّا الجواهر التي من هذا القبيل فهي من حيث الإحصاء اثنان: *res cogitans* و*res extensa*.

[93] بذلك قد تصبح الكينونة التي **من شأن** *(der)* الجوهر، التي تمثّل الـ extensio proprietas المميّزة لها، قابلةً للتعيين في أساسها على الصعيد الأنطولوجيّ، متى وُضِّح **معنى** الكينونة «**المشترك**» بين الجواهر الثلاثة، غير المتناهي منهما والمتناهيَيْن الآخرَيْن. ولكنّ

nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in Scholis, hoc est... quae Deo et creaturis sit communis[2].

لقد لامس ديكارت ههنا مشكلاً شغل الأنطولوجيا الوسيطة مرات عدّة، ألا وهو السّؤال، بأيّ وجه تدلّ دلالةُ الكينونة على الكائن المتكلَّم عنه في كلّ مرّة. فضمن منطوقات من قبيل «يكون الإله» و«يكون العالم» نحن نُفصح عن الكينونة. بيد أنّ هذه اللفظة «يكون»[3] لا يمكن أن تقصد الكائن في كلّ مرّة في المعنى نفسه

(1) نفسه، الفقرة 51، ص24. [المؤلّف] [«ولكنّنا نرى أنّ كلّ (الأشياء) الأخرى لا يمكن أن توجد من دون مدد من الربّ»].

(2) نفسه، الفقرة 51، ص24. [المؤلّف] [«اسم الجوهر لا يصلح أن يجري على الإله وعليها [المخلوقات] **باشتراك**، كما تعوّدنا أن نقول في المدارس، بمعنى... ليس فيه ما يُقال باشتراك على الإله وعلى المخلوقات»].

(3) ist.

[أ] (συνωνύμως، *univoce*)، حيث يقوم، على ذلك، بين الكائنين فرقٌ **لا متناه** في الكينونة تحديداً؛ إذ لو كانت دلالةُ «يكون» ذات معنى واحد، لكان المخلوق مقصوداً بوصفه غير مخلوق أو لأُنزِل غير المخلوق إلى رتبة مخلوق. وعلى ذلك لا تعمل «الكينونة» بوصفها مجرّد اسم سواء، إذْ «الكينونة» في الحالتين مفهومة. فإنّ السكولائية تدرك المعنى الموجب لدلالة «الكينونة» بوصفها دلالة «تناسبية»[1] تفريقاً لها عن المتواطئة[2] أو المتجانسة فحسب. وتحت تأثير أرسطو، الذي لدنه، كما في مطلع الأنطولوجيا الإغريقية بعامة، كان المشكل قد تشكّل سلفاً، حُدِّدت وجوهٌ متفرّقة من التناسب، طبقاً لها أيضاً تفرّقت «المدارسُ» في تصوّر الوظيفة الدلالية للكينونة. وإنّ ديكارت إنّما يبقى، بالنظر إلى الاشتغال الأنطولوجيّ على المشكل، جدّ متأخّر بالنسبة إلى السكولائية[3]، بل هو قد تجنّب المسألة.

Nulla eius [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis[4].

يعني هذا التجنّبُ أنّ ديكارت قد ترك معنى الكينونة المتضمّن في فكرة الجوهريّة وطابعَ «الكلّية»[5] الذي لهذه الدلالة بلا تبيين. أمّا عمّا تعنيه الكينونة ذاتها، فإنّ الأنطولوجيا الوسيطة مثلها مثل القديمة لم تسائل عن ذلك إلاّ قليلاً. لذلك ليس عجباً أنّ سؤالاً مثل الذي يتعلّق بوجه دلالة الكينونة لن يتزحزح قيد أنملة، طالما أنّه يُراد له أن يُبيَّن على أساس معنى غير موضَّح للكينونة، عنه

---

(1) analog.

(2) einsinnig.

(3) قا. بهذا الصدد مقالات كاملة لـ**توماس دي فيو**، كاردينال كاجيتان، ليون 1580، مجلد 3، الرسالة 5: في **تناسب الأسماء**. [المؤلّف]

- Opuscula omnia *Thomae de Vio Caietani Cardinalis*. Lugduni 1580, Tomus III, Tractatus V: de nominum analogia, p. 211-219.

(4) نفسه، ديكارت، **المبادئ**، الباب الأول، الفقرة 51، ص24. [المؤلّف] [«ليس من دلالة لهذا الاسم [الجوهر] قد يمكن أن تُعقَل على نحو واضح وتكون مشتركة بين الإله والمخلوقات»].

(5) فيزان (1986 : 132) يقترح مقابلة «Allgemeinheit» بلفظة «généralité» وهو خروج عمّا ارتآه على صواب كلّ من ماكري/روبنسون (1962 : 126) ومارتينو (1985 : 87)، حيث أثبتا «universality, universalité». وهو ما أخذنا به.

[ب] «تعبّر» تلك الدلالةُ. إنّ المعنى إنّما يبقى بلا توضيح، من أجل أنّ المرء يأخذه مأخذ «المفهوم بنفسه».

[94] إنّ ديكارت لا يتجنّب السّؤال الأنطولوجيّ عن الجوهريّة بعامة فحسب، بل هو يؤكّد صراحة على أنّ الجوهر بما هو كذلك، بمعنى في جوهريّته، قد يكون منذ أوّل أمره ليس في ذاته ولذاته في المتناول.

Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit(1).

إنّ «الكينونة» ذاتها لا «تؤثّر»(2) فينا، لذلك هي لا يمكن أن تُدرَك. «ليست [أ] الكينونة محمولاً واقعياً» حسب عبارة كانط، التي لم تفعل سوى ردّ جملة ديكارت إلينا. بذلك تمّ العدول من حيث الأساس عن إمكانية إشكاليّة محضة عن الكينونة، وتمّ البحثُ عندئذ عن مهرب من طريقه يُظفَر بتعيينات الجوهر المشار إليها. ومن أجل أنّ «الكينونة» في الواقع ليست في المتناول **بما هي كائن**، فإنّه يُعبَّر عنها من خلال التعيّنات الكائنة للكائن المقصود، نعني الصفات. ولكن ليس من خلال أيّ صفات اتفق، بل من خلال تلك التي تشبع، كأخلص ما يكون، معنى الكينونة والجوهريّة المفترض على ذلك دون تصريح. ففي substantia finita من حيث هي res corporea إنّما «الإسناد»(3) الضّروري بديّاً هو extensio.

Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa(4).

[ب] وذلك أنّ الجوهريّة هي ratione tantum(5)، وليست قابلة للفصل realiter ولا هي ممّا يُعثَر عليه سلفاً مثل الكائن على جهة الجوهر ذاته.

بذلك قد توضّحت الأسسُ الأنطولوجية لتعيين «العالم» بما هو res extensa:

---

(1) نفسه، الفقرة 52، ص25. [المؤلّف] [«غير أنّ الجوهر لا يمكن أن يُدرَك فقط من كونه شيئاً يوجد، إذْ إنّ ذلك لا يؤثّر فينا بذاته»].

(2) affiziert.

(3) Zuweisung.

(4) نفسه، الفقرة 63، ص31. [المؤلّف] [«وإنّه أيسر لنا أن نعقل الجوهر المتمدّد أو الجوهر المفكّر من أن نعقل الجوهر وحده بقطع النظر عن كونه مفكّراً أو متمدّداً»].

(5) «بالنسبة إلى العقل فحسب».

فكرةُ الجوهريّة، التي هي في معنى كينونتها ليس فقط غير موضّحة، بل معطاة بوصفها غير قابلة للتوضيح، معروضةً من طريق الخاصية الجوهريّة الرئيسة التي من شأن الجوهر في كلّ مرّة. كذلك فإنّ في تعيين الجوهر بواسطة الكائن الجوهريّ أيضاً يكمن السببُ في ازدواج دلالة المصطلح. إنّ الجوهريّة مقصودة[1] ومفهومة انطلاقاً من هيئة[2] كائنة في الجوهر. ومن أجل أنّه تحت الأنطولوجيّ إنّما يوضَع الأنطيقي، فإنّ عبارة substantia تعمل عمل دلالة هي تارة أنطولوجية وطوراً أنطيقية، ولكن على الأغلب هي أنطيقية ـ أنطولوجية غائمة. بيد أنّ ما يحتجب وراء هذا الفرق الزهيد في الدلالة هو عدم التغلّب على المشكل الأساسيّ للكينونة. وإنّ الاشتغال عليه يتطلّب «أن نتعقّب أثر»[3] الإشكالات على **الوجه السديد**؛ ومن يحاول أمراً كهذا، إنّما لا «يشغل نفسه» بـ«مجرّد دلالات لفظية»، بل ينبغي أن يخاطر بنفسه في الإشكاليّة الأصليّة **[95]** «للأمور أنفسها»، حتى يحمل هذه «اللطائف» إلى الصفاء الذي من شأنها. [ج]

§ 21. مناقشة تأويلية لأنطولوجية «العالم» الدِّيكارتية

قد يعرض السّؤال النقدي: هل تبحث أنطولوجية «العالم» هذه عن ظاهرة العالم رأساً، وإذا لم يكن ذلك، هل تعيّن على الأقلّ كائناً داخل العالم إلى الحدّ الذي يمكن من جهته أن يجعل جنس ـ العالمية الذي من شأنه منظوراً؟ **عن ذينك السّؤالين ينبغي أن يُجاب بالنفي**. إنّ الكائن الذي حاول ديكارت من خلال extensio أن يدركه إدراكاً أنطولوجياً أساسيّاً، هو على الأرجح من النوع الذي[4] لا يقبل أن يُكشف عنه إلاّ بالمرور عبر كائن داخل العالم هو في بادئ الأمر تحت ـ اليد. ولكن هبْ أنّ ذلك صحيح، وأنّ التخصيص الأنطولوجيّ **لهذا** الكائن المعيَّن داخل العالم (الطبيعة) ـ سواء أكانت فكرة الجوهريّة أم معنى existit وad existendum المتضمَّن في تعريفه ـ يؤدّي إلى الغموض، فإنّه يبقى، على ذلك، من الممكن، من طريق أنطولوجيا تتأسّس على الفصل الجذري للإله والأنا

---

(1) intendiert.

(2) Beschaffenheit.

(3) nachzuspüren.

(4) ein solches, das.

و«العالم»، أن يُطرَح المشكل الأنطولوجيّ للعالم بأيّ معنى كان وأن يُستخرَج. فإذا لم تكن حتى هذه الإمكانية قائمة، فإنّه ينبغي أن تُقام الحجّة الصريحة على أنّ ديكارت ليس فقط قد أعطى بوجه ما تعييناً أنطولوجياً خاطئاً للعالم، بل إنّ تأويله والأسس التي له إنّما قد قادت إلى **القفز على**[1] ظاهرة العالم كما عن كينونة الكائن داخل العالم الذي هو تحت - اليد في بادئ الأمر.

لقد وُكِّد، عند بسط مشكل العالمية (14§)، على أهمّية الظّفر بمدخل مناسب إلى هذه الظاهرة. وطبقاً لذلك فإنّ علينا، خلال التوضيح النقدي للمنطلق الدِّيكارتي، أن نسأل: أيّ ضرب من كينونة الدّازين قد حُدِّد بوصفه نمط الولوج المناسب إلى الكائن، الذي بكينونته، من حيث هو extensio، قد ماثل ديكارت كينونة «العالم»؟ إنّ المدخل الوحيد والأصيل إلى هذا الكائن هو فعل المعرفة[2] intellectio، وبلا ريب في معنى المعرفة[3] الفيزيائية - الرياضية. فقد تصلح المعرفة الرياضية بوصفها ذاك النمط من إدراك الكائن، الذي يمكن أن يكون على يقين في كلّ وقت من المِلك[4] الأمين لكينونة الكائن المدرَك ضمنها. فما يكون هكذا، طبقاً لنمط كينونته، بحيث إنّه يستوفي الكينونة التي هي مولوجٌ إليها في المعرفة الرياضية، إنّما **يكون** بالمعنى الأصيل. هذا الكائن هو **ما يكون دوماً ما هو**؛ بذلك فإنّ ما يشكّل، للكائن المجرَّب **[96]** في العالم، كينونته الأصيلة، هو ما يمكن أن يُشار إليه بأنّه يملك طابعَ **البقاء الدائم**[5]، بما هو remanens capax mutationum. إنّ ما يكون بخاصّة هو الباقي على الدوام. ذلكم هو ما تعرف الرياضيات. وما هو مولوجٌ إليه في الكائن **من طريقها** هو ما يشكّل كينونته. كذا من فكرة معيّنة عن الكينونة، تثوي تحت نقاب مفهوم الجوهريّة، ومن فكرة ما عن المعرفة، تعرف الكائن **على هذا النحو**، إنّما يُملي بوجه ما على «العالم» كينونته. إنّ ديكارت لا يترك نمط كينونة الكائن داخل العالم يهب نفسه من تلقائه، بل هو، على أساس فكرةٍ عن الكينونة (الكينونة = القيمومة الدائمة) غير مكشوف عن

(1) *überspringen.*
(2) das Erkennen.
(3) Erkenntnis.
(4) Habe.
(5) *der ständige Verbleib.*

أصلها، وغير مبرهَن عليها من جهة الحقّ الذي لها، يفرض على العالم بوجه ما كينونته «الأصيلة». بذلك ليس الاستناد بديّاً إلى علم مفضَّل على نحو مخصوص على سبيل الصدفة، نعني الرياضيات، هو ما يعيّن أنطولوجية العالم، بل أساساً [أ] التوجّهُ الأنطولوجيّ نحو الكينونة من حيث هي قيمومة دائمة، تكفي المعرفة الرياضية لإدراكها في معنى متميّز. وهكذا فما أنجزه ديكارت، على نحو فلسفيّ صريح، هو نقل[1] تأثير الأنطولوجيا التقليدية إلى الفيزياء الرياضية الحديثة وإلى أسسها المتعالية.

لا يحتاج ديكارت لأنْ يُثير مشكلَ الولوج المناسب إلى الكائن داخل العالم. فتحت سيادة لم تتصدّع للأنطولوجيا التقليدية قد حُسم سلفاً أمرُ نمطِ الإدراك الصّميم للكائن الأصيل. إنّه يكمن في νοεῖν، في «الحدس» بالمعنى الأعمّ، الذي لا يكون διανοεῖν، «الفكر»، إلاّ شكل إنجاز مؤسَّس[2] عليه. وانطلاقاً من هذا التوجّه الأنطولوجيّ، من حيث هو مبدأ أساسيّ، قدّم ديكارت «نقدَه» للطريقة المدرِكة والحادسة التي ما تزال ممكنة أمام الولوج إلى الكائن، للـ *sensatio* (αισθησις) في مقابل *intellectio*.

إنّ ديكارت على بيّنة من أنّ الكائن لا ينكشف بادئ الأمر في كينونته الأصيلة. فما هو معطى «في بادئ الأمر» هو هذا الشيء الشمعيّ[3] بلون ورائحة وصلابة وبرودة ونبرة معيّنة. ولكنّ هذا، وبعامة كلّ ما تعطيه الحواس، إنّما يظلّ من ناحية أنطولوجية لا شأن له.

Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere[4].

ليس من شأن الحواس أبداً أن تترك الكائن يُعرف في كينونته، بل هي تنبئ

(1) Umschaltung.

(2) fundiert.

(3) Wachsding.

(4) نفسه، II، رقم 3، ص41. [المؤلّف] [«فقد يكفي أن نلحظ أنّ إدراكات الحواس لا تتعلّق بشيء آخر سوى بهذه الوحدة بين الجسم الإنساني والنفس، وأنّها تبيّن لنا عادةً فيما يمكن للأجسام الخارجيّة أن تكون مفيدة أو ضارة لها»].

فحسب عن منفعة الأشياء «الخارجيّة» التي داخل العالم ومنفعتها بالنسبة إلى [97] الكائن الإنساني المثقَل بالجسد[1].

Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant[2]:

نحن لا نحصل مطلقاً من طريق الحواس على كشف عن الكائن في كينونته.

Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum[3].

أمّا إلى أيّ حدّ لا يستطيع ديكارت أن يترك ما ينكشف في ملكة الحسّ[4] يهب نفسه ضمن نمط الكينونة الذي يخصّه أو أن يعيّنه، فذلكم ما يتبيّن من تحليل نقديّ للتأويل الذي قام به لتجربة الصلابة والمقاومة (قا: §19).

إنّ الصلابة مدرَكة من حيث هي مقاومة. لكنّ هذه، مثل الصلابة، قلّما فُهِمت في معنى ظواهريّ بوصفها شيئاً مجرَّباً في ذات نفسه وقابلاً للتعيين ضمن تجربة كهذه. تعني المقاومة لدى ديكارت شيئاً من قبيل: عدم إخلاء الموقع، بمعنى عدم التعرّض إلى أيّ تغيير في الموضع. تعني المقاومة بالنسبة إلى شيء ما إذاً: استمرار البقاء في موضع معيّن، بالنسبة إلى شيء آخر يغيّر موضعه، أو أنّه يغيّر الموضع على وجه من السّرعة بحيث يمكن أن «يَلحق» به ذلك الشيء. بهذا التأويل لتجربة الصلابة مُحِي نمطُ كينونة الإدراك[5] الحسّي ومن ثمّ إمكانية الإمساك بالكائن المُلاقي ضمن إدراك كهذا في كينونته. إنّ ديكارت يترجم[6] نمط كينونة إدراك شيء ما في النمط الوحيد الذي يعرفه؛ فيصبح إدراكُ

---

(1) leibbehaftet. ـ تعني لفظة «behaftet» معاني من قبيل «مثقل» أو «مرهق» بالديون و«مصاب» بمرض و«ملطّخ» أو «مدنّس» أو «مشحون» بأمر ما.

(2) نفسه، II، رقم 3، ص41. [المؤلّف] [«إنّها لا تعلمنا أيّ (الأجسام) توجد في نفسها»].

(3) نفسه، II، رقم 4، ص42. [المؤلّف] [«بذلك، نحن ندرك أنّ طبيعة المادة أو الجسم المقصود بعامة لا تتمثّل في كونه شيئاً صلباً أو ذا وزن أو ملوّناً أو يؤثّر في الحواس بأيّ وجه آخر: بل فقط في كونه شيئاً متمدّداً طولاً وعرضاً وعمقاً»].

(4) Sinnlichkeit.

(5) Vernehmen. ـ مارتينو (1985: 89) يقترح «accueil»، قارئاً «Vernehmen» في مصطلح هيدغر وليس في مصطلح ديكارت.

(6) نحن نقتدي بالترجمة الإنكليزية حيث تثبت «translate» مقابلاً لفعل «übersetzt» =

شيء ما ضرباً من الكينونة القائمة التي من شأن res extensae اثنين قائمَيْن أمامنا، وعلاقة الحركة التي بينهما هي ذاتها من صنف extensio، التي تميّز بدئيّاً قيمومة الشيء الجسماني. أجل، يتطلّب «الإيفاء» الممكن بسلوك اللمس «قرباً» مخصوصاً من الشيء الذي يقبل اللمس. لكنّ ذلك لا يعني أنّ المماسّة والصلابة اللتين تُنبئان بوجه ما عن نفسيهما فيه، تتمثّلان، متى أُخِذا[1] على نحو أنطولوجيّ، في السّرعة المتباينة لشيئين جسمانيّين. إنّ الصلابة والمقاومة لا تنكشفان مطلقاً إذا لم يكن ثمّة كائن من جنس كينونة الدّازين أو على الأقلّ كائن حيّ.

بذلك فإنّ إيضاح **المداخل**[2] الممكنة **إلى**[3] الكائن الذي داخل العالم قد وقع، عند ديكارت، تحت سيادة فكرةٍ عن الكينونة، مستعارَة من جهة معيّنة من هذا الكائن ذاته.

[98] إنّ فكرة الكينونة من حيث هي قيمومة دائمة لا تحضّ فقط على تعيين أقصى لكينونة الكائن الذي داخل العالم ومماهاته مع العالم بعامة، بل تمنع في الوقت نفسه من أن نضع سلوكات الدّازين في مرأى البصر وضعاً أنطولوجياً مناسباً. لكنّ الطريق قد سُدّ بذلك تماماً أمام الإبصار حتى بالطابع المؤسَّس[4] لكلّ إدراك[5] حسّي أو ذهني وأمام فهمه من حيث هو إمكان للكينونة ـ في ـ العالم.

= ونفهم المعنى فهماً منهجياً؛ في حين أنّ مارتينو (1985: 89) وفيزان (1986: 136) يقترحان «transpose»، أيّ يفهمان اللفظة فهماً فيزيائياً، وهو ممكن. إلاّ أنّ الاختيار الأول أقرب إلى أسلوب هيدغر.

(1) gefaßt.

(2) *Zugänge.*

(3) *zum.*

(4) مرّة أخرى تُثير لفظة «fundiert» خلافاً بين المترجمين: في السابق (قا: الفقرة 13) رأينا أنّ مارتينو (1985: 65) قد اقترح «dérivé» في حين أنّ فيزان (1986: 94) أثبت «reposant sur»، نلاحظ الآن (الفقرة 21) أنّ مارتينو (1985: 89) يقترح «fondé»، في حين أنّ فيزان (1986: 137) هو الذي يقترح هذه المرّة لفظة «dérivé». وحدها الترجمة الإنكليزية (ماكري/روبنسون 1962: 131) تحافظ على لفظة «founded»، وهو ما أخذنا به.

(5) نلاحظ أنّ الترجمة الإنكليزية (ماكري/روبنسون 1962: 131) تترجم «Vernehmen» بلفظة «awareness» ـ أيّ الإدراك في معنى «الوعي»؛ كما أنّ مارتينو (1985: 89) يثبت عبارة «comportement» مقابلاً للفظة «Vernehmen».

بيد أنّ كينونة «الدّازين»، الذي تنتمي الكينونة ـ في ـ العالم إلى قوامه الأساسيّ، إنمّا يأخذها ديكارت بالطريقة ذاتها التي يأخذ بها كينونة res extensa، أيّ بوصفها جوهراً.

ولكن أَلَمْ تُنسَب، بهذه الإيضاحات النقدية، إلى ديكارت مهمّةٌ «يُثبتُ» من بعدُ أنّها لم تُحلّ من طرفه، وتقع تماماً خارج أفقه؟ كيف يجب على ديكارت أن يماهي كائناً معيّناً داخل العالم وكينونته مع العالم، إذا كان لا يعرف ظاهرة العالم ولا، بالتالي، شيئاً مثل عالمية ـ الذي ـ داخل ـ العالم[1] بعامة؟

إنّه لا يحقّ، متى كنّا في حقل مناظرة أساسيّة، أن تقف هذه عند الدعاوى التي يمكن أن يُحاط بها من طريق الخبر[2] فحسب، بل ينبغي لها أن تأخذ وجهةً لها نزعة الإشكاليّة نحو الأشياء المبحوث فيها[3]، حتى ولو لم تذهب هذه إلى ما هو أبعد من إحاطة عامّية. إنّ ديكارت، من خلال res cogitans وres extensa، ليس فقط قد **أراد أن يطرح** مشكل «الأنا والعالم»، بل قد ادّعى حلاًّ جذرياً لذلك، فذلك ما صار بيّناً من طريق «تأمّلاته» (قا: بخاصّة الأوّل والسادس). إنّ التوجّه الأنطولوجيّ الأساسيّ نحو التراث، المستغني عن كلّ نقد موجب، قد جعل تخريج إشكاليّة أنطولوجية أصليّة عن الدّازين مستحيلاً عليه، وأزاغ بصره ضرورة عن ظاهرة العالم وجوّز له أن يختصر أنطولوجية «العالم» في أنطولوجية كائن معيّن داخل العالم، ذلكم ما كان على الإيضاحات السّابقة أن تثبته.

ولكن، قد يعترض المرء، حتى ولو بقي بالفعل مشكلُ العالم وكذلك كينونة الكائن الملاقي توّاً داخل العالم المحيط أمراً محجوباً عنه، فإنّ ديكارت قد وضع، على ذلك، أساسَ التخصيص الأنطولوجيّ **للـ**كائن داخل العالم الذي

---

(1) Innerweltlichkeit.

(2) doxographisch.

(3) ماكري/روبنسون (1962 : 131) يقترحان «objective» مقابل «sachlich»؛ كذلك مارتينو (1985 : 90) يترجم «sachlich» بلفظة «essentielle» وليس ذلك سوى تلافٍ واضح للصعوبة. وحده فيزان (1986 : 137) حاول إعادة «sachlich» إلى مصطلح «die Sache».

يؤسّس في كينونته كلّ كائن آخر، للطبيعة المادية. فإنّما عليها، على الطبقة [أ] الأساسيّة، إنّما تنبني سائر طبقات الواقع الفعلي داخل العالم. إنّه ضمن الشيء المتمدّد بما هو كذلك إنّما تتأسّس في بادئ الأمر التعيّناتُ التي تنكشف بلا ريب من حيث هي كيفيات، ولكنّها هي ذاتها «في الأساس» تنويعات كيفية لضروب extensio [99] ذاتها. ثمّ على هذه الكيفيات القابلة هي ذاتها للاختزال تقوم الكيفيات النوعية مثل جميل وقبيح وملائم وغير ملائم ونافع وغير نافع؛ وهذه الكيفيات ينبغي أن يُحاط بها، ضمن توجّه ابتدائي نحو الشيئية، بوصفها محمولات قيمية غير قابلة للتكميم، من طريقها يُطبع[1] الشيءُ الذي هو طبيعيّ فحسب في بادئ الأمر بطابع خير ما. غير أنّه بهذا التنضيد إنّما يبلغ التفحّص إلى الكائن الذي خصّصناه من ناحية أنطولوجية بوصفه الأداة التي تحت ـ اليد. إنّ التحليل الدِّيكارتي للـ«العالم» إنّما يمكّن فقط من الصياغة الأمينة لبنية ما تحت ـ اليد في بادئ الأمر؛ وهو لا يحتاج سوى إلى استكمال الشيء الطبيعي بالشيء المستعمَل كليةً وذلك ما يسهل فعله.

ولكنْ هل يمكن، من هذه الطريق، متى تلفّتنا عن المشكل المخصوص للعالم، أن نبلغ على الصعيد الأنطولوجيّ كينونة الكائن الملاقي بادئ الأمر داخل العالم؟ ألم تُطرَح مع الشيئية المادية، ودون تصريح بذلك، كينونةٌ ـ قيمومة الشيء الدائمة ـ، هي قلّما تُجرّب استكمالاً أنطولوجياً عن طريق التجهيز المتأخّر للكائن بمحمولات القيمة، بحيث إنّ خاصيات القيمة ذاتها هذه هي التي تبقى تعيّنات أنطيقية لكائن له نمط كينونة الشيء؟ إنّ إضافة محمولات القيمة ليس بمقدورها على الأقلّ أن تمنحنا توضيحاً جديداً عن كينونة الخيرات، **بل هي تفترض فحسب لهذه الخيرات من جديد نمط كينونة القيمومة المحضة**. وإنّما القيم تعيّنات **قائمة** لشيء ما. إنّ القيم، في النهاية، لا تملك أصلها الأنطولوجيّ إلاّ في الطرح[2] السابق لفعلية الشيء من جهة ما هي طبقة أساسيّة. بيد أنّ التجربة قبل الفينومينولوجية قد تبيّن بعدُ، من جهة الكائن المظنون به أنّه شيئي، أمراً لا يُفهم مليّاً بواسطة الشيئية. وهكذا فإنّ الكينونة الشيئيّة تحتاج إلى استكمال. فماذا تعني

(1) gestempelt.

(2) Ansatz.

إذن، على المستوى الأنطولوجيّ، كينونة القيم أو «صلاحيتها» التي أخذها لوتزه[1] بوصفها ضرباً من «الإيجاب»؟ ماذا يعني، أنطولوجيّاً، هذا النحو من «إلصاق»[2] القيم بالأشياء؟ طالما ظلّت هذه التعيينات في عتمة، فإنّ إعادة بناء شيء الاستعمال انطلاقاً من الشيء الطبيعي هو عمل يدعو من الناحية الأنطولوجية إلى التساؤل، بقطع النظر تماماً عن القلب المبدئي للإشكاليّة رأساً على عقب. وهذه الإعادة لبناء شيء الاستعمال الذي «سلخناه»[3] أوّل الأمر، ألا تحتاج دوماً بعدُ إلى **الرؤية المسبقة والموجبة إلى الظاهرة التي ينبغي أن ننتج كلّيتها**[4] **من جديد خلال إعادة البناء**؟ ولكن إذا لم يبيَّن قوامُ كينونتها الأخصّ من قبلُ على النحو المناسب، ألا تبني إعادةُ البناء بلا خطة بناء؟ ومن حيث إنّ هذا البناء «المُعاد وهذا «الاستكمال» للأنطولوجيا التقليدية للـ«العالم» إنّما يصل من جهة النتيجة لدن **الكائن** عينه، الذي منه انطلق التحليل أعلاه للكينونة ـ تحت ـ اليد التي من شأن الأداة **[100]** وجملة الرابطة الوظيفية، فهو يبعث على التوهّم بأنّ **كينونة** هذا الكائن قد وُضّحت بالفعل أو حتى على الأقلّ قد أصبحت **مشكلاً**. وكما أنه قلّما أصاب ديكارت كينونة الجوهر بواسطة extensio من حيث هي proprietas، كذلك قلّما يمكن للّجوء إلى صفات «قيمية» أن يضع حتى الكينونة بما هي قيمومة أمام النظر، فما بالك بأنْ يُسمَح لها من ناحية أنطولوجية[5] بأنْ تصبح موضوعاً للدرس.

إنّ ديكارت قد زاد من حدّة حصر السّؤال عن العالم في السّؤال عن شيئية الطبيعة من حيث هي الكائن الذي هو توّاً في المتناول داخل العالم. لقد عزّز الظنّ بأنّ **المعرفة** الأنطيقية لكائن ما، التي يُفتَرض أنّها الأكثر صرامة، قد تكون أيضاً الولوج الممكن إلى الكينونة الابتدائية للكائن المكشوف عنه في معرفة كهذه. بيد أنّه يجدر بنا أن نفطن في الوقت نفسه إلى أنّه حتى «استكمالات» أنطولوجية الشيء إنّما هي تتحرّك من حيث الأساس على القاعدة الدّوغمائية ذاتها كما لدى ديكارت.

---

(1) Lotze.

(2) Haften.

(3) abgehäutet.

(4) *Ganzheit*.

(5) يستعمل هيدغر لفظة ontologisch ظرفاً وليس صفة. ولذلك فالمترجمون الإنكليز =

لقد أشرنا بعدُ (14§) إلى أنّ الإعراض عن العالم والكائن الملاقي بادئ الأمر ليس صدفة، وليس غفلة قد ينبغي تلافيها لا غير، بل هو يتأسّس ضمن نمط كينونة كامن في ماهية الدّازين ذاته. إنّه حين تكشف تحليليةُ الدّازين للعيان عن بنى الدّازين الكبرى والأكثر أهمّية في إطار هذه الإشكاليّة، وحين يُعيَّنُ لتصوّر الكينونة بعامة الأفقُ الخاص لأسلوب فهمه[1] وكذلك أيضاً حين تصبح الكينونة ـ تحت ـ اليد والقيمومة مفهومتيْن على نحو أنطولوجيّ أصليّ، حينئذ فحسب يمكن أن يوضع النقدُ الحالي لأنطولوجية العالم الدِّيكارتية والسارية المفعول من حيث الأساس إلى اليوم ضمن الأحقّية الفلسفيّة التي من شأنه. [أ]

من أجل ذلك ينبغي أن يُبيَّن (قارن: القسم الأول، الباب الثالث):

1 ـ لماذا، منذ بدء التراث الأنطولوجيّ الحاسم بالنسبة إلينا ـ وعلى نحو صريح لدى بارمنيدس ـ قد تمّ القفز على ظاهرة العالم؛ من أين يأتي التكرّر الدائم لهذا القفز؟

2 ـ لماذا حلّ الكائن الذي داخل العالم من جهة ما هو مبحث أنطولوجيّ محلّ الظاهرة التي تمّ القفز عليها؟

3 ـ لماذا يكون العثور على هذا الكائن أوّلَ الأمر في نطاق «الطبيعة»؟

4 ـ لماذا يتمّ استكمالُ هذا النحو من أنطولوجية العالم، وقد وقف المرء على ضرورته، من خلال الاستنجاد بظاهرة القيمة؟

إنّما ضمن الأجوبة عن هذه الأسئلة فحسب قد يُظفَر بالفهم الموجب **لإشكالية** العالم ويُكشف النقاب عن أصل الضلال عنها ويُبرهَن عن السبب الوجيه الذي يدعو إلى رفض أنطولوجية العالم التقليدية.

[101] قد كان يجب على ملاحظاتنا حول ديكارت أن تقودنا إلى الإبصار بأنّ الانطلاق البديهي في ظاهره من أشياء العالم، وأسوأ من ذلك التوجّه نحو ما يُفترَض أنّه المعرفة الأكثر صرامة للكائن، لا يضمن الظّفر بالأرضية التي عليها قد

= والفرنسيون قد يسّروا على أنفسهم حين اختاروا لفظة في صيغة صفة وقالوا: «un thème ontologique» (فيزان 1986: 139؛ مارتينو 1985: 91) أو «an ontological theme» (ماكري/روبنسون 1962: 133).

(1) Verständlichkeit.

ينبغي أن نصادف الهيئات الأنطولوجية القريبة للعالم والدّازين والكائن الذي داخل العالم على صعيد الظواهر.

ولكن إذا تذكّرنا أنّ المكانية تدخل - في - تقوّم[1] الكائن داخل العالم، فإنّ «إنقاذاً» ما للتحليل الدِّيكارتي للـ«عالم» قد يصبح في نهاية الأمر ممكناً. فمن خلال التخريج الجذري للـ extensio من حيث هي praesuppositum لكلّ تعيّن يطال res corporea، كان ديكارت قد هيّأ الفهمَ لنحو من القبليّ، الذي حدّد كانط من بعدُ مضمونَه على نحو أكثر نفاذاً. إنّ تحليل extensio إنّما يبقى في حدود معيّنة غير تابع للغفلة عن تأويل صريح لكينونة الكائن المتمدّد. فإنّ وضع extensio، بوصفها تعيّناً أساسياً للـ«العالم»، إنّما له صلاحيته من جهة الظواهر، حتى ولو لم يكن ممكناً بالرجوع إليه أن نتصوّر، من ناحية أنطولوجية، لا مكانية العالم ولا المكانية المكشوف عنها بادئ الأمر التي من شأن الكائن الملاقي في العالم - المحيط، ولا حتى مكانية الدّازين ذاته[2].

ج - المحيط[3] في العالم - المحيط وفي مكانية الدّازين

ضمن سياق الارتسام الأوّل للكينونة - في (قارن §12) كان ينبغي للدّازين أن يُحدَّ بالضدّ من طريقة ما من الكينونة في المكان، نحن نسمّيها الداخليّة[4]. ذلك يعني: أنّ كائناً هو ذاته متمدّد هو محتوى من قِبَلِ الحدود المتمدّدة لشيء متمدّد. إنّ الكائن الذي في - الداخل[5] والذي يحوي، كلاهما قائمان أمامنا في المكان.

---

(1) mitkonstituiert.

(2) لم يؤدّ تفكيك أنطولوجيا العالم لدى ديكارت إلى نتيجة «سالبة» فقط، فالقصد ليس «نقد» ديكارت (أيّ تسجيل النقص الحاصل في فهم كينونة «الشيء المتمدّد» على أساس فكرة الجوهريّة) ومن ثمّ إخطاء ظاهرة العالم والعمى عنها، بل بلورة نقاش تأويليّ يبيّن كيف أنّ هذا الإغفال لظاهرة العالم ليس صدفة، بل هو لا مندوحة عنه. ومن ثمّ العمل بشكل «موجب» على ردّ الاعتبار الفينومينولوجي لفكرة «التمدّد» (extensio) وتملّكها ولكن على صعيد أنطولوجيّ بوصفها تعيّناً أساسياً لظاهرة «العالم». وهو ما سيتوضّح من خلال الفقرات 22-24 حيث يتمّ تخريج المعنى الوجوداني لظاهرة «مكانية الدّازين».

(3) das Umhafte.

(4) Inwendigkeit.

(5) inwendig.

وعلى ذلك فإنّ إنكار هذا النحو من داخلية الدّازين في وعاء مكاني يجب ألاّ تستبعد كلّ مكانية للدّازين من حيث الأساس، بل فقط أن تترك الطريق حرّاً أمام الإبصار بالمكانية الماهوية للدّازين. وهذه ينبغي الآنَ أن تُبرَز للعيان. ولكن من حيث إنّ الكائن داخل **العالم** هو بوجه ما داخل المكان، فإنّ مكانيته إنّما ستكون[1] في تواشج أنطولوجيّ مع العالم. بذلك لابدّ أن نعيّن بأيّ معنى يكون المكان مقوّماً [أ] للعالم، ذاك الذي كان من جهته قد خُصِّص بوصفه لحظة بنيويّة للكينونة - في - العالم. وبخاصّة ينبغي أن نبيّن كيف تكون إحاطةُ العالم - المحيط[2]، أيّ المكانية النوعية للكائن الملاقي داخل العالم - المحيط ذاته، مؤسَّسةً عبر عالمية العالم **[102]** وليس عكساً أنّ العالم من جهته قائم أمامنا في المكان. إنّ البحث في مكانية الدّازين وتعيّن المكان الذي من شأن العالم إنّما يأخذ منطلقه من تحليل ما تحت - اليد الذي هو في المكان من حيث هو في العالم. أمّا الفحص عن ذلك فسيجري على ثلاثة أطوار: 1. مكانية الذي تحت - اليد داخل العالم (§22)؛ 2. مكانية الكينونة - في - العالم (§23)؛ 3. مكانية الدّازين والمكان (§24).

§ 22. في مكانية الذي تحت - اليد داخل العالم

إذا كان المكانُ يحدّد قوام العالـم في معنى لا يزال علينا أن نعيّنه، فإنّه لا يمكن أن نعجب من أنّه كان علينا بعدُ، عند التخصيص الأنطولوجيّ السالف لكينونة الكائن داخل العالم، أن نلحظ أيضاً هذا الأخير بوصفه داخل المكان. وإلى حدّ هذا الموضع فإنّ مكانية ما - تحت - اليد لم تُدرَك على صعيد الظواهر صراحةً ولم يُكشف النقاب عن تشابكها مع بنية الكينونة التي من شأن ما تحت - اليد. وتلك هي الآنَ المهمّةُ[3].

---

(1) الفعل الألماني هو «stehen» ومن معانيه كان ووُجد. نلاحظ أنّ فيزان (1986: 141) قد غيّر المعنى نحو «articuler» وهو بعيد، لأنّ «stehen» من جهة الكينونة و«articuler» من جهة الفهم.

(2) das Umhafte der Umwelt.

(3) يتعلّق الأمر بالكشف عن العنصر «المحيط» (das Umhafte) في ظاهرة «العالم المحيط»، حيث تنكشف لنا الطريقة التي بها تحتلّ الكوائن تحت اليد شيئاً من قبيل «المكان». وبعامة فالقصد هو بلورة معنى المكان كما هو متاح في نطاق «الكينونة تحت اليد» الخاص بالأداوت التي تشغلنا. وطباع هذا المكان هي: أنّه مؤثث ومرتّب بالمواقع =

بأيّ وجه نحن، عند تخصيص ما ـ تحت ـ اليد، قد اصطدمنا بعدُ بمكانيته ؟ ـ لقد تعلّق الكلام بما هو **لأوّل وهلة**[1] تحت ـ اليد. ذلك لا يعني فقط الكائن الذي يلاقينا **أوّل الأمر**[2] في كلّ مرّة قبل غيره، بل يعني في الوقت عينه الكائن الذي هو «بالقرب» منّا. إنّ ما ـ تحت ـ اليد في الاستعمال اليومي إنّما له طابع **القُرب**[3]. ومتى أُمعن النظر فإنّ قُرب الأداة هذا يلمّح إليه سلفاً المصطلح الذي يعبّر عن كينونتها، مصطلحُ «الكينونة ـ تحت ـ اليد»[4]. إنّ للكائن «في اليد»[5] في كلّ مرّة «قُرباً» مختلفاً، ليس يُحدَّد بقياس المسافات. وهذا القُرب يتعدّل بحسب المراس اليدويّ[6] والاستعمال «الذي يضعه في الحسبان» بتبصّر. إنّ تبصّر الانشغال إنّما يحدّد في الآن عينه ما هو هكذا على مقربة بالنظر إلى الوجهة التي تكون فيها الأداةُ في المتناول في كلّ وقت. إنّ قرب الأداة متى صار ذا وجهة[7] إنّما يدلّ على أنّ هذه ليس فقط تملك موقعها في المكان، قائماً أينما كان، بل من حيث هي أداة هي من حيث الماهية قد جُلبت واستُضيفت ونُصبت وأُعدَّت.

= والإحالات والروابط الوظيفية والجهات والتوجّهات والبعد والقرب والانتماء، وذلك تحت إمرة انشغال عيني بالمُقام داخل العالم.

(1) *zunächst*. علينا أن نرى هنا تلويح هيدغر (بكتابته اللفظة بخط مائل) إلى وجه الصّلة بين «*zunächst*» (التي تعني حرفياً: الذي هو أقرب ما يكون إلينا) وبين «die Nähe» (القرب والمقربة) التي سيذكرها بعد قليل.

(2) *zuerst.*

(3) die Nähe.

(4) Zuhandenheit. نلاحظ كيف أنّ فيزان (1986 : 142) الذي تعوّد أن يترجم «Zuhandenheit» من خلال «utilisabilité» (قابلية الاستعمال) قد اضطرّ هنا، حتى يجاري هيدغر في تنشيط معنى «اليد» في الدلالة المقصودة، أن يضيف ترجمة ثانية بعد ذكر الأولى هي «l'être à main» (الكينونة في اليد).

(5) zur Hand.

(6) Hantieren. ـ نلاحظ أنّ المترجم الإنكليزي قد اقترب من مقصد هيدغر حين اقترح «manipulating» (ماكري/روبنسون 1962 : 135) وتبعه في ذلك فيزان 1986 : 142.

(7) يبدو أنّ فيزان (1986 : 142) قد ابتعد عن المعنى المقصود من «ausgerichtete» حين اقترح «arrangement». وذلك على خلاف حرص المترجم الإنكليزي (1962 : 135) الذي أطنب في الإيفاء بالمعنى من خلال عبارة «directionnality» أو مارتينو (1985 : 92) الذي كان أوفى من الجميع حين أثبت لفظة «orientée».

إنّ الأداة إمّا لها **موقعها**[1] الذي يخصّها، وإمّا هي «سائبة»[2]، وهو ما علينا تمييزه تمييزاً أساسيّاً عن الورود المحض في أيّ موضع اتفق من المكان. إنّ الموقع يتعيّن في كلّ مرّة بوصفه موقع هذه الأداة الصالحة لـ. . انطلاقاً من جملة المواقع، الموجَّهة بعضها إزاء بعض، من المركّب الأداتي الذي في ـ اليد داخل العالم. فليس ينبغي أن نفسّر الموقع وتعدّد المواقع كما الأَيْن[3] الذي من شأن أيّ كينونة قائمة للأشياء. إنّما الموقع هو في كلّ مرّة «الهُنالك»[4] و«الهُناك»[5] المعيّنة الخاصّة **بالموضع المناسب**[6] لأداة ما. فإنّ الكينونة ـ في ـ الموضع ـ المناسب[7] تطابق طابع الأداة الخاص بما هو تحت ـ اليد، وذلك **[103]** يعني انتماءه، طبقاً للرابطة الوظيفية التي من شأنه[8]، إلى جملة أداتيّة. بيد أنّ المناسبة الممكنة في الموقع، التي من شأن جملة أداتيّة إنّما تملك، كقاعدة لها، إلى ـ أين[9] بعامة، بها تكون جملةُ المواقع المتعلّقة بمركّب أداتيّ ما رهينةً. إنّ إلى ـ أين هذه، المأخوذَة سلفاً في مرأى النظر ضمن التعامل المنشغِل بتبصّر، الخاصّة بالموضع الأداتي المناسب الممكن لنا، نحن نسمّيها **الجهة**[10].

---

(1) Platz. علينا أن ننبّه إلى أنّ فيزان (1986: 142) يستعمل لفظاً واحداً لتأدية كلّ من «Ort» (الموضع) (ص 87) و«Platz» (الموقع) (ص142). وفي ذلك بلبلة في المصطلح.

(2) herumliegen. ما هو في الأماكن المحيطة بنا، مشتّت، مهمل.

(3) das Wo.

(4) Dort.

(5) Da.

(6) *Hingehören.*

(7) Hingehörigkeit.

(8) bewandtnismäßigen.

(9) das Wohin.

(10) die *Gegend*. ـ نلاحظ أنّ المترجم الإنكليزي (ماكري/روبنسون 1962: 136) يُثبت لفظة «region» لكنّه يعترف بأنّ اللغة الإنكليزية لا تملك لفظاً مناسباً لترجمة «Gegend»، التي أفلح مارتينو (1985: 92) في الإيفاء بمعناها من خلال لفظة «la contrée»، من اللاتيني «contra» أيّ «البلد المقابل»؛ في حين أنّ فيزان (1986: 142) اكتفى بإثبات لفظة الركن «coin» وهي لا تفي بالغرض إلاّ جزئياً. ونحن نقترح «**الجهة**» في معنى الناحية والجانب وما توجّهت إليه وجعلته قبلةً. وعلى كلّ حال فإنّ هيدغر قد =

«في جهة كذا» لا تعني فقط «جهة كذا»، بل في الآن نفسه ضمن دائرة شيء ما، يقع في تلك الوجهة. إنّ الموقع الذي شُكِّل بالوجهة والابتعاد[1] - وليس القربُ سوى ضرب منه - هو موجَّه بعدُ إلى جهة ما وفي داخلها. شيءٌ ما مثل الجهة ينبغي أن يُكشَف عنه قبلُ إذا كان يجب أن يصبح ممكناً أن نحيل وأن نعثر على المواقع التي من شأن جملة أداتيّة يمكن أن نتوفّر عليها بتبصّر. إنّ هذا التوجّه الأداتيّ نحو الجهة التي من شأن تعدّد مواقع ما هو تحت - اليد إنّما يشكّل ما هو محيط، ما هو محيط بنا الخاص بالكائن الذي يلاقينا بادئ الأمر داخل العالم. إنّه لا يُعطى أبداً من بادئ الأمر تعدّدٌ ثلاثيّ الأبعاد لأوضاع ممكنة، يقع ملؤها بالأشياء القائمة. فإنّ بُعديّة[2] المكان هذه لا تزال متوارية في مكانية ما - تحت - اليد. «فوق» تعني «في السقف»، و«تحت» «على الأرض»، و«خلف» «عند الباب»؛ كلّ الأينات[3] مكشوف عنها ومفسَّرة بتبصّر عبر مسالك الانشغال اليومي وطرقه، وليس مثبَتة ومرسومة من خلال قيس متدبّر للمكان.

لا تنشأ الجهات[4] لأوّل مرّة عبر أشياء قائمة معاً، بل هي تكون بعدُ تحت - اليد في كلّ مرّة في المواقع الفردية. والمواقع ذاتها هي رهينةٌ بما تحت - اليد ضمن الإحاطة المتبصّرة للانشغال أو هي يُعثَر عليها بما هي كذلك. إنّ ما تحت - اليد باستمرار، الذي تأخذه الكينونة - في - العالم المتبصّرة في الحسبان سلفاً، إنّما له بذلك موقعه. إنّ أين[5] كينونته - تحت - اليد قد وُضعت بالنسبة إلى الانشغال في الحسبان ووُجِّهت نحو سائر ما تحت - اليد. كذا الشمسُ، التي نورُها وحرارتُها ماثلان في الاستعمال اليومي، إنّما تملك، انطلاقاً من قابليّة التصرّف المتغيّرة لما تجود به، مواقعَها التي تُخصَّص وتُكشف بقدر من التبصّر: الفجر

= أخذ «Gegend» من عبارة كانط «Weltgegend» (جهة من العالم) التي استعملها سنة 1756 في وصف المكان.

(1) Entfernheit. اتفق كلّ من مارتينو (1985: 94) وفيزان (1986: 145) - وإن دون التزام دائم - على تأمين لفظة «Entferntheit» بعبارة مركبة هي «l'être-éloigné». والمقصود من «Entferntheit» هو حالة الابتعاد، حالة ما هو مُبعَد وبعيد ومبتعد، حالة البعد.

(2) Dimensionalität. بنية أبعاد المكان.

(3) alle Wo.

(4) Gegenden.

(5) فيزان (1986: 143) يترجم «das Wo» بمصطلح مستقرّ هو «le lieu» وهذا بعيد.

والظهر والغروب والليل إذا انتصف. فتتحوّل المواقعُ التي من شأن هذا الكائن تحت ـ اليد بطريقة متغيّرة وعلى ذلك مستمرّة أيضاً، إلى «تنبيه» مخصوص على الجهات الكامنة فيه. إنّ جهات السماء، التي لا تحتاج بعدُ إلى أن يكون لها أيّ معنى جغرافيّ، تهب سلفاً إلى ـ أين السّابقة التي بها يهتدي كلّ تكوين جزئي للجهات، التي يمكن أن تحتلّها المواقعُ. فإنّ للدار وجهًا للشمس ووجهًا للعواصف؛ بهما يهتدي تقسيمُ «الحجرات»[1] **[104]** وفي نطاقه «التأثيث» أيضاً طبقاً لطابعها الأداتيّ في كلّ مرّة. وتُولّي الكنائس والمقابر وجوهها، مثلاً، شطرَ طلوع الشمس وغروبها، ناحيتيْ الحياة والموت، اللتيْن انطلاقاً منهما يتعيّن الدّازين ذاته بالنظر إلى أخصّ إمكانات كينونته في العالم. إنّ انشغال الدّازين، الذي عنده يتعلّق الأمر في كينونته بهذه الكينونة ذاتها، ليكشف مُسبَقاً عن الجهات، التي لديها يكون له ارتباط وظيفي[2] حاسم في كلّ مرّة. كذلك فإنّ الكشف السابق عن الجهات إنّما يتعيّن في الكرة نفسها عبر جملة الرابطة الوظيفية، التي من طريقها يُطلق ما تحت ـ اليد بوصفه شيئاً ملاقياً.

إنّ الكينونة ـ تحت ـ اليد السّابقة التي للجهة التي في كلّ مرّة إنّما لها، في معنى أكثر أصليّة من كينونة ما تحت ـ اليد، **طابع المألوف الذي لا إثارة فيه**. ولا تصبح هي ذاتها مرئيّة على سبيل الإثارة إلاّ لدى كشف متبصّر لما تحت ـ اليد وعلى الحقيقة في نطاق الضروب الضعيفة للانشغال. إنّه حين لا يُعثَر على شيء ما في الموقع الذي **يخصّه** إنّما تصبح الجهة التي من شأن الموقع، وعلى الأغلب للمرّة الأولى، قريبة المنال بما هي كذلك صراحةً. وما يُكشَف عنه من المكان ضمن الكينونة ـ في ـ العالم المتبصّرة بوصفه مكانيّة الجملة الأداتية، إنّما ينتمي في كلّ مرّة مثل الموقع الذي له إلى الكائن ذاته. إنّ مجرّد المكان لا يزال وراء

(1) Räume. ـ نلاحظ أنّ مارتينو (1985 : 93)، حين أثبت لفظة «lieux» ـ المواضع، قد تاه عن مقصد هيدغر من وضع لفظة Räume بين ظفرين، حيث ينبّه إلى الصّلة الخفية بين «der Raum» ـ المكان، و«der Raum» ـ الغرفة أو الحجرة في الدار. ـ وهو ما انتبه إليه كلّ من ماكري/روبنسون (1962 : 137) وفيزان (1986 : 143).

(2) ein Bewenden. ـ يثبت فيزان (1986 : 144) هنا لفظة «un rattachement» ويبتعد بذلك عن اختياره الاصطلاحي «la jointure» كمقابل ثابت للفظة «die Bewandtnis» واشتقاقاتها. وهذا إقرار بصعوبة ترجمة هذه العائلة من الألفاظ.

[أ] حجاب. لقد تقطّعت بالمكان المواقعُ. وعلى ذلك فهذه المكانية تملك وحدتها الخاصّة عبر الجملة الوظيفية المشاكِلة للعالم[1] التي من شأن ما هو تحت ـ اليد على نحو مكانيّ. إنّ «العالم المحيط» لا يستقرّ ضمن مكان معطى سلفاً، بل إنّ عالميته النوعيّة، تفصّل، في نطاق مدلوليتها، المركّب الوظيفي الخاص في كلّ مرّة بكلّيّة المواقع الموسومة[2] بقدر من التبصّر. كذا يكشف العالمُ في كلّ مرّة عن مكانيّة المكان الذي ينتمي إليه. وأن نقبل ملاقاة ما تحت ـ اليد ضمن مكانه داخل العالم لا يبقى لهذا السبب ممكناً على صعيد أنطيقي إلاّ من أجل أنّ الدّازين ذاته هو بالنظر إلى كينونته ـ في ـ العالم «مكانيّ».

§ 23. في مكانيّة الكينونة ـ في ـ العالم

حين ننسب المكانيّة إلى **الدّازين**[3] فإنّ هذه «الكينونة في المكان» ينبغي كما هو جليّ أن تُتصوَّر[4] انطلاقاً من نمط كينونة هذا الكائن. فلا يمكن لمكانية الدّازين، الذي هو في ماهيّته ليس قيمومة، أن تعني شيئاً من قبيل الحدوث في بقعة من «مكان العالم»، ولا كينونة ـ تحت ـ اليد في موقع ما. فهذان نمطان من الكينونة التي من شأن الكائن الذي يصادفنا داخل العالم. في حين أنّ الدّازين هو «في» العالم في معنى التعامل في نحو من الانشغال والألفة مع الكائن الذي يلاقينا داخل العالم. فإذا كانت المكانية من شأنه بوجه ما، فإنّ ذلك لا

---

(1) weltmäßig.

(2) angewiesen.

(3) يتعلّق الأمر ببسط الدّازين نفسه بوصفه كائناً «مكانياً»، وذلك على الضدّ من أيّ نزعة تقليدية إلى تعريف ما هو «روحي» من خلال مفارقته لما هو «مكاني». لكنّ المكانية هنا لها معنى وجوداني، وليس معنى طبيعياً. وجهد هيدغر سوف ينصرف إلى نقل مسألة المكانية من المستوى المقولي الذي ينسحب على معنى الكينونة القائمة أمامنا إلى المستوى الوجوداني الذي يصدق على الدّازين وحده. بحيث يتمّ نقل معنى «البعد» أو «القرب» من خاصية مادية في الأشياء إلى طبع وجوداني في الدّازين نفسه. ويتمّ التفريق بطرافة خاصّة بين «المسافات» و«الأبعاد».

(4) ننبّه إلى أنّ مارتينو (1985: 93) قد ترجم «begriffen» بلفظة «compris» ـ التي تحيل على الفهم وليس على التصوّر، وخرج بذلك عن الموقف السليم الذي أخذه ماكري/ روبنسون (1962: 138) وفيزان (1986: 144). وهذا حرص على المصطلح الهرمينوطيقي يغفل ما تدين به لغة **الكينونة والزمان** إلى تقليد نظرية المعرفة من كانط إلى هوسيرل.

يكون ممكناً إلاّ على **[105]** أساس هذه الكينونة ـ في. والحال أنّ مكانيتها تكشف عن طابعيْ **رفع ـ البعد**[1] **والتوجيه**[2].

من خلال رفع البعد[3]، من حيث هو نمط كينونة من شأن الدّازين بالنظر إلى كينونته ـ في ـ العالم، نحن لا نفهم شيئاً من قبيل الابتعاد (القرب) ولا حتى المسافة. نحن نستعمل عبارة رفع البعد في دلالة فاعلية ومتعدية. إنّها تعني هيئةَ كينونة للدّازين، بالنظر إليها لا يكون إبعادُ[4] شيء ما، من حيث هو طرحٌ له بعيداً[5]، سوى ضرب واقعاني معيّن. يعني رفع البعد إزالةَ البعد، بمعنى إزالة ابتعاد شيء ما، أيّ التقريب. إنّ الدّازين هو من حيث الماهية رافعٌ ـ للبعد[6]، إنّه، من حيث هو الكائن الذي هو هو، إنّما يجعل الكائنَ في كلّ مرّة يلاقينا في القرب. إنّ رفع ـ البعد هو ما يكشف عن حالة الابتعاد. وهذا الأخير، كما المسافة تماماً، تعيّنٌ مقوليّ للكائن الذي ليس من جنس الدّازين. أمّا رفع البعد فإنّه ينبغي أن يُضبَط بوصفه وجودانيًا. إنّه فقط حين يكون الكائن مكشوفاً للدّازين [أ] [ب]

---

(1) *Ent-fernung*. ـ إنّ طرافة اللفظة الألمانية Ent-fernung أنّها مكوّنة من أمرين يكاد كلّ منهما يقول الشيء نفسه: «-Ent» بادئة تفيد الإبعاد، ولكنّ «fern» هي البُعد الذي جُعلت تلك البادئة لتحقيقه. يعني المصطلح الذي يرنو هيدغر إليه هو: إبعاد البعد، وذلك يعني إقامة القرب! إنّ Ent-fernung تعني إذن نوعاً عالياً من التقريب من خلال **رفع البعد** (على وزان رفع الحجاب والثالث المرفوع..). ولأنّ البعد طبع وجوداني فينا فنحن وحدنا نبعد ونقرب من كائن ما. بين الأشياء ليس ثمة إلاّ المسافات. ويبدو أنّ هيدغر يميّز بين ثلاثة أنواع من المكانية: أ ـ مكانية القائم أمامنا، الذي له موضع ومسافة داخل مكان متجانس؛ ب ـ مكانية الكائن تحت اليد، الذي له موقع داخل جهة ما في حضن جملة وظيفية ما؛ جـ ـ مكانية الدّازين، الذي يتميّز برفع البعد والتوجّه نحو الخارج.

(2) *Ausrichtung*. ـ نلاحظ أنّ فيزان (1986: 145) قد اقترح لفظة «aiguillage» للتوكيد على حدّة الوجهة؛ في حين وقف مارتينو (1985: 94) وماكري/روبنسون (1962: 138) عند فهم عبارة «Ausrichtung» في معنى «التوجيه» و«الوجهة» (orientation، directionality).

(3) Entfernung.

(4) das Entfernen.

(5) Wegstellen.

(6) ent-fernend.

في ابتعاده، إنّما تصبح «الإبعادات» والمسافات، إزاء الكائن داخل العالم ذاته من جهة علاقته بغيره، في المتناوَل. إنّ نقطتيْن لا تكونان مبتعدتين الواحدة عن الأخرى أكثر ممّا يكون شيئان بعامة، وذلك أنّه لا أحد من هذه الكائنات يمكن له طبقاً لنمط كينونته أن يرفع البعد. إنّ لهما فقط مسافةً يُعثَر عليها ويمكن أن تُقاس ضمن رفع البعد. [ج]

إنّ رفع ـ البعد هو، في بادئ الأمر وأغلب الأمر، تقريبٌ متبصِّرٌ، حملٌ إلى القرب على جهة التوفير والتحضير والمِلك في اليد. لكنّ ضروباً معيّنة من الكشف المحض عن الكائن من خلال المعرفة إنّما لها أيضاً طابع التقريب. **إنّ في ماهية الدّازين لتكمن نزعةٌ إلى القرب**. وكلّ أنماط الزيادة في السّرعة التي نساهم فيها [د] اليوم رغماً عنّا قليلاً أو كثيراً إنّما تدفعنا إلى التغلّب على حالة الابتعاد. فمن خلال «الإذاعة» مثلاً ينجز الدّازين اليومَ رفعاً ـ للبعد عن «العالم» لا يزال النظر بعيداً عن أن يُحيط بمعنى الدّازين[1] الذي من شأنه، وذلك عن طريق توسيع العالم المحيط اليومي وتفتيته.

لا يضمّن رفع ـ البعد بالضرورة تقديراً صريحاً للبعد[2] الذي يفصل عن كائن ما تحت ـ اليد بالنظر إلى الدّازين. وقبل كلّ شيء فإنّ حالة الابتعاد لا تُدرَك أبداً بوصفها مسافة. وإذا كان يجب أن يُقدَّر البُعد، فإنّ ذلك يحدث بالنسبة إلى الإبعادات[3] التي ضمنها يقف الدّازين اليومي. ربما كانت هذه التقديرات من حيث الحساب غير دقيقة ومتقلّبة، وعلى ذلك فهي تملك ضمن يوميّة الدّازين **تعيّنها** الخاصّ والمفهوم بشكل دائم ومتفق عليه. نحن نقول: إلى هناك يُعدّ الأمر نزهة، خطوة، «على مرمى حجر». إنّ ما تعبّر عنه هذه الأقيسة هو أنّها ليس فقط لا تريد أن «تقيس»، بل إنّ حالة الابتعاد **[106]** إنّما تنتمي إلى كائن، إليه يسعى المرء منشغِلاً متبصِّراً. ولكن حتى متى استخدمنا مقياساً أدقّ وقلنا: «إلى حدّ المنزل يتطلّب ذلك نصف ساعة»، فإنّ هذا المقياس ينبغي أن يؤخذ على أنّه

(1) «Daseinssinn» ـ نلاحظ أنّ ترجمة مارتينو (1985: 94) تضع مكان عبارة «معنى الدّازين» عبارة «sens existential» (معنى وجوداني).

(2) die Ferne.

(3) Entfernungen.

تقدير. فليس «نصف الساعة» ثلاثين دقيقة، بل فترة[1]، ليس لها أيّ «طول» في معنى الامتداد[2] الكمّي. تلك فترة تُفسَّر في كلّ مرّة انطلاقاً من «الانشغالات» اليومية العادية. إنّ حالات الابتعاد[3]، حتى حيث تكون هناك أقيسة محسوبة على نحو «رسمي» معلومة لدينا، هي في بادئ الأمر مقدَّرة بتبصّر. فمن أجل أنّ ما يُرفَع ـ البعد عنه[4] هو تحت ـ اليد ضمن تقديرات كهذه، فإنّه يحتفظ بطابعه المخصوص من حيث هو داخل العالم. لذلك فإنّ من شأن الطرق السالكة إلى الكائن الذي يُرفَع ـ البعد عنه كلّ يوم أن تكون ذات أطوال متباينة. إنّ ما تحت ـ اليد في العالم المحيط ليس قائماً في الأعيان من أجل ملاحظ أبديّ منزوع الدّازين، بل يصادفنا في يومية الدّازين المنشغِلة بتبصّر. وعلى طُرُقِه، لا يقطع الدّازين شوطاً من المكان كأنّه شيء جسميّ قائم، فهو «لا يلتهم الكيلومترات»، بل التقريب ورفع ـ البعد هو أبداً كينونة منشغِلة بما تمّ تقريبه ورفع ـ البعد عنه. إنّ طريقاً هي «موضوعيّاً» طويلة يمكن أن تكون أقصر من طريق هي «موضوعياً» جدّ قصيرة[5]، وهي ربما تكون «مسيرة شاقة» وتبدو لأحدهم طويلة حتى لا نهاية. **لكن إنّما ضمن «ما يبدو»[6] هذا يكون العالم في كلّ مرّة تحت ـ اليد على نحو أصيل**. إنّ المسافات الموضوعية بين أشياء قائمة لا تتطابق مع ابتعاد ما تحت ـ اليد داخل العالم وقربه. فهذه يمكن أن تُعرَف على نحو صحيح، غير أنّ هذه المعرفة تبقى على ذلك عمياء، إذ ليس لها وظيفة التقريب الكاشف عن العالم المحيط على نحو متبصِّر؛ والمرء لا يستعمل معرفة كهذه إلاّ ضمن ومن أجل كينونة ليست بقائسة للخطوط الممتدة بل منشغِلة بعالم «يعنيها»[7].

والمرء، من طريق توجّه سابق نحو «الطبيعة» ومسافات الأشياء المَقيسة «على نحو موضوعي»، قد يميل إلى تصريف تفسير كهذا لرفع ـ البعد وتقدير كهذا على

(1) eine Dauer.

(2) Erstreckung.

(3) Entferntheiten.

(4) das Ent-fernte.

(5) قال المتنبّي (في قصيدة ألقاها سنة 963 م): «نحن أَدْرَى وقد سألنا بنجْدٍ// أَطَويلٌ طريقنا أم يطولُ» (وفي هذه الإشارة ذكرى حديث وجوداني في تونس مع الصديق موسى وهبه).

(6) Vorkommen.

(7) «angehend».

أنّه «ذاتي». بيد أنّها «ذاتية»[1] قد تكشف على الأرجح عن أكثر الأشياء واقعيّة[2] في «واقع» العالم، الذي ليس له أيّة صلة بالمشيئة «الذاتية» و«التصوّرات» الذاتانية لكائن هو «في ذاته» على نحو مغاير. **إنّ رفع ـ البعد المتبصِّر عن يومية الدّازين إنّما يكشف عن الكينونة ـ في ـ ذاتها الخاصّة بـ«العالم الحقيقي»، الخاص بالكائن، الذي عنده يكون الدّازين بعدُ، من حيث هو يوجد[3]، في كلّ مرّة.**

إنّ التوجّه الأوّلي وحتى الحصري حسب حالات الابتعاد من حيث هي مسافات مَقيسة إنّما يُخفي المكانيّة الأصليّةَ للكينونة ـ في. فإنّ «الأقرب»[4] على الأرجح ليس هو على الجملة وليس هو أبداً ما يكون على أصغر مسافة «منّا». إنّ «الأقرب» يكمن في ما **[107]** هو مرفوع البعد على مدى تناول[5] وأخذ ونظر وَسَطي. ومن أجل أنّ الدّازين هو من حيث ماهيّته مكانيّ على طريقة رفع ـ البعد، فإنّ التعامل يقف دوماً في «عالم محيط» مرفوع البعد من قِبله ضمن مجال معيّن، وإنّه لذلك دوماً نحن نُعرِض سمعاً وبصراً لأوّل وهلة عن «الأقرب» من حيث المسافة. وليس البصر والسمع حاسّتيْ بُعد[6] على أساس مَدَاهُما، بل من أجل أنّ الدّازين، من حيث هو رافع للبعد، ينتصب فيهما بالكلّية. وبالنسبة إلى من يحمل مثلاً نظّارة، هي من حيث المسافة قريبة إلى حدّ أنّها «تجلس على أنفه»، فإنّ هذه الأداة المستعمَلة هي في العالم المحيط بعيدة[7] أكثر من اللوحة على الجدار الذي يقابله. فهذه الأداة هي أقلّ ما تكون قريبة بحيث إنّه غالباً لا يعثَر عليها في بادئ الأمر. إنّ أداة النظر، تماماً مثل تلك التي للسمع، مثلاً سمّاعة الهاتف، إنّما تملك الألفة المخصوصة لما هو تحت ـ اليد في بادئ الأمر. ذلك يصحّ أيضاً على الشارع، مثلاً، على أداة السير. عند السير يُمسّ الشارع في كلّ خطوة وفي الظاهر هو الأقرب والأكثر واقعية ممّا هو تحت ـ اليد بعامة، هو يندفع بوجه ما

(1) Subjektivität.
(2) das Realste.
(3) als existierendes.
(4) das Nächste.
(5) Reichweite.
(6) Fernsinne.
(7) entfernt.

على مدى جزء معيّن من الجسد[1]، أخمص القدم. وعلى ذلك فهو بعيد أكثر من الصديق[2] الذي يلاقيني عند هذا السير على «بعد»[3] عشرين خطوة. فعن القرب والبعد اللذين من شأن ما تحت ـ اليد في بادئ الأمر داخل العالم المحيط لا يحسم الأمر إلاّ الانشغال المتبصِّر. إنّ ما لدنه يُقيم هذا الأخير سلفاً هو الأقرب وهو الذي يعدّل أشكال رفع ـ البعد[4].

فإذا حمل الدّازين ضمن الانشغال شيئاً ما إلى قربه، فذلك لا يعني تثبيتاً لشيء ما في بقعة من المكان، هي على أقلّ مسافة من نقطة معيّنة من الجسم[5]. في القرب يعني: في دائرة ما هو تحت ـ اليد في بادئ الأمر على نحو متبصِّر. ليس التقريب موجَّهاً نحو الأنا ـ الشيء المتصل بجسم ما، بل نحو الكينونة ـ في ـ العالم المنشغِلة، وذلك يعني نحو ما يلاقينا ضمنه بادئ الأمر في كلّ مرّة. إنّ مكانيّة الدّازين لا تتعيّن من ثمّة بالإشارة إلى البقعة[6] التي يكون فيها شيء جسماني قائماً. نحن نقول بلا ريب أيضاً عن الدّازين إنّه احتلّ موقعاً[7] ما. لكنّ هذا «الاحتلال»[8] إنّما ينبغي أن يميّز من حيث الأساس عن الكينونة ـ تحت ـ اليد في موقع ما من جهة ما. إنّ احتلال الموقع ينبغي أن يُتصوَّر بوصفه رفعاً للبعد عن تحت ـ اليد داخل العالم المحيط ضمن جهة مكشوفة سلفاً بتبصّر. إنّ الدّازين يفهم الهُنَا[9] الخاص به انطلاقاً من هُنَالِكَ[10] التي داخل العالم المحيط. فالهُنا لا يُقصَد منه الأين[11] التي من شأن ما هو قائم في الأعيان، بل ما لديه[12] الذي من

---

(1) Leibteilen.

(2) der Bekannte.

(3) Entfernung.

(4) Ent-fernungen.

(5) der Körper.

(6) die Stelle.

(7) ein Platz.

(8) Einnehmen.

(9) sein Hier.

(10) Dort.

(11) das Wo.

(12) das Wobei. نلاحظ أنّ فيزان (1986: 148) قد ابتعد عن المعنى حين اقترح =

شأن كينونة لدى. . رافعة ـ للبعد هي في سمت واحد[1] مع هذا الرفع ـ للبعد. إنّ الدّازين، طبقاً لمكانيته، لا يكون في بادئ الأمر هُنا[2] أبداً، بل هنالك، وانطلاقاً من هكذا هنالك هو يرجع القهقرى إلى هُنَاهُ وذلك مرّة أخرى **[108]** فقط من حيث إنّه يفسّر كينونته المنشغِلة بِـ. . انطلاقاً ممّا هو هنالك تحت ـ اليد. وذلك يصبح بيّناً بالكلّية انطلاقاً من خصوصية ظواهريّة في بنية رفع ـ البعد التي من شأن الكينونة ـ في.

يقف الدّازين، من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم، ضمن نحو من رفع ـ البعد. ورفع ـ البعد هذا، بُعْدُ ما تحت ـ اليد عن ذات نفسه، لا يمكن للدّازين أن **يتقاطع**[3] معه **أبداً**. وبلا ريب يمكن لحالة ابتعاد ما ـ تحت ـ اليد عن الدّازين أن يُعثر عليها هي ذاتها من طرفه بوصفها مسافة، متى ما عُيِّن في علاقة مع شيء مفكَّر فيه من حيث هو قائم في الموقع الذي كان الدّازين قد احتلّه قبلُ. إنّ فاصل[4] المسافة هذا يمكن للدّازين أن يجتازه بعد الأوان، ولكن فقط من جهة ما تكون المسافة ذاتها مسافة مرفوعة ـ البعد. ورفع ـ بعدها، قليلاً ما يقطعه[5] الدّازين بحيث هو بالحريّ قد حمله معه ويحمله معه دوماً، **من أجل أنه من حيث الماهية رفعٌ ـ للبعد، بمعنى أنّه مكانيّ**. ما كان للدّازين أن يجول في كلّ مرّة في فلك عمليات رفع ـ البعد التي يقوم بها، إنّه لا يمكن له دوماً إلاّ أن يغيّرها. إنّ الدّازين مكانيّ على طريقة الكشف المتبصِّر عن المكان، بحيث هو، إزاء الكائن الذي يلاقيه ملاقاة مكانيّة على هذه الشاكلة، إنّما يسلك باستمرار على نحو رافع للبعد.

إنّ الدّازين، من حيث هو كينونةٌ ـ في. . رافعةٌ ـ للبعد، إنّما يملك في

= «le voisinage» لأنّ الأمر لا يتعلّق بجوار بل بحضن وقرب. وهو ما أفلح في تأمينه مارتينو (1985: 95) من خلال عبارة «le auprès-de-quoi».

(1) in eins.

(2) hier.

(3) kreuzen.

(4) Zwischen.

(5) durchkreuzt.

الوقت نفسه طابعَ **التوجيه**[1]. فإنّ كلّ تقريب يكون قد اتّخذ بعدُ سلفاً وجهةً ما في جهة ما، منها يتقرّب مرفوع ـ البعد[2]، من أجل أن يصبح معثوراً عليه هكذا بالنظر إلى ذلك في موقعه. إنّما الانشغال المتبصّر هو رفعٌ ـ للبعد محدِّدٌ للوجهة. وإنّه ضمن هذا الانشغال، نعني ضمن الكينونة ـ في ـ العالم التي للدّازين ذاته تكون الحاجة إلى «العلامات» معطاة سلفاً؛ إنّ هذه الأداة تنهض بالإشارة الصريحة واليسيرة إلى الاتجاهات. فهي تجعل الجهات المستعمَلة بتبصّر مفتوحةً على نحو صريح، ـ إلِى أين[3] في كلّ مرّة التي في الانتماء ـ إلى والذهاب ـ إلى والحمل ـ إلى والاستجلاب ـ من[4]. ومتى ما **كان** دازين، كان له بعدُ في كلّ مرّة، من حيث هو موجِّهٌ ـ رافع ـ للبعد[5]، جهته المكشوف عنها. إنّ التوجّه كما رفع ـ البعد إنّما يقودهما بادئ ذي بدء، من حيث هما ضربان من كينونة الكينونة ـ في ـ العالم، **تبصّرُ** الانشغال.

انطلاقاً من هذا التوجيه تصدر الاتجاهات الثابتة نحو اليمين واليسار. وكما الأمر مع عمليات رفع ـ البعد، فإنّ الدّازين يحمل أيضاً اتجاهاته معه دوماً. إنّ تمكين[6] الدّازين ضمن «جسديّته»[7] التي تحجب في نفسها إشكاليّة خاصّة ليس لنا أن نخوض فيها هنا[8]، إنّما هو مخصَّص كذلك مع هذه الاتجاهات. لذلك ينبغي

---

(1) Ausrichtung.

(2) das Ent-fernte.

(3) das Wohin.

(4) علينا أن نحصر النظر هنا في العبارات التي تنطوي على حرف «-hin» الذي يدلّ في الألمانية على معنى مكاني يُشير إلى حركة ابتعاد وذهاب (Wo*hin* إلى ـ أين، *Hin*gehören الانتماء أو الانتساب ـ إلى، *Hin*gehen الذهاب ـ إلى، *Hin*bringen الحمل ـ إلى) وعلى الحرف المقابل «-her» الذي يدلّ على حركة اقتراب من المتكلّم (كما في عبارة «*her*holen» الاستجلاب أو الجلب ـ من)، بوصفها عبارات لا يستعملها هيدغر في دلالاتها المتداولة بل من حيث تنشيط بُناها النائمة، بحثاً عن المعنى الوجوداني الذي يحرّكها.

(5) als ausrichtend-entfernendes.

(6) Verräumlichung.

(7) Leiblichkeit.

(8) كيف نفسّر عزوف هيدغر عن الخوض في مسألة «الجسدانية» (Leiblichkeit)؟ لقد لامه سارتر على ذلك، وحاول ميرلو بونتي أن يقوم بالمهمّة عوضاً عنه. وفسّره بعضهم =

على ما تحت - اليد والمستعمَل من أجل الجسد، كالقفّاز مثلاً الذي يجب أن يشارك في حركات الأيدي، أن يكون موجَّهاً إلى اليمين واليسار. وعلى الضدّ من ذلك، فإنّ أداة يدويّة **[109]**، يُمسَك بها في اليد وتحرَّك، هي لا تشارك في الحركة «اليدوية» المخصوصة لليد. لذلك ليس ثمّة مطرقة يمنى ومطرقة يسرى، برغم كونها معتَملة باليد.

وعلى ذلك ينبغي أن نلاحظ أنّ التوجيه، الذي ينتمي إلى رفع - البعد، مؤسَّس عبْر الكينونة - في - العالم. فليس اليمين واليسار شيئاً «ذاتياً»، عنه تمتلك الذات شعوراً[1] ما، بل هي اتجاهات حالة التوجّه[2] ضمن عالم هو بعدُ تحت - اليد في كلّ مرّة. «عبْر مجرّد الشعور بفرق ما بين جانبيّ»[3]، لا يمكنني أبداً أن أهتدي في عالم ما. إنّ الذات[4] التي لها «مجرّد شعور» بهذا الفرق هي منطلقٌ مُنشَأ إنشاءً، يترك الهيئة الحقّانيّة للذات خارج اعتباره، أنّ الدّازين بـ«مجرّد الشعور» هذا هو يكون **وينبغي أن يكون** بعدُ في كلّ مرّة ضمن عالم ما، حتى يمكنه أن يتوجّه وجهته[5]. ذلك يصبح بيّناً انطلاقاً من المثال الذي به حاول كانط أن يوضح ظاهرة التوجّه[6].

لنفرضْ أنّني أنفذ إلى غرفة معروفة لديّ لكنّها مظلمة، كان قد رُتّب فيها المكان[7] أثناء غيابي، على نحو بحيث إنّ ما كان على اليمين قد صار الآن على اليسار. فإذا كان يجب أن أتوجّه، فإنّ «مجرّد الشعور بالفرق» بين جانبيّ لن

= الآخر بأنّ إغفال مسألة «الجسد» (la chair) أو «اللحمة الحية» للدّازين هو داخل في خطّة تركيز التحليل الوجوداني حصرياً على ظاهرة الزمانيّة. ولكن هناك صعوبة لا ريب فيها: كيف نهتمّ كلّ هذا الاهتمام بدور «اليد» في ترتيب معنى الكائن داخل العالم، ثمّ نغفل «جسد» الدّازين صراحة؟

(1) ein Gefühl.

(2) Ausgerichtetheit.

(3) إ .كانط، «ما معنى أن نتوجّه في التفكير؟» (1786). **الأعمال الكاملة** (طبعة الأكاديمية) المجلد الثامن، ص 131-147. [المؤلّف]

(4) das Subjekt.

(5) sich orientieren.

(6) Orientierung.

(7) umgeräumt.

يساعد على شيء، طالما لم يتمّ العثور على موضوع بعينه، عنه يقول كانط عرضاً «إنّ مكانه في ذاكرتي». ولكن هل يعني ذلك شيئاً آخر سوى: أنّني أتوجّه ضرورةً ضمن وانطلاقاً من كينونة هي بعدُ في كلّ مرّة عند عالم «معروف» لديّ. إنّ [أ] المركّب الأداتيّ ضمن عالم ما إنّما ينبغي أن يكون للدّازين معطى سلفاً. أن أكون بعدُ في كلّ مرّة ضمن عالم ما، هو بالنسبة إلى إمكانية التوجّه مقوِّم ليس بأقلّ من الشعور باليمين واليسار. إنّ هيئة كينونة الدّازين هذه مفهومة بنفسها، ذلك لا يبرّر أن نستنقص من دورها المقوّم على الصعيد الأنطولوجيّ. وإنّ كانط لم يستنقص منه، بأكثر ممّا يفعل أيّ تأويل آخر للدّازين. وعلى ذلك فإنّ الاستعمال الدائم لهذه الهيئة لا يجعلنا في حلّ من تفسير أنطولوجيّ مناسب، بل هو يستوجبه. إنّ التأويل النفساني بأنّ الأنا يملك شيئاً ما «في ذاكرته» إنّما يُقصَد منه أساساً الهيئة الوجودانية للكينونة ـ في ـ العالم. ولأنّ كانط لم يبصر بهذه الهيئة، فهو قد أغفل أيضاً السياق الكامل لتقوّم[1] توجّه ممكن. إنّ حالة التوجّه نحو اليمين واليسار إنّما تتأسّس **[110]** في صلب التوجيه الذي في ماهية الدّازين بعامة، الذي هو بدوره متعيّن في ماهيّته من خلال الكينونة ـ في ـ العالم. وعلى الحقيقة فإنّ همّ كانط ليس أن يؤوّل التوجّه بوصفه مبحثاً بنفسه؛ إنّه يريد فقط أن يبيّن أنّ كلّ توجّه يحتاج إلى «مبدأ ذاتيّ». لكنّ «ذاتي» إنّما المُراد به هنا هو: قبلي. إنّ القبلي الذي من شأن حالة التوجّه نحو اليمين واليسار يتأسّس على ذلك ضمن القبلي «الذاتي» للكينونة ـ في ـ العالم، الذي لا يمتّ بصلة إلى تعيّن محصور سلفاً في ذات بلا عالم.

إنّ رفع ـ البعد والتوجيه، من حيث هما خاصيتان مقوّمتان للكينونة ـ في[2]، يعيّنان مكانيّةَ الدّازين، على جهة انشغال متبصّر، وذلك حتى يكون ضمن مكان مكشوف عنه داخل العالم. وما فُسِّر إلى الآن من مكانية ما تحت ـ اليد داخل العالم ومكانية الكينونة ـ في ـ العالم إنّما يهبنا فقط المسبّقات التي تمكّن من بلورة ظاهرة مكانية العالم ومن طرح المشكل الأنطولوجيّ للمكان.

(1) Konstitution.

(2) des In-Seins، هذه العبارة غير واردة في ترجمة مارتينو (1985: 97).

§ 24. في مكانية الدّازين وفي المكان

إنّ الدّازين، من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم، قد كشف بعدُ في كلّ مرّة عن «عالم» ما. وهذا الكشف المؤسَّس ضمن عالمية العالم كان قد خُصِّص بوصفه تسريحاً[1] للكائن بالنظر إلى جملة وظيفية ما. إنّ ترك ـ الأشياء ـ تؤدّي ـ وظيفتها[2] الذي يسرّح الكائن إنّما يتحقّق على طريقة الإحالة المتبصّرة على النفس، التي تتأسّس ضمن فهم سابق للمدلولية. وقد تبيّن منذ الآن: أنّ الكينونة ـ في ـ العالم المتبصّرة هي مكانيّة. وإنّه فقط من أجل أنّ الدّازين مكانيّ على طريقة رفع ـ البعد والتوجّه، إنّما يمكن لما تحت ـ اليد داخل العالم أن يلاقينا ضمن مكانيته. إنّ تسريح جملة الرابطة الوظيفية هو على وتيرة أصليّة واحدة[3] تركٌ ـ للأشياء ـ تؤدّي ـ وظيفتها رافعٌ ـ للبعد ـ موجّهٌ، لدى جهة ما، بمعنى هو تسريح للانتماء ـ إلى[4] المكانيّ الذي من شأن ما تحت ـ اليد. ضمن المدلولية، التي يكون الدّازين، من حيث هو كينونة ـ في منشغِلة، في ألفة معها، إنّما تكمن مشاركة المكان في الانفتاح[5] الجوهري[6].

ليس للمكان المفتوح هكذا بواسطة عالمية العالم أيّ شيء بعدُ من التعدّد المحض للأبعاد[7] الثلاثة. فما زال المكان، من حيث هو الأين المحض الذي فيه[8] تُرتَّب المواضع وتُعيَّن الأوضاع بالمتر، لدن هذا الانفتاح الأدنى محجوباً

(1) Freigabe.

(2) das Bewendenlassen.

(3) gleichursprünglich.

(4) Hingehörigkeit.

(5) Miterschlossenheit.

(6) يتعلّق الأمر بالكشف عن الشّروط التي تسمح لشيء من قبيل «المكان المحض» أن يظهر. فهو تأسيس أنطولوجيّ لشروط إمكان المكانية بعامة من حيث هي نوع من «القبلي» الفينومينولوجي لكلّ مكان. وهو أمر لا يجد أساسه حسب هيدغر إلاّ في فهم ظاهرة العالم. بحيث يقع التدرج في التأسيس من الدّازين بما هو كينونة في العالم، إلى مكانية الدّازين، إلى مكانية الأدوات التي تؤلف ما هو محيط في العالم المحيط، إلى العالم بعامة، وأخيراً إلى المكان.

(7) Dimensionen.

(8) das reine Worin.

بعدُ. إنّ ما ـ بالنظر ـ إليه[1] يكون المكان مكشوفاً عنه سلفاً في الدّازين، نحن قد أشرنا بعدُ إليه من خلال ظاهرة الجهة. ونحن نفهمها بوصفها إلى أين[2] التي في الانضواء ـ إلى[3] الممكن داخل المركّب الأداتي الذي تحت ـ اليد، الذي يجب أن يلاقينا بوصفه موجَّهاً مرفوع البعد، بمعنى [111] في شكل مواقع. إنّ الانتماء[4] يتعيّن انطلاقاً من المدلولية المقوّمة بالنسبة إلى العالم ويُفصّل "إلى هُنا" و"إلى هنالك"[5] داخل الـ«إلَى ـ أينَ» الممكنة[6]. إنّ إلى ـ أينَ بعامة هي مرسومة المعالم سلفاً من خلال جملة الإحالات المثبَتة في نطاق ما ـ لأجله[7] يكون الانشغال، والتي ضمنها يُحيل الترك ـ الوظيفي المسرَّح على نفسه. إنّ مع ما يلاقينا بوصفه تحت ـ اليد، ثمّة أبداً رابطة وظيفية ما لدى جهة ما. وإنّ من شأن الجملة ـ الوظيفية التي تشكّل كينونة ما تحت ـ اليد الذي داخل العالم، أن تُخصّ برابطة وظيفية مكانيّة تنحو نحو جهة ما[8]. وعلى هذا الأساس يصبح ما تحت ـ اليد قابلاً لأنْ يُعثَر عليه وأن يُعيَّن شكلاً ووجهةً. وطبقاً للشفافية الممكنة للتبصّر

---

(1) Woraufhin.

(2) das Wohin.

(3) Zugehörigkeit.

(4) die Gehörigkeit. ـ نلاحظ أنّ مارتينو (1985: 97) لا يفرّق بين «Hingehörigkeit» وبين «Zugehörigkeit» و«Gehörigkeit». فهو يثبت في الحالات الثلاث لفظة «destination»، وهو غير وجيه. كذلك فإنّ فيزان (1986: 151) لم يفلح في تأمين معنى «Gehörigkeit» إذ هو اكتفى باقتراح تفسير هو «la répartition des places» ـ توزيع المواقع، وهو غير مقصود هيدغر. أمّا الترجمة الإنكليزية (ماكري/روبنسون 1962: 145)، فهي لئن لم تنجح هي الأخرى في مجاراة اجتهادات هيدغر على جذر واحد (Hin-, Zu-, Gehörigkeit)، فهي قد اقتربت أكثر من الترجمتين الفرنسيتين من المقصود، حين عوّلت على فعل «to belong» ـ انتمى، دون غيره (belonging-somewhere مقابلاً للفظة Hingehörigkeit، وbelongingness مقابلاً للفظة Gehörigkeit).

(5) das Hier- und Dorthin.

(6) des möglichen Wohin. نلاحظ أنّ فيزان (1986: 151) لم يترجم بل فسّر بطريقة بعيدة مقترحاً: «la possible zone de rassemblement»، وهو غير وجيه.

(7) ein Worum-willen.

(8) gegendhaft.

المنشغِل في كلّ مرّة يكون ما تحت ـ اليد الذي داخل العالم مرفوع ـ البعد وموجَّهاً مع الكينونة الواقعانية للدّازين.

إنّ ترك ملاقاة الكائن داخل العالم، المقوِّمة للكينونة ـ في ـ العالم، إنّما هي أيضاً «فسحٌ للمكان»[1]. هذا «الفسح للمكان»، الذي نسمّيه أيضاً **تهيئة المكان**[2]، هو تسريح ما تحت ـ اليد نحو مكانيته. هذه التهيئة، من حيث هي تناول يكشف عن جملة ممكنة من المواقع المعيّنة برابطة وظيفية ما، هو ما يجعل التوجّه الواقعاني في كلّ مرّة ممكناً. إنّه لا يمكن للدّازين، من حيث هو انشغال متبصّر بالعالم، أن يغيّر المكان[3] وأن يُزيح المكان[4] وأن يهيّئ المكان، إلاّ لأنّ التهيئة ـ متى فُهمت بوصفها وجودانيًا ـ إنّما تنتمي إلى كينونته ـ في ـ العالم. ولكن لا الجهة المكشوف عنها سابقاً في كلّ مرّة ولا المكانيّة في كلّ مرّة بعامة قد تنتصب صراحةً في مرأى النظر. إنّها تكون في ذاتها ضمن مألوفية ما ـ تحت ـ اليد، الذي ينهمك التبصّر في الانشغال به، ويكون بإزائه. فمع الكينونة ـ في ـ العالم يكون المكان مكشوفاً عنه لأوّل وهلة ضمن هذه المكانيّة. وعلى أرضية المكانيّة المكشوف عنها على هذا النحو يصبح المكان ذاته في متناول المعرفة.

إنّ المكان لا يكون في الذات، كما أنّ العالم لا يكون في المكان. إنّ المكان يكون بالأحرى «في» العالم، وذلك بقدر ما تكون الكينونة ـ في ـ العالم المقوّمة للدّازين قد فتحت المكان. إنّ المكان لا يوجد[5] في الذات، ولا هذه تعتبر العالم، «كما لو»[6] أنّه كان في مكان ما، بل إنّ «الذات» التي فُهمت جيّداً على نحو أنطولوجيّ، إنّ الدّازين، هو في معنى أصليّ[7] مكانيّ. ومن أجل أنّ الدّازين

(1) ein Raum-geben.

(2) Einräumen. إعداد المكان.

(3) um-räumen.

(4) weg-räumen.

(5) befindet sich.

(6) als ob.

(7) in einem ursprünglichen Sinn ـ هذه العبارة غير واردة في الترجمة الإنكليزية (ماكري/روبنسون 1962: 146) والترجمة الفرنسية التي أنجزها مارتينو (1985: 98).

مكانيّ بالطريقة التي وُصفت، فإنّ المكان ينكشف بوصفه نحواً من **القبلي**. لا يعني هذا المصطلح شيئاً من قبيل الانتماء السابق إلى ذات ما زالت في أوّل أمرها بلا عالـم، تقذف ـ إلى ـ خارج[1] ذاتها بمكان ما. تعني القبليّة هنا: سابقيّة[2] اللقاء مع المكان (بوصفه جهةً) ضمن اللقاء مع ما تحت ـ اليد داخل العالم في كلّ مرّة.

يمكن أن تصبح مكانيّة الكائن المُلاقي أوّل الأمر ضمن تبصّر ما، بالنسبة إلى **[112]** التبصّر ذاته، موضوعاً للدرس ومطلباً للحساب والقيس، مثلاً لدى بناء منزل أو مسح أرض. وبهذه الصياغة الموضوعاتية[3] لمكانيّة العالم المحيط والتي لا تزال على الأغلب في طور التبصّر، يأتي المكان بعدُ في ذات نفسه بطريقة ما إلى مرمى البصر. إنّ المكان المنكشف على هذا النحو إنّما يمكن للمعاينة[4] المحضة أن تتعقّبه بالتنازل عن الإمكانية الوحيدة للولوج إلى المكان فيما سبق، عن الحساب المتبصّر. فإنّ «الحدس الصّوريّ» للمكان قد يكشف النقاب عن الإمكانات المحضة لعلاقات مكانية. ثمّة ههنا تراتب في تسريح المكان المحض، المتجانس يذهب من المورفولوجيا المحضة للهيئات المكانيّة اللازمة ضمن[5] analysis situs إلى العلم المتريّ المحض للمكان. على أنّ الفحص عن هذه الروابط لا ينتمي إلى هذا البحث[6]. ففي صلب إشكاليّته لا يجب سوى أن تُثبَّت تثبيتاً أنطولوجياً الأرضيةُ الظواهريّة التي عليها يقع الكشف والعمل الموضوعاتي على المكان المحض[7].

---

(1) hinauswirft.

(2) Vorgängigkeit. هذا مصطلح أنطولوجيّ على قدر كبير من الأهمّية، وليس مجرّد ترتيب كرونولوجي. حيث يسعى هيدغر إلى تخريج وجوداني لمعنى «القبلي» (من اليونان إلى كانط وهوسرل): القبلي في معنى الأمر «المتقدّم» أو «السابق» أو «الأسبق» أو «المبكّر» أو «البكر» أو «الذي كان قبلُ»، الذي يسبق ويتقدّم على كلّ لقاء أنطيقي مع الكائن الذي داخل العالم. فهو متقدّم بالمعنى الأنطولوجيّ وليس مجرّد أمر «أوّلي» أو «تحضيري».

(3) Thematisierung.

(4) Hinsehen.

(5) تحليل الموقع.

(6) قارن: في هذا الأمر أ. بيكر، **مساهمات في التأسيس الفينومينولوجي للهندسة وتطبيقاتها الفيزيائية**. **الحوليات** المجلد السادس (1923) ص 385 وما بعدها. [المؤلّف]

(7) المقصود هو معنى المكان كما يظهر في نطاق الكينونة القائمة في الأعيان (Vorhandenheit)، أيّ مكان الموضوعات والأشياء كما هي قابلة للدراسة والمعرفة =

ومن شأن الكشف الذي هو في حلّ من أيّ تبصّر، الذي لا يزال معاينة فحسب، أن يحيّد الجهات التي داخل العالم ويجعلها أبعاداً صرفة. وتنحلّ المواقعُ والجملة التي تؤلّفها المواقع الموجَّهة بتبصّر، التي من شأن الأداة التي تحت - اليد، إلى عدّة مواضع خاصّة بأشياء عديدة مجتمعة. فتخسر بذلك مكانيّةُ ما - تحت - اليد الذي - داخل - العالم مع هذا الأخير، الطابع الوظيفي الذي من شأنها. فيفقد العالم ما هو محيط فيه بخاصّة، ويصبح العالم - المحيط عالماً طبيعياً. إنّ «العالم»، من حيث هو جملة أداتيّة تحت - اليد، قد أخذ صبغة المكان[1] وحُوِّل إلى مجموع من الأشياء المتمدّدة التي لم تعد سوى قائمة في الأعيان فحسب. إنّ المكان الطبيعي المتجانس لا ينكشف إلاّ على طريقة الكشف عن الكائن المُلاقي، التي لها طابع **نزع العالمية**[2] على نحو مخصوص عن جنس العالم الذي من شأن ما - تحت - اليد.

فمن شأن الدّازين، طبقاً لكينونته - في - العالم، أن يُعطَى سلفاً مكاناً مكشوفاً عنه بعدُ في كلّ مرّة، وإنْ على نحو غير موضوعاتي. في مقابل ذلك فإنّ المكان في ذات نفسه، بالنظر إلى الإمكانات المحضة الثاوية فيه التي من شأن الكينونة المكانيّة المحضة لشيء ما، إنّما يبقى لأوّل وهلة تحت غطاء. إنّ المكان **يكشف** عن نفسه، من حيث الماهية، **ضمن عالم ما**، ذلك لا يحسم الأمر بعدُ حول نمط كينونته. فهو في غير حاجة لأنْ يكون له نمط كينونة كائن تحت - اليد أو كائن قائم هو ذاته يكون على نحو مكانيّ. كذلك فإنّ كينونة المكان ليس لها أيضاً نمط كينونة الدّازين. إنّ القول بأنّ كينونة المكان هي ذاتها لا يمكن أن

= العلمية. وهو مكان يتميّز بأنّه توبولوجي وهندسي وباهت ومتجانس، حيث ليس ثمّة أيّ موضع مفضّل. وهو مكان ثلاثي الأبعاد، ويحدّد بشكل مقولي. فكلّ شيء له في المكان المحض للقيمومة «موضع» ما يحدّده العارف أو الملاحظ. وذلك على خلاف معنى المكان في «الأَدَويّة» حيث لكلّ كائن تحت اليد موقعه داخل «الجهة» التي يظهر فيها بالنسبة إلى التبصّر المنشغل. وفي بعض الأحيان لا يمكن أن نبصر بالمكان الكمّي الخاص بالكائن القائم أمامنا إلاّ متى قطعنا النظر عن معنى المكان الذي من شأن الكائن تحت اليد، إذ هو أقدم منه من حيث الظواهر.

(1) verräumlicht.

(2) Entweltlichung.

تُتصوَّر في نمط كينونة res extensa، لا يلزم عنه لا أنّه ينبغي أن يُعيَّن على نحو أنطولوجيّ **[113]** بوصفه «ظاهرة» res هذه - إذْ لن يكون في كينونته مختلفاً عنه - ولا حتى أنّ كينونة المكان متكافئة مع res cogitans وأنّها قد يمكن أن تُتصوّر بوصفها «ذاتية» بحتة، بقطع النظر تماماً عن وجاهة السّؤال عن كينونة هذه الذات.

لا تكمن علة الإحراج الذي لا يزال قائماً إلى اليوم فيما يخصّ تأويل كينونة المكان في معرفة غير كافية بالقوام الخاص بالمكان بقدر ما هي في افتقاد شفافية أساسيّة فيما يتعلّق بإمكانات الكينونة بعامة وبتأويله المفهومي على مستوى أنطولوجيّ. إنّ الأمر الحاسم في شأن فهم المشكل الأنطولوجيّ للمكان يكمن في أن نحرّر السّؤال عن كينونة المكان من ضيق مفاهيم الكينونة المتوفّر عليها عرضاً والتي هي علاوة على ذلك بلا تهذيب[1] غالباً، وأن نأخذ إشكاليّة كينونة المكان من زاوية الظاهرة ذاتها والمكانيات الظواهريّة المختلفة باتّجاه إنارة إمكانات الكينونة بعامة.

ففي ظاهرة المكان لا يمكن أن يُعثَر لا على التعيّن الأنطولوجيّ الوحيد لكينونة الكائن الذي داخل العالم ولا حتى على الابتدائي من بين التعيّنات الأخرى. بل وأقلّ من ذلك أن يشكّل المكان ظاهرة العالم. إنّ المكان لا يمكن أن يُتصوَّر إلاّ بالرجوع إلى العالم. بيد أنّ المكان لا يصبح على ذلك في المتناول بمجرّد نزع العالمية عن العالم - المحيط، إنّ المكانيّة ليست على العموم قابلة لأنْ يُكشَف عنها إلاّ على أساس من العالم، وذلك على نحو بحيث إنّ المكان **يشارك** في تقوّم[2] العالم، طبقاً للمكانية الجوهريّة للدّازين ذاته بالنظر إلى هيئته الأساسيّة بما هو كينونة - في - العالم.

---

(1) rohen.

(2) *mit*konstituiert.

الفصل الرابع

الكينونة ـ في ـ العالم بما هي كينونة ـ معاً وكينونة ـ النفس. «الهُمْ»

لقد جلب تحليلُ عالمية العالم دوماً ظاهرةَ الكينونة ـ في ـ العالم بتمامها إلى مرمى النظر، وذلك من غير أن تبرز إلى العيان كلُّ لحظاتها المقوّمة بمثل الوضوح الظواهريّ الذي اكتسبته ظاهرة العالم ذاتها[1]. وقد وُضع التأويل الأنطولوجيّ للعالم من خلال ما ـ تحت ـ اليد داخل العالم في المقدّمة، من أجل أنّ الدّازين في يوميّته، التي بالنظر إليها هو يبقى مبحثنا الدائم، ليس فقط يكون على العموم ضمن عالم ما، بل هو يسلك إزاء العالم في نمط كينونة سائد[2]. إنّ الدّازين هو في بادئ الأمر وفي أغلب الأمر مأخوذ بعالمه. إنّ نمط كينونة هذا الانغماس في العالم ومن ثمّ الكينونة ـ في بعامة الثاوية في أساسه[3] إنّما يعيّنان من حيث الماهية **[114]** الظاهرةَ التي نتعقّبها الآن بالسّؤال: منْ هو ذاك الذي في اليوميّة هو الدّازين؟ كلّ بنى كينونة الدّازين، ومعها أيضاً الظاهرة التي تجيب عن سؤال ـ منْ

(1) حتى الآن ظلّ تحليل الكينونة في العالم واقفاً عند العالم المحيط، الذي يوحي بأنّه ليس ثمّة سوى «الأشياء» تحت اليد فحسب. لكن منذ الآن سوف يقحم هيدغر عالم «الأشخاص» في ميدان النظر. ذلك بأنّ ظاهرة الكينونة ـ في ـ العالم ليست ممكنة من دون «من؟» معيّنة. فهي دوماً بالأصالة كينونة شخص ما. وهذا هو المقام الذي أتى فيه هيدغر إلى البنية المعقّدة للسّؤال من؟ المختلف تماماً عن السّؤال ما هو؟. وهنا بالتحديد علينا أن نتذكّر ما جاء في الفقرة 9 (ص45) من تفريق صوري بين السّؤال «ماذا» الذي يُشير إلى القيمومة (Vorhandenheit)، والسّؤال «من؟» الذي يُشير إلى الوجود (Existenz).

(2) لماذا لم يبدأ هيدغر تحليلاته بالأنا أو الذات وليس بالعالم؟ ـ لأنّ الدّازين لا يفهم نفسه في غالب الأحيان انطلاقاً من نفسه بل انطلاقاً من العالم الذي ينشغل به. فهو في أوّل أمره ضائع في ذلك العالم ومنهمك فيه. ومن ثمّ فالمطلوب من أجل النهوض بالسّؤال من يكون؟ هو أن يعاود استملاك نفسه وتحريرها ممّا هو غريب عنها.

(3) Zugrundeliegend.

هذا، إنّما هي ضروب من كينونته. إنّ تخصيصه الأنطولوجيّ وجوداني. بذلك يُحتاج إلى الطرح الصحيح للسّؤال وارتسام الطريق التي يجب ضمنها أن نجلب إلى مرمى النظر ميداناً ظواهريًا من يومية الدّازين أكثر اتساعاً. إنّ البحث الحثيث باتجاه الظاهرة التي من خلالها يتسنّى للسّؤال عن المنْ أن يُجاب عنه، إنّما يقود إلى بنىً للدّازين هي في مثل أصليّة الكينونة ـ في ـ العالم: **الكينونة ـ معاً**[1] **والدّازين ـ معاً**[2]. ضمن هذا الضرب من الكينونة يتأسّس نمط الكينونة اليومية لأنفسنا، التي تفسيرها هو ما يمكّن من أن نرى ما يحقّ لنا أن نسمّيه «ذات»[3] اليوميّة، **الهُمْ**[4]. بذلك فإنّ الفصل حول الـ«منْ» الخاص بالدّازين الوَسَطي من شأنه أن يأخذ التقسيم التالي: 1. منطلق السّؤال الوجوداني حول المنْ الخاص بالدّازين (§25)؛ 2. الدّازين ـ معاً الخاص بالآخرين والكينونة ـ معاً اليومية (§26)؛ 3. كينونة ـ النفس[5] اليومية والهُمْ (§27)[6].

§ 25. في منطلق السّؤال الوجوداني حول مَنْ هو الدّازين

قد يبدو أنّ الإجابة عن السّؤال من هو هذا الكائن (الدّازين) في كلّ مرّة، قد قُدّمت بعدُ عند الإشارة الصّوريّة إلى التعيّنات الأساسيّة للدّازين (قارن §9). إنّ الدّازين هو الكائن الذي هو أنا نفسي في كلّ مرّة، الذي كينونتُه هي لي في كلّ مرّة[7]. هذا التعيين إنّما **يُشير** إلى تقوّم **أنطولوجيّ**، ولكن ليس أكثر. فهو يتضمّن في الآن نفسه المعلومة **الأنطيقية** ـ وإنْ بلا تهذيب ـ بأنّ هذا الكائن هو أنا في كلّ

(1) das Mitsein.

(2) Mitdasein.

(3) Subjekt.

(4) das Man.

(5) das Selbstsein.

(6) بعامة يبرز السّؤال من؟ في ثلاثة أنماط وجودانية: أ ـ أن أكون أنا نفسي، أيّ «كينونة النفس»؛ ب ـ أن أكون مع الآخرين، أيّ «الكينونة معاً»؛ جـ ـ أن يكون الآخرون من حيث هُمْ منْ هُمْ، أيّ ظاهرة «الهُمْ» أو «الناس» أو «المرء» بعامة. ولا يتعلّق الأمر بمجرّد جرد ألسنيّ للضمائر (أنا، أنت، هو) بل محاولة ردّ المقولات والأشكال النحوية إلى تجارب فينومينولوجية سابقة عليها.

(7) je meines.

مرّة وليس غيره. إنّ مَنْ[1] إنّما تستمدّ الإجابة من الأنا نفسه، من «الذات»[2]، من «النفس»[3]. وإنّ مَنْ هي ما يبقى هوهو[4] ضمن تغيّر السُّلوكات والمعيشات وبالتالي يتعلّق بهذا التعدّد. ونحن نفهمه، من جهة أنطولوجية، بوصفه القائم بعدُ دوماً في كلّ مرّة ضمن منطقة مقرّرة وبالنسبة إليها، الذي بمعنى مخصوص يثوي في الأساس[5]، بوصفه *Subjectum*. إنّ هذا الأخير من حيث هو عينه[6] ضمن الغيرية المتعدّدة إنّما له طابع **النفس**[7]. قد يمكن للمرء أن يعترض على جوهر النفس[8] كما على شيئية الوعي وموضوعية الشخص، لكنّه لا يزال من جهة أنطولوجية يطرح شيئاً ما تحتفظ كينونتُه، صراحةً أو لا، بمعنى القيمومة. إنّ الجوهريّة هي الخيط الأنطولوجيّ الهادي بالنسبة إلى تعيين الكائن، الذي منه تُستمدّ الإجابة عن السّؤال مَنْ[9]. فإذا الدّازين متصوَّر ضمناً للتوّ بوصفه قائماً في الأعيان. وفي كلّ حال **[115]** فإنّ لا ـ تعيّن كينونته يتضمّن معنى ـ الكينونة[10] هذا على الدوام. وعلى ذلك فالقيمومة هي ضرب الكينونة الذي من شأن كائن ليس على طريقة الدّازين.

لا ينبغي للبداهة الأنطيقية للقول بأنّي أنا الذي هو الدّازين في كلّ مرّة[11]،

(1) das Wer.

(2) Subjekt.

(3) Selbst.

(4) Identisches.

(5) zum Grunde liegende.

(6) Selbiges. إذ تقوم فكرة «الذات الحاملة» (Subjekt) حسب جذورها الأصليّة (subjectum اللاتيني أو hypokeimenon اليوناني) على معنى الدوام في الزمان. وهذه «العينية» (Selbigkeit، mêmeté) لا تُفهم إلاّ في نطاق كينونة مؤوّلة بوصفها جوهراً. وهو حسب هيدغر معنى لا يتعدى دلالة «القيمومة». في هذا الأفق يفهم «الأنا» نفسه بوصفه «جوهراً» أيّ كائناً «مطابقاً» أو هووياً (identisch) لا يتغيّر. وكلّ هوية (Identität) تخفي كونها لا يمكن أن تستغني عن ضرب من «العينيّة» (Selbigkeit) أو الهوهوية في الزمان.

(7) Selbst.

(8) Seelensubstanz. النفس بالمعنى التقليدي منذ أرسطو.

(9) die Werfrage.

(10) der Seins-sinn.

(11) إذ علينا أن نقرأ إشكاليّة «النفس» (Selbst) لدى هيدغر على أساس فكرة «الكينونة =

أن تؤدّي إلى الرأي بأنّ السبيل إلى تأويل أنطولوجيّ لما هو «معطى» على هذه الشاكلة قد رُسمت بذلك سلفاً من دون أيّ سوء فهم. بل يبقى السّؤال ما إذا كان المضمون الأنطيقي للقول السابق يستعيد القوام[1] الظواهريّ للدّازين اليومي على نحو مناسب. ومن الممكن **ألاّ** أكون أصلاً أنا نفسي في كلّ مرّة مَنْ الدّازين اليومي[2].

إذا كان يجب على التوضيح الظواهريّ لنمط كينونة الكائن ذاته أن يحتفظ، عند إحراز المنطوقات الأنطيقية ـ الأنطولوجية[3]، بالأولويّة على الأجوبة المفهومة بنفسها والسائدة منذ أوّل الزمان وعلى الاستشكالات المثارة انطلاقاً منها، فإنّ التأويل الظواهريّ للدّازين، فيما يتعلّق بالسّؤال الذي علينا طرحه الآن، إنّما ينبغي أن يبقى محمياً من أيّ عكس للإشكاليّة.

ولكن أليس بعين الضدّ من قواعد كلّ منهجية سليمة ألاّ يستند منطلقُ إشكاليّة ما إلى المعطيات البديهية للميدان الذي اتّخذته موضوعاً لها؟ وهل ثمّة أمر لا ريب فيه أكثر من كون الأنا معطى[4]؟ ألا يتضمّن هذا المعطى، بهدف بلورته الأصليّة، الأمرَ بالإعراض قبل كلّ شيء عن باقي «المعطى»، ليس فقط عن «عالم» كائن، بل أيضاً عن كينونة «الأناءات»[5] الأخرى؟ ربما كان ما يعطيه هذا الضرب من الانعطاء، هذا الإدراك البسيط والصّوريّ والتفكّري للأنا، بديهياً في

= التي لي في كلّ مرّة» أو «الخصوصية» (Jemeinigkeit) وليس على أساس إشكاليّة الأنا/ الذات الحاملة الحديثة.

(1) der Bestand ـ يعني «القوام» الثابت ولكن أيضاً «المخزون». ونلاحظ أنّ المترجم الإنكليزي (ماكري/روبنسون 1962 : 150) قد اختار «the stock» ـ المخزون، في حين أنّ المترجم الفرنسي (فيزان 1986 : 156) قد فضّل «la teneur» ـ القوام. أمّا مارتينو (1985 : 101) فهو أشار إلى معنى محايد لأنّه ذهب إلى «la réalité» ـ الواقع.

(2) قال أرثور رامبو: «الأنا شخص آخر» (Je est un autre).

- Arthur Rimbaud, *Oeuvres complètes,* Le livre de Poche, Librairie générale française, 1999, p. 237.

(3) نقرأ في ترجمة مارتينو (1985 : 101) عبارة «sur le Dasein» ـ «حول الدّازين» وهو غير وارد في الأصل.

(4) Gegebenheit.

(5) die andere «Iche».

واقع الأمر. إنّ هذا الإبصار قد يبسط حتى المجال نحو إشكاليّة فينومينولوجية قائمة برأسها، تملك من حيث هي «فينومينولوجيا صورية للوعي»، دلالتها الأساسيّة والإطارية[1].

ضمن السياق الحالي لتحليلية وجودانية للدّازين الواقعاني، يقوم السّؤال عمّا إذا كان من شأن الطريقة المشار إليها في انعطاء الأنا أن تفتح الدّازين في يوميته، بل ما إذا كان من شأنها على العموم أن تفتحه. هل من المعلوم بنفسه على نحو قبلي أنّ الولوج إلى الدّازين إنّما ينبغي أن يكون تفكّراً مدرِكاً لا غير في أنا الأفعال؟ وإذا كانت هذه الطريقة في «الانعطاء الذاتي»[2] للدّازين[3] بمثابة غواية بالنسبة إلى التحليلية الوجودانية وبالضبط غواية تجد أساسها في كينونة الدّازين ذاته؟ ربما يقول الدّازين عند أوّل مخاطبة لنفسه دوماً: أنا هو وفي النهاية بأقوى ما يمكن، حين «لا» يكون هذا الكائن. وإذا كان قوام الدّازين القاضي بأنّه لي في كلّ مرّة، هو العلّة في **[116]** أنّ الدّازين **ليس هو ذاته** بادئ الأمر وأغلب الأمر؟ وإذا كانت التحليلية الوجودانية، بالانطلاق المشار إليه أعلاه من كون الأنا معطى للدّازين ذاته ومن تفسير جاهز لنفسه، إنّما هي ذاهبة بوجه ما إلى فخّ؟ وإذا كان يجب أن ينكشف أنّ الأفق الأنطولوجيّ لتعيّن الأمر المولوج إليه من طريق انعطاء لا غير قد يبقى من حيث الأساس غير متعيّن؟ أجل إنّ المرء يمكن دوماً أن يقول عن هذا الكائن على نحو أنطيقي لا يجانب الصواب إنّني «أنا» هو. بيد أنّه يجب على التحليلية الوجودانية، التي تستعمل مثل هذه المنطوقات، أن تضعها تحت تحفّظات مبدئية. إنّه لا ينبغي أن يُفهَم «الأنا» إلاّ في معنى **إشارة صورية** غير ملزمة إلى شيء ما، هو، في السياق الظواهريّ للكينونة، قد ينكشف بصفته «ضدّه». بذلك لا يعني «اللاّ ـ أنا» أبداً شيئاً من قبيل الكائن الذي هو في غنى عن

---

(1) rahmengebend.

(2) «Selbstgebung». هذا الانعطاء الذاتي هو حسب هيدغر مجرد «إغراء» منهجي خلب ديكارت وهوسرل، وحوّل الفلسفة إلى «تفكّر» للأنا في نفسه، وعلى ذلك هو إمكان غير ممكن من جهة الظواهر، ما دام الدّازين في أول أمره ليس هو نفسه بل هو شخص آخر. فهو يبدأ دوماً باكتشاف نفسه ضائعاً في العالم اليومي الذي يشغله. وما الذي يمكن أن يكون معطى سوى ما ليس نحن.

(3) des Daseins ـ هذه اللفظة غير واردة في ترجمة مارتينو (1985: 101).

«الأنانة»[1]، بل يُقصَد منه طريقة كينونة معيّنة للـ«أنا» نفسه، كما فقدان النفس[2] مثلاً. [أ]

لكنّ التأويل الموجب للدّازين المُعطى إلى حدّ هذا الموضع إنّما يمنع بعدُ أيضاً الانطلاق من كون الأنا معطًى على نحو صوري من أجل إجابةٍ هي بالنظر إلى الظواهر إجابة كافية عن السّؤال مَنْ. لقد بيّن إيضاح الكينونة ـ في ـ العالم أنّه لا «تكون»[3] في أوّل الأمر ولا هي معطاة أبداً ذاتٌ مجرّدة بلا عالم. كما أنّه في النهاية ليس ثمّة لأوّل وهلة أنا معزول معطى بلا آخرين[4]. لكن حين **يكون** «الآخرون» **هناك** بعدُ **معنا**[5] في كلّ مرّة ضمن الكينونة ـ في ـ العالم، فإنّ هذه المعاينة الظواهريّة يجب ألاّ تقود إلى اعتبار البنية **الأنطولوجية** للـ«معطى» على هذه الشاكلة أمراً بديهياً وغير محتاج إلى بحث. إنّ المهمّة هي أن نجعل نمط هذا الدّازين ـ معاً منظوراً في اليوميّة الأكثر مباشرة وأن نتأوّله تأوّلاً أنطولوجياً مناسباً.

كما أنّ البداهة الأنطيقية للكينونة ـ في ـ ذاتها التي من شأن الكائن داخل العالم تؤدّي إلى الاقتناع بالبداهة الأنطولوجية لمعنى هذه الكينونة وإغفال ظاهرة العالم، كذلك تخفي أيضاً البداهة الأنطيقية بأنّ الدّازين هو لي في كلّ مرّة إغراءً ممكناً بالإشكاليّة الأنطولوجية التي تنتمي إليه. إنّ مَنْ المتعلّقة بالدّازين ليس فقط هي **لأوّل وهلة** مشكل من ناحية **أنطولوجية**، بل هي تبقى أيضاً من ناحية **أنطيقية** وراء حجاب.

[117] ولكن هل يعني ذلك أنّ الإجابة الوجودانية ـ التحليلية عن السّؤال مَنْ بعامة هي بلا خيط هادٍ؟ أبداً. لا شكّ أنّ الإشارات الصّوريّة المعطاة فيما سبق (§9 و§12)، والمتعلّقة بهيئة كينونة الدّازين التي نوقشت إلى الآن، ليست هي التي تؤدّي بما هي كذلك هذه الوظيفة، بل على الأرجح تلك التي طبقاً لها

---

(1) Ichheit.

(2) Selbstverlorenheit.

(3) ist.

(4) قارن البيانات الفينومينولوجية لماكس شيلر، **نحو فينومينولوجيا ونظرية في مشاعر التعاطف**، 1913، الملحق ص 118 وما بعدها؛ كذلك الطبعة الثانية تحت عنوان **ماهية التعاطف وأشكاله**، 1923، ص 244 وما بعدها. [المؤلّف]

(5) *mit da sind.*

تتأسّس «ماهية» الدّازين في وجوده. **وإذا كان «الأنا» تعيّناً في ماهية الدّازين، فإنّه ينبغي أن يُؤوَّل على نحو وجوداني**. بذلك فإنّ مَنْ لا يُجاب عنها إلاّ ضمن إيضاح ظواهريّ لنمط كينونة معيّن خاص بالدّازين. وإذا كان الدّازين ليس هو نفسه[1] إلاّ من حيث هو **موجود**[2]، فإنّ استمرار النفس[3] يستوجب، كما هو حال إمكانية «عدم ـ استمرار ـ النفس»[4]، طرحاً وجودانياً ـ أنطولوجياً للمسألة بوصفه المدخل المناسب الوحيد إلى إشكاليّته.

ولكن إذا كانت النفس لا تُتصوَّر «إلاّ» من حيث هي طريقة كينونة هذا الكائن، فإنّ ذلك يبدو وكأنّه يساوي تبخّر «النواة» الأصيلة للدّازين. غير أنّ هذه التخوّفات إنّما تتغذّى من الرأي المُسبَق المقلوب بأنّ الكائن المسؤول عنه يملك في أساسه نمط كينونة القائم في الأعيان، حتى ولو أبعدنا عنه كثافة[5] الشيء الجسماني الحادث. على أنّ «**جوهر**» الإنسان ليس هو الروح من حيث هي مركّب النفس والجسد، بل **الوجود**[6].

---

(1) sein Selbst.

(2) *existierend.*

(3) die Ständigkeit des Selbst.

(4) «Unselbständigkeit». يضع هيدغر هذا اللفظ بين ظفرين ليخرجه من معناه السائد إلى معناه الأصليّ. وهو ما تفطّن إليه المترجم الإنكليزي (1926: 153) حين اقترح عبارة «failure to stand by itself» ـ «الفشل في البقاء لدى ذاته»، واتبعه فيه فيزان (1986: 159) الذي أثبت عبارة «constance de n'être-pas-soi-même» ـ «الاستمرار في ألاّ يكون ذاته». وهو ما انحسر دونه مارتينو (1985: 102) في هذا الموضع حين اكتفى بإثبات المعنى المتداول للفظ الألماني أيّ «perte d'autonomie» ـ «فقدان الاستقلال». يبقى أن ننبّه إلى أنّ المسألة لن تتوضّح إلاّ في الفقرة 64، وخاصّة ص322. والقصد هو أنّ الدّازين له ضروب عدة في أن يكون ذاته وأشكال متعدّدة في أن يحافظ على «استمرار ذاته»، مثلما أنّ له ضروباً عدة في ألاّ يكون ذاته وأشكالاً عدة في أن يعاني من «عدم استمرار ذاته» حيث يتحوّل إلى شخص آخر.

(5) das Massive.

(6) إنّ المكسب المزدوج هنا هو تحاشي إغراءين خطيرين وقعت فيهما فلسفة الذات الحديثة: أ ـ وضع أنا بلا عالم؛ ب ـ وضع أنا معزول عن الغير. وهو خطأ مضاعف نجم عن اتباع طريقة «التفكّر» أو العودة على الذات طريقاً لمعرفة أنفسنا دون العثور على السّؤال من؟. بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ الدّازين ليس أنا أو ليس ذاتاً. فالدّازين أنا وذات ولكن =

§ 26. الدّازين ـ معاً صحبة الآخرين والكينونة ـ معاً اليومية

إنّ الإجابة عن السّؤال مَنْ هو الدّازين اليومي إنّما يجب أن يُظفَر بها ضمن التحليل **المتعلّق**[1] بنمط الكينونة الذي ضمنه يقف الدّازين أوّل الأمر وعلى الأغلب. وإنّ البحث يأخذ وجهته نحو الكينونة ـ في ـ العالم، هذه الهيئة الأساسيّة للدّازين التي تشارك في تحديد كلّ ضروب كينونته[2]. وإذا كنّا على حقّ حين قلنا إنّه عبْر التفسير السابق للعالم إنّما تكون أيضاً بعدُ سائرُ اللحظات البنيويّة التي للكينونة ـ في ـ العالم قد برزت للعيان، فإنّه ينبغي عبْره أيضاً أن تكون الإجابةُ عن السّؤال مَنْ قد تهيّأت بوجه ما.

وقد أعطى «وصف» العالم المحيط المباشر، مثلاً عالم العمل[3] الذي من شأن الحِرفيّ، أنّ الآخرين، الذين إليهم يكون «العمل» موجَّهاً، إنّما «يلاقوننا ـ مع»[4] الأداة التي نجدها أثناء العمل[5]. وضمن نمط كينونة هذا الذي هو تحت ـ اليد، بمعنى ضمن وظيفته تكمن من حيث الماهية إحالة إلى مُرْتَدِين ممكنين، هو يجب أن يكون «مفصَّلاً على قياسهم»[6]. كذلك يلاقينا في المادة المستعملة المنتجُ أو «المزوّد» بوصفه منْ «يخدم» على نحو جيّد أو سيّئ. إنّ الحقل مثلاً، الذي [118] نمشي على طول امتداده «في الخارج»، إنّما ينكشف بوصفه ينتمي إلى هذا أو ذاك، محمياً من قِبله على نحو منتظم ودائم، وإنّ الكتاب المستخدَم قد اشتُرِي

= هذه تعابير صادقة على مستوى أنطيقي، لكنّها غير دقيقة من ناحية أنطولوجية، لأنّها تقوم على إقصاء نمط الكينونة في العالم اليومية، التي تضمّ ليس فقط الكينونة معاً (مع الكوائن الأخرى داخل العالم) بل بخاصّة كينونة ـ الهناك ـ معاً أيّ الدّازين ـ معاً صحبة الآخرين. فما يشكّل «إنّيّة» (Selbstheit) الدّازين ليس الذاتية أو الأنانة المجردة، بل مركّب السّؤال من؟، المتعدّد الأبعاد من «كينونة أنفسنا» و«كينونة معاً» و«هُمْ». وهذه ليست أطرافاً خارجيّة بل هي مقوّمات ثاوية في ماهية الدّازين نفسه من حيث هو كينونة في العالم.

(1) *der*.

(2) mitbestimmt.

(3) Werkwelt.

(4) mitbegegnen.

(5) Arbeit.

(6) Leib zugeschnitten. بالمعنى الحرفي: أن يكون منهم «قياسَ الجسد».

لدى. . ، أو أُهدِي من طرف. . . وهكذا. ويحيل القارب الذي أُرسِيَ على الشاطئ ضمن كينونته ـ في ـ ذاتها على أحد نعرفه، يتّخذه في أسفاره، لكنّه أيضاً من حيث هو «قارب غريب» هو يكشف عن الآخرين[1]. إنّ الآخرين الذين «يلاقوننا» هكذا ضمن السياق الأداتيّ الذي تحت ـ اليد داخل العالم المحيط، ليسوا بمعنى ما مُضافين من طرف الفكر إلى شيء هو في بادئ الأمر قائم في الأعيان فحسب، بل هذه «الأشياء» تلاقينا انطلاقاً من العالم، الذي تكون ضمنه تحت ـ اليد من أجل الآخرين، العالم الذي هو أيضاً من قبلُ لي بعدُ دوماً في كلّ مرّة. وفي التحليل الساري إلى الآن كانت دائرة المُلاقي داخل العالم محصورة في أوّل الأمر عند الأداة تحت ـ اليد أو الطبيعة القائمة، إذاً عند الكائن الذي طابعه ليس من نمط الدّازين. ولم يكن هذا الحصر ضرورياً فحسب بقصد أن نبسّط التفسير، بل قبل كلّ شيء، من أجل أنّ نمط كينونة دازين الآخرين المُلاقي داخل العالم يتميّز عن الكينونة ـ تحت ـ اليد وعن القيمومة. إنّ عالم الدّازين طبقاً لذلك إنّما يفسح الكائن الذي هو، ليس فقط يختلف عن الأداة والأشياء بعامة، بل الذي طبقاً لنمط كينونته **من حيث هو دازين** هو ذاته يكون «في» العالم، على طريقة الكينونة ـ في ـ العالم، حيث يُلاقينا في الوقت نفسه على نحو ما هو داخل العالم. إنّ هذا الكائن لا هو قائم في الأعيان ولا هو تحت ـ اليد، بل يكون **تماماً مثل** الدّازين الفاسح ذاته ـ **يكون أيضاً ومعاً هناك**[2]. فإذا أراد المرء أن يماهي بعدُ بين العالم بعامة والكائن داخل العالم، فإنّه ينبغي له أن يقول، «العالم» هو أيضاً دازين[3].

لكنّ تخصيص ملاقاة **الآخرين** إنّما يتوجّه هكذا من جديد نحو الدّازين **الخاص**[4] في كلّ مرّة. ألا ينطلق هو أيضاً من وَسْم «الأنا» وعزله، بحيث إنّه ينبغي من طريق هذه الذات المعزولة أن يُبحث عن ممرّ إلى الآخرين؟ من أجل

(1) Andere. نلاحظ أنّ فيزان (1986 : 160) قد حاد قليلاً عن مقصد هيدغر حين اقترح «étrangers». وليس المجال متعلّقاً بالغريب بل بالآخر.

(2) *es ist auch und mit da.*

(3) يتبيّن بذلك أنّ البداية بتحليل ظاهرة العالم لا تعني القول بأولويّة العالم على ظاهرة «الآخرين». فَمَا أن يكون ثمة عالم حتى يكون ثمة آخرون. بل قد لا تعني عبارة «العالم» عندئذ سوى معنى الآخرين. وتحليل العالم المحيط والكينونة تحت اليد تكشف منذئذ حضور الآخرين في شبكة الوظيفية والمدلولية التي تؤلف عالمية العالم.

(4) *eigenes* Dasein.

دفع سوء الفهم هذا، علينا أن نلحظ في أيّ معنى هنا يتمّ الكلام عن «الآخرين». «الآخرون»، هذا لا يعني شيئاً من قبيل: كلّ البقية الباقية خارج نفسي، التي يستثني الأنا نفسه منها، بل الآخرون هم بالحريّ الذين **لا** يميّز المرء نفسه غالباً عنهم، الذين بينهم يكون المرء أيضاً. هذه الكينونة ـ هناك ـ أيضاً[1] معهم ليس لها الطابع الأنطولوجيّ للكينونة ـ القائمة ـ «معاً» في نطاق عالم ما. إنّ «مع» من جنس الدّازين، أمّا «أيضاً» فهي تعني تطابق[2] الكينونة من حيث هي كينونة ـ في ـ العالم منشغِلة ـ متبصّرة. إنّ «مع» و«أيضاً» ينبغي أن تُفهما على نحو **وجوداني** وليس على نحو مقوليّ. وإنّه على أساس هذا النحو من **معيّة**[3] الكينونة ـ في ـ العالم إنّما يكون العالم دوماً وأبداً بعدُ ذاك الذي أقاسمه مع الآخرين. إنّ عالم الدّازين هو **عالم ـ معاً**[4]. وإنّ الكينونة ـ في هي **كينونة ـ معاً**[5] صحبة الآخرين. إنّ الكينونة ـ في ـ ذاتها التي ـ داخل ـ العالم التي من شأن هؤلاء هي **دازين ـ معاً**[6].

[119] لا يلاقينا الآخرون ضمن إدراك يميّز سلفاً الذاتَ الخاصّة القائمة لأوّل وهلة عن سائر الذوات العارضة هي أيضاً، وليس ضمن تحديق ابتدائي إلى ذات أنفسنا، حيث يتمّ لأوّل مرّة إثبات ما عنه[7] يقع التمييز. إنّهم يلاقوننا انطلاقاً من

---

(1) Auch-da-sein.

(2) Gleichheit.

(3) *mithaften*.

(4) *Mitwelt*.

(5) *Mitsein*. هو نمط كينونة خاص بالدّازين.

(6) *Mitdasein*. هو تعيين أساسيّ لنمط وجود الآخرين. وإنّ قوة هذه العبارة تكمن في التنبيه إلى أنّ «الآخر» ليس كائناً «قائماً في الأعيان» (vorhanden) ولا «كائناً تحت اليد» (zuhanden). فهو غير قابل للتوفّر عليه لا كشيء موضوعي ولا كأداة للاستعمال. ورغم ذلك هو «هناك» أيّ حاضر داخل إمكانية العالم التي تنفتح أمامنا في كلّ مرّة. فجأة ينكشف لنا أنّ الآخر هو أيضاً على القدر نفسه من الأصالة «دازين ـ معاً» (Mitdasein)، بل أكثر من ذلك: إنّ «العالم» دازين» بمعنى هو «عالم ـ معاً» أو عالم مشترك (Mitwelt). ولا تعني المعية هنا مجرّد حضور عددي أو مادي للآخرين بل هي معنى وجوداني أيّ يدخل في نمط كينونة الدّازين داخل العالم. فالآخرون هم أيضاً دازين ـ معاً مثلي وليس مجرد كثرة تقبع خارج وجودي كأشياء قائمة في الطبيعة.

(7) das Wogegen.

العالم، الذي ضمنه يُقيم الدّازين المنشغِل ـ المتبصّر بالنظر إلى ماهيّته. وعلى الضدّ من «التفسيرات» التي تفرض نفسها بسهولة والمختلقة نظرياً للكينونة القائمة للآخرين، إنّما ينبغي أن نقف عند واقع الأمر[1] الذي أوضحناه من طريق الظواهر المتعلّق بملاقاتهم **داخل العالم المحيط**. ويذهب هذا النمط القريب والبسيط من ملاقاة الدّازين داخل العالم حدّاً بعيداً بحيث إنّه حتى الدّازين **الخاص** لا «يعثر على نفسه»[2] **بادئ الأمر** من طرف نفسه إلاّ من خلال **صرف البصر**[3] عن «المعيشات» و«مركز الأفعال»، بل من خلال عدم «الإبصار» بها أصلاً. إنّ الدّازين يجد «نفسه هو ذاته» بادئ الأمر في ما يمارسه ويحتاج إليه وينتظره ويتحاشاه ـ ضمن ما ـ تحت ـ اليد داخل العالم المحيط **المنشغِل به** بادئ الأمر.

وحتى حين يخاطب الدّازين نفسه صراحةً بوصفه: أنا ـ هنا[4]، فإنّ التعيين الموضعيّ للشخص ينبغي أن يُفهَم انطلاقاً من المكانية الوجودانية للدّازين. ولدى تأويل هذه الأخيرة، دلّلنا بعدُ على أنّ هذا الأنا ـ هنا لا يعني نقطة مخصوصة للشيء الذي هو أنا، بل هو يفهم نفسه بوصفه كينونة ـ في.. انطلاقاً من هنالك التي من شأن العالم الذي تحت ـ اليد، الذي عنده يُقيم الدّازين من حيث هو **انشغال**.

لقد نبّه و. ف. هامبولدت[5] إلى لغات تعبّر عن «الأنا» بواسطة «هنا»، وعن «أنت» بواسطة «هناك»[6]، وعن «هو» بواسطة «هنالك»[7]، وطبقاً لذلك هي ـ

---

(1) Tatbestand.

(2) «vorfindlich».

(3) im *Wegsehen* von.

(4) Ich-hier.

(5) **في القرابة بين ظروف المكان وَالضمائر في بعض اللغات** (1829). الأعمال الكاملة (نشرة الأكاديمية البروسية للعلوم)، مجلد VI، القسم 1، ص 304-330.

(6) da. هذا الموضع يبيّن الفرق الوجوداني بين «هنا» (Hier) و«هناك» (Da)، بحيث إنّ معنى «Da-sein» هو «كينونة الهناك»، حيث يعني «الهناك» انفتاح العالم بما هو طبع وجوداني في أنفسنا. وليس مجرّد تعيين مقولي وأنطيقي لموضع معيّن «هنا» في «هذا» المكان المادي. «هناك» (Da) ليست إشارة طبيعية إلى «المكان» بل هي إشارة وجودانية إلى نمط من **التوجّه** نحو الكينونة ـ في ـ العالم بما هي انفتاح يؤدّي فيه الإنسان دور «المنارة» حيث تنكشف الكائنات التي ليست من جنس أنفسنا.

(7) Dort.

بحسب الصياغة النحوية ـ تؤدّي الضمائر الشخصية بواسطة ظروف المكان[1]. ثمّة خلاف حول ما إذا كانت الدلالة الأصليّة لعبارات المكان[2] متعلّقة بالظروف أم بالضمائر؟ إنّ الخلاف يفقد أرضيته ما أن نلاحظ أنّ لظروف المكان علاقةً مع الأنا من حيث هو دازين. إنّ «هنا» و«هنالك» و«هناك» ليست في أوّل أمرها تعيينات محضة لموضع الكائن القائم في بقع من المكان داخل العالم، بل هي طباع المكانية الأصليّة للدّازين. إنّ ظروف المكان المزعومة هي تعيينات للدّازين، وهي لها بديّاً دلالةٌ وجودانية وليس مقولية. لكنّها أيضاً ليست ضمائر، إنّ دلالتها تقع قبل الفرق ما بين ظروف المكان والضمائر الشخصية؛ لكنّ الدلالة المكانية الأصيلة للدّازين في هذه التعابير تشهد بأنّ تفسير الدّازين غير المحرَّف نظرياً [120] إنّما يبصر رأساً بهذا الأخير في نطاق «الكينونة» المكانيّة، بمعنى الرافعة ـ للبعد ـ الموجِّهة، «لدى»[3] العالم المنشغَل به. في «الهُنا»، لا يخاطب الدّازين المنصهر في عالمه نفسه، بل يتلفّت عن نفسه نحو «الهنالك» التي من شأن ما ـ تحت ـ اليد على نحو متبصّر وعلى ذلك هو يعني **نفسه** ضمن المكانية الوجودانية.

يفهم الدّازين نفسه بادئ الأمر وأغلب الأمر انطلاقاً من عالمه، ويلاقينا الدّازين ـ معاً الخاص بالآخرين بأوجه عدّة انطلاقاً ممّا هو تحت ـ اليد داخل العالم. ولكن حتى لو أنّ الآخرين قد صاروا في الدّازين الذي يخصّهم موضوعةً للدراسة بوجه ما، فإنّهم لا يلاقوننا بوصفهم أشخاصاً ـ أشياءً قائمة، بل نحن نلتقيهم «في الشغل»، بمعنى أوّلاً ضمن الكينونة ـ في ـ العالم التي تخصّهم. حتى لو رأينا الآخر «يتلكّأ[4] في غير شيء»، فهو لا يُدرَك أبداً بوصفه إنساناً ـ شيئاً قائماً، بل إنّ «التلكّؤ» هو ضرب وجوداني من الكينونة: المكوث غير المنشغل وغير المتبصّر عند كلّ شيء ولاشيء. إنّ الآخر يلاقينا ضمن الدّازين ـ معاً الذي له في العالم.

---

(1) Ortsadverbien. قلنا «ظروف المكان» ولم نقل «ظروف أين» أو «ظروف الموضع» حتى نستعمل مصطلحاً نحوياً عربياً. ولكننا ننبه إلى أنّ المقصود ليس «المكان» (der Raum) بل معنى «أين» الأرسطية (der Ort، le lieu).

(2) Ortausdrücke.

(3) «Sein bei».

(4) herumstehen.

لكنّ عبارة «دازين» تبيّن بوضوح أنّ هذا الكائن هو «بادئ الأمر» غير متعلق بالآخرين وأنّه إنّما على نحو لاحق أيضاً هو يمكن أن يكون «مع» الآخرين. إنّه لا يحقّ لنا على ذلك أن نغفل عن أنّنا نستعمل مصطلح الدّازين ـ معاً من أجل تخصيص **الـ**كينونة التي على جهتها يكون الآخرون الكائنون قد سُرِّحوا داخل العالم. إنّ الدّازين ـ معاً الخاص بالآخرين ليس مفتوحاً داخل العالم بالنسبة إلى دازين ما وكذا أيضاً بالنسبة إلى الكائنين ـ على ـ جهة ـ الدّازين ـ معاً[1]، إلاّ من أجل أنّ الدّازين هو من حيث الماهية في ذات نفسه كينونةٌ ـ معاً. إنّ القولة الفينومينولوجية: إنّ الدّازين هو من حيث الماهية كينونةٌ ـ معاً، إنّما لها معنى وجوداني ـ أنطولوجيّ. فهي لا تريد أن تثبت على نحو أنطيقي أنّني لست من ناحية واقعانية كائناً قائماً وحدي فقط، بل على الأرجح أنّ آخرين من نوعي سيعرضون. لو كان المقصود من القضية القائلة إنّ الكينونة ـ في ـ العالم التي من شأن الدّازين هي من حيث الماهية متقوّمة بواسطة الكينونة ـ معاً، شيئاً من هذا القبيل، إذاً لما كانت الكينونة ـ معاً تعيّناً وجودانياً، يتأتّى إلى الدّازين من ذات نفسه انطلاقاً من نمط كينونته، بل كيفيّة حاصلة على أساس إتيان الآخرين في كلّ مرّة. إنّ الكينونة ـ معاً إنّما تعيّن الدّازين تعييناً وجودانياً حتى ولو لم يكن أيُّ آخر قائماً على نحو واقعاني أو مُدرَكاً. بل حتى كينونة الدّازين المتوحّد[2] هي كينونةٌ ـ معاً في العالم. إنّه لا يمكن أن **يُفتقد**[3] الآخر إلاّ **ضمن** كينونة ـ معاً **وبالنسبة إليها**. إنّ كينونة ـ المتوحّد ضربٌ ناقص من الكينونة ـ معاً، وإمكانيتها هي الدليل عليها. ومن جهة أخرى فإنّ كينونة ـ المتوحّد الواقعانية لا تُرفَع بأنّ نسخة أخرى من الإنسان سوف تأتي إلى «جواري» أو حتى عشرة من نوعه. حتى ولو كان هؤلاء وأكثر من ذلك أيضاً قائمين أمامنا، فإنّ الدّازين يمكن أن يكون وحيداً. إنّ الكينونة ـ معاً وواقعانية كينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر لا تتأسّسان بذلك **[121]** على إتيان جماعيّ لـ«ذوات» عديدة. كذلك، فإنّ كينونة ـ المتوحّد «بين» كثيرين[4] لا تعني أيضاً على ذلك

---

(1) die Mitdaseienden.

(2) das Alleinsein des Daseins. ليست الوحدة ممكنة إلاّ لأنّ الدّازين هو منذ أوّل أمره كينونة معاً.

(3) *Fehlen.*

(4) «unter» Vielen.

بالنظر إلى كينونة الكثيرين أنّهم كائنات قائمة لا غير. حتى في خلال الكينونة «بينهم» هم يكونون **هناك معاً**؛ فإنّ الدّازين ـ معاً الذي يخصّهم يلاقينا في نمط اللاّمبالاة والغربة. إنّ الافتقاد و«كينونة ـ الرحيل»[1] ضربان من الدّازين ـ معاً وليسا ممكنيْن إلاّ من أجل أنّ الدّازين من حيث هو كينونة ـ معاً يقبل أن يلاقي دازين الآخرين في عالمه. إنّ الكينونة ـ معاً هي تعيّنٌ من شأن الدّازين الخاص في كلّ مرّة؛ وشأن الدّازين ـ معاً أن يخصّص دازين الآخرين، من جهة ما هو مُسرَّح من أجل كينونة ـ ما ـ معاً عبر العالم الذي له. ولا يكون الدّازين الخاصّ، من جهة ما يملك بنية الكينونة ـ معاً في ماهيّته، إلاّ بوصفه دازين ـ معاً ملاقِياً للآخرين.

إذا كان على الكينونة ـ معاً أن تبقى بالنسبة إلى الكينونة ـ في ـ العالم عنصراً مقوِّماً على صعيد وجوداني، فإنّها ينبغي، تماماً مثل التعامل المتبصِّر مع ما ـ تحت ـ اليد داخل العالم، الذي خصّصناه في نحو من التصوّر المستبِق بوصفه انشغالاً[2]، أن تؤوَّل انطلاقاً من ظاهرة **العناية**[3]، التي على منوالها تُعيَّن كينونةُ الدّازين بعامة (قارن: الفصل 6 من هذا الباب). إذ لا يمكن لطابع الكينونة الذي للانشغال أن يناسب الكينونة ـ معاً، على الرغم من أنّ هذا النمط من الكينونة، مثل الانشغال، هو **كينونة إزاء**[4] الكائن المُلاقي داخل العالم. بيد أنّ الكائن الذي نَحْوَهُ يسلك الدّازين من حيث هو كينونة ـ معاً، لا يملك نمط كينونة الأداة التي تحت ـ اليد، إنّه هو ذاته دازين. وهذا الكائن لا يُنشغَل به، بل يكون موضع **الرعاية**[5].

حتى «الانشغال» بالمأكل والملبس، والاعتناء بالجسد المريض إنّما هما رعاية. بيد أنّا نفهم هذه العبارة، في تناسب مع استعمالنا للانشغال، بوصفها

---

(1) das «Fortsein».

(2) Besorgen. الانشغال هو نمط العناية الذي يعتمله الدّازين إزاء الأشياء/ الأدوات داخل «العالم المحيط».

(3) die *Sorge*. العناية هي المعنى الأساسيّ للكينونة في العالم برمّتها، وهو مقام علاقة الدّازين بنفسه وبمن هو في أصالته الخاصّة. وسوف ينكشف لاحقاً في الفقرة 65 أنّ الزمانيّة هي المعنى الأنطولوجيّ للعناية.

(4) ein *Sein zu*.

(5) die *Fürsorge*. الرعاية هي نمط العناية الذي يصرفه الدّازين إزاء الآخرين، داخل «العالم معاً» أو العالم المشترك.

مصطلحاً يُشير إلى أمر وجوداني. إنّ «الرعاية» من حيث هي منشأة اجتماعية واقعانية مثلاً إنّما تتأسّس ضمن هيئة الكينونة الخاصّة بالدّازين من جهة ما هو كينونة ـ معاً. وما يجعلها أمراً عاجلاً على نحو واقعاني يكمن في أنّ الدّازين يقف بادئ الأمر وعلى الأغلب في نطاق الضروب الناقصة من الرعاية. أن يكون الواحد من أجل الآخر أو ضدّه أو من دونه، وأن يمرّ الواحد على الآخر مرّ الكرام، وأن لا يلتمس الواحد من الآخر شيئاً[1]، إنّما هي ضروب ممكنة من الرعاية. وبالتحديد إنّ ضروب النقص واللامبالاة التي سمّيناها أخيراً هي التي تخصّص كينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر اليومي والوسَطي. وهذه الضروب من الكينونة تكشف من جديد عن طابع الألفة والبداهة في الدّازين ـ معاً اليومي الذي من شأن الآخرين داخل العالم، تماماً كما في الكينونة ـ تحت ـ اليد للأداة التي ننشغل بها يوميًا. إنّ هذه الضروب غير المبالية من الكينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر ما أيسر ما تقود التأويل الأنطولوجيّ إلى تبيين هذه الكينونة لأوّل وهلة على أنّها محض كينونة قائمة في الأعيان من شأن ذوات عديدة. وقد يظهر أنّه ليس ثمّة غير صنوف يسيرة من نمط الكينونة ذاتها وعلى ذلك فعلى المستوى الأنطولوجيّ، ثمّة ما بين الحدوث المشترك و«غير المبالي» لأيّ أشياء اتفق وبين **[122]** عدم التماس الواحد من الآخر شيئاً بين كائنات بعضها مع بعض، فرقٌ ضارب في الماهية.

وبالنظر إلى ضروبها الموجبة، تملك الرعاية إمكانيتين قُصْوَيين. هي يمكن بوجه ما أن تجرّد الآخر من «العناية» وفي الانشغال أن تضع نفسها في بُقعته، **أن تنوبه**[2]. إنّ هذه الرعاية تتكفّل بالنسبة إلى الآخر بما ينبغي أن يُنشغل به. ومتى قُذف بهذا الآخر خارج بُقعته، فهو ينسحب من أجل أن يستلم لاحقاً الأمر المنشغَل به بوصفه جاهزاً في المتناول، أو أن يتخلّص منه تماماً. ضمن رعاية كهذه يمكن للآخر أن يصبح تابعاً ومُهيمَناً عليه، حتى ولو أمكن لهذه الهيمنة أن تكون صامتة وأن تبقى محجوبةً عن المُهيمَن عليه. إنّ هذه الرعاية التي تنوب، والتي تجرّد من «العناية» إنّما تعيّن كينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر على نطاق واسع، وتمسّ غالباً المنشغَل به الخاص بما تحت ـ اليد.

(1) das Einander-nichts-angehen. هذه العبارة غير واردة في تامينيو 1985: 105.

(2) *einspringen.*

في مقابل ذلك ثمّة إمكانية رعاية لا تحلّ محلّ الآخر بقدر ما **تتقدّمـــه**[1] نحو مستطاع كينونته الوجودي[2]، ليس من أجل أن تجرّده من «العناية»، بل على الخصوص من أجل أن تردّها عليه بما هي كذلك. هذه الرعاية، التي تمسّ بالأساس العناية الأصيلة ـ بمعنى تمسّ وجود الآخر، وليس **ما**[3] ينشغل به، إنّما تساعد الآخر على أن يصبح شفافاً **في** عنايته الخاصّة **وحرّاً من أجلـــها**.

تتجلّى الرعاية بوصفها هيئةَ كينونة للدّازين، هي، طبقاً لمختلف إمكاناته، متواشجة سواء مع كينونته إزاء العالم المنشغَل به أو مع الكينونة الأصيلة إزاء ذات نفسه. فإنّ كينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر تتأسّس بديّاً وحصراً على نواح عدّة ضمن ما هو، ضمن كينونة كهذه، منشغَل به على نحو جماعيّ. إنّ كينونة ـ ما ـ للواحد ـ مع ـ الآخر تنبع من أنّ الناس يباشرون الشيء نفسه، إنّما تقف أغلب الأحيان ليس فقط في الحدود الخارجيّة بل هي تأتي في نمط المسافة والتحفّظ[4]. إنّ كينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر التي من شأن أولئك الذين هم مستخدمون في الأمر نفسه، تتغذّى غالباً من سوء الظنّ. وعلى العكس من ذلك فإنّ الانخراط الجماعيّ من أجل القضية نفسها يتعيّن انطلاقاً من الدّازين المُدرَك في كلّ مرّة على نحو خاصّ. إنّ هذه الرابطة **الأصيلة** هي وحدها ما يجعل الدلالة الصحيحة للقضية[5] ممكنة، تلك التي تسرّح الآخر ضمن حريته الخاصّة نحو ذات نفسه.

بين الطرفين الأقصيَيْن من الرعاية الموجبة ـ التي تنوب ـ وتهيمن والتي تتقدّم ـ وتحرّر ـ تقف كينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر اليومية وتكشف عن شتّى الصور المختلطة التي يقع وصفها وتصنيفها خارج حدود هذا البحث.

[123] وكما أنّ **التبصّر** ينتمي إلى حقل الانشغال، من حيث هو طريقة الكشف عمّا تحت ـ اليد، كذلك من شأن الرعاية أن تهتدي **بالمراعاة**[6] **والتساهل**[7]. والاثنان

(1) *vorausspringt*.
(2) existenziell.
(3) ein *Was*.
(4) Reserve.
(5) die rechte Sachlichkeit.
(6) Rücksicht.
(7) Nachsicht.

يمكن لهما، بالإضافة إلى الرعاية، أن يقطعا الضروب الناقصة وغير المبالية المقابلة لهما، إلى حدّ **عدم المراعاة** أو التساهل الذي يبلغ حدّ اللامبالاة.

إنّ العالم لا يسرّح فقط ما ـ تحت ـ اليد من حيث هو كائن ملاقٍ داخل العالم، بل الدّازين أيضاً، والآخرين في الدّازين ـ معاً الذي يخصّهم. بيد أنّ هذا الكائن الذي يسرّحه العالم ـ المحيط إنّما هو، بما يتناسب مع معنى ـ كينونته الأخصّ، كينونةٌ ـ في ضمن العالم ذاته، حيث، وهو ملاقٍ للآخرين، هو يكون هناك معاً. لقد أُوِّلت العالمية (§18) بوصفها جملة إحالات المدلولية. ولكونه فيما سبق في ألفة فاهمة مع هذه، فإنّ، من شأن الدّازين أن يترك ما ـ تحت ـ اليد يأتي إلى لقائه بوصفه ما كُشف عنه ضمن رابطته الوظيفية. إنّ مجموع إحالات المدلولية تجد مستقرّها ضمن كينونة الدّازين نحو كينونته الأخص له، والتي معها لا يمكن بالنظر إلى ماهيّته أن يكون له أيّة رابطة وظيفية، إذ هي بالحريّ الكينونة التي هي **ما لأجله**(1) يكون الدّازين كيفما يكون.

ولكن تبعاً للتحليل الذي أُجري الآن فإنّ من شأن كينونة الدّازين، التي هي بالنسبة إليه ما به يتعلّق الأمر في كينونته ذاتها، أن تختصّ بالكينونة ـ مع الآخرين. فمن حيث هو كينونة ـ معاً «يكون» الدّازين في ماهيّته من أجل الآخرين. وذلك ينبغي أن يُفهَم بوصفه قولاً وجودانياً(2) في ماهيّته. حتى لو أنّ الدّازين الواقعاني في كلّ مرّة **لا** يلتفت إلى الآخرين، ظانًّا أنّه في غير حاجة إليهم، أو على العكس من ذلك أنّه قد حُرم منهم، فإنّ ذلك **يكون** في نمط الكينونة ـ معاً. فضمن الكينونة ـ معاً، من حيث هي لأجله(3) وجوداني خاص بالآخرين، يكون هؤلاء الآخرون قد انفتحوا بعدُ في الدّازين الذي يخصّهم. إنّ هذا الانفتاح للآخرين، المتشكّل سلفاً من خلال الكينونة-معاً، إنّما هو تبعاً لذلك يشكّل المدلولية أيضاً، بمعنى العالمية التي على منوالها هي تُرسَّخ في ما ـ لأجله(4) الوجوداني. بذلك فإنّ عالمية العالم المكوّنة على هذه الشاكلة، التي ضمنها يكون الدّازين بعدُ في

---

(1) *worumwillen.*

(2) existenziale. عبارة غير واردة في ترجمة مارتينو 1985 : 106.

(3) Umwillen.

(4) Worum-willen.

ماهيّته في كلّ مرّة، إنّما تمكّن ما ـ تحت ـ اليد داخل العالم المحيط من أن يلاقينا، على نحو بحيث إنّ الدّازين ـ معاً الخاص بالآخرين يلاقينا في كَرّة واحدة معه بوصفه ما يُنشغَل به على بصيرة. إنّ في بنية عالمية العالم أنّ الآخرين لا يكونون لأوّل وهلة بوصفهم ذوات معلّقة في الهواء بجوار أشياء أخرى، بل هم، في كينونتهم المنشغِلة داخل العالم المحيط، يبرزون في العالم انطلاقاً من هذا الذي تحت ـ اليد.

يعني انفتاح الدّازين ـ معاً الخاص بالآخرين الذي ينتمي إلى الكينونة ـ معاً: أنّ في فهم الكينونة الخاص بالدّازين، من أجل أنّ كينونته كينونةٌ ـ معاً، إنّما يكمن بعدُ فهمُ الآخرين. وهذا الفهم، كما الفهم بعامة، ليس معرفة[1] نابعة من فعل معرفي[2] ما، بل نمط كينونة وجوداني على نحو أصلي، هو الذي يجعل بادئ ذي بدء فعل المعرفة والمعرفة [124] ممكنين. معرفة النفس[3] إنّما تتأسّس ضمن الكينونة ـ معاً الفاهمة على نحو أصليّ. إنّها تتحرّك بادئ الأمر طبقاً لنمط الكينونة الأقرب الذي من شأن الكينونة ـ في ـ العالم الكائنة ـ معاً ضمن المعرفة الفاهمة لما يعثر عليه الدّازين وينشغل به مع الآخرين داخل العالم المحيط على نحو متبصّر. إنّه انطلاقاً من المنشغَل به ومن خلال فهمه يتمّ فهمُ الانشغال الذي غرضه الرعاية. إنّ الآخر هو بذلك منفتح لأوّل وهلة في إطار الرعاية التي مبعثها الانشغال.

لكن من أجل أنّ الرعاية تقف بادئ الأمر وأغلب الأمر عند الضروب الناقصة أو على الأقلّ غير المكترثة ـ في لامبالاة المرور ـ الواحد ـ بجانب ـ الآخر ـ، فإنّ معرفة النفس الأكثر قرباً والتي تتصل بالماهية إنّما تحتاج إلى ضرب من التعارف[4]. بل حتى إذا ضاعت معرفة النفس في صنوف المداراة والتواري والرياء، فإنّ كينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر تحتاج إلى طرق مخصوصة للوصول إلى قرب الآخرين، أو «إلى دواخلهم».

بيد أنّه كما أنّ التفتّح، مثله مثل الانغلاق، يتأسّس ضمن نمط الكينونة الذي من

(1) eine Kenntnis.
(2) Erkennen.
(3) das Sichkennen.
(4) ein Sichkennenlernen.

شأن كينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر التي في كلّ مرّة، وأنّه ليس **هو** شيئاً آخر سوى هذا عينه، فإنّ الانفتاح الصريح للآخر بغرض الرعاية لا ينبثق أيضاً في كلّ مرّة إلاّ انطلاقاً من الكينونة ـ معاً البدائية في صحبته. هذا النحو من انفتاح الآخر الذي هو بلا ريب **موضوعاتي**، وليس نظرياً ـ نفسانياً، ينقلب الآن سريعاً، بالنسبة إلى الإشكاليّة النظرية المتعلّقة بفهم «حياة نفس غريبة»، إلى الظاهرة التي تأتي لأوّل وهلة إلى مرمى البصر. وما يقدّم لنا هكذا على نحو ظواهريّ و«لأوّل وهلة» نوعاً من كينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر من خلال الفهم، يؤخذ على ذلك في الآن نفسه بوصفه ما يجعل كينونة الآخرين ممكنة وما يشكّلها «بدءًا»[1] وأصلاً. إنّ هذه الظاهرة المخصَّصة، على نحو ليس موفّقاً إلاّ بمكابرة، على أنّها «تعاطف»[2]، إنّما يجب لذلك من الناحية الأنطولوجية أن تقيم الجسر أوّلاً بوجه ما بين الذات الخاصّة، المعطاة بادئ الأمر على حدة، وبين الذات الأخرى، المستغلقة بادئ الأمر بإطلاق.

إنّ الكينونة إزاء الآخرين هي بلا ريب مختلفة أنطولوجيّاً عن الكينونة إزاء الأشياء القائمة. فإنّ الكائن «الآخر» يملك هو ذاته نمط كينونة الدّازين. وطبقاً لذلك تكمن في صلب الكينونة مع وإزاء الآخرين علاقةُ كينونة من دازين إلى دازين. بيد أنّ هذه العلاقة، قد يودّ المرء أن يقول، إنّما هي على ذلك مقوّمة بعدُ بالنسبة إلى الدّازين الخاص في كلّ مرّة، الذي يملك عن ذات نفسه فهماً للكينونة وعلى هذا النحو هو يسلك إزاء الدّازين. إنّ علاقة الكينونة إزاء الآخرين تنقلب بذلك إلى إسقاط[3] الكينونة الخاصّة إزاء أنفسنا «في شيء آخر». فإذا الآخر هو نسخة ثانية[4] من النفس.

لكنّه من الهيّن أن نرى إلى أنّ هذا التدبّر البيّن بنفسه في الظاهر إنّما هو قائم على أرضية هشّة. إنّ المسبّقة المدّعاة في هذا الحجاج بأنّ كينونة [125] الدّازين إزاء ذات نفسه قد تكون الكينونة إزاء آخر ما، ليست ممّا يصحّ. وطالما أنّ هذه المسبّقة لم تثبت في مشروعيتها على نحو بديهي، فإنّه سوف يبقى لغزاً كيف يكون

---

(1) «anfänglich».
(2) «Einfühlung».
(3) Projektion.
(4) eine Dublette.

من شأنها أن تفتح علاقة الدّازين إزاء ذات نفسه أمام الآخر بما هو آخر.

ليست الكينونة إزاء الآخرين صلةَ كينونة قائمةً برأسها غير قابلة للردّ إلى أيّ شيء، فهي، من حيث هي كينونة ـ معاً، كائنة بعدُ مع كينونة الدّازين. وبلا ريب ليس علينا أن نجادل في أنّ معرفة ـ النفس الحيّة المتبادَلة على أساس الكينونة ـ معاً تتوقّف غالباً على الحدّ الذي بلغه الدّازين الخاص في فهم ذاته في كلّ مرّة؛ لكنّ ذلك يعني فقط إلى أيّ حدّ هو قد جعل الكينونة ـ معاً الجوهريّة صحبة الآخرين شفّافة أمام نفسه ولم يوارها وراء حجاب، وذلك لا يكون ممكناً إلاّ متى كان الدّازين، من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم، يكون بعدُ في كلّ مرّة مع الآخرين. ليس «التعاطف» هو ما يشكّل الكينونة ـ معاً أوّل الأمر، بل هو إنّما على أساسها فقط هو ممكن وما يحضّ عليه هو ضروب الكينونة ـ معاً الناقصة السائدة التي لا محيص عنها.

إنّ «التعاطف» ليس ظاهرة وجودانية أصليّة، كما هو حال المعرفة بعامة، لا يعني رغم ذلك أنّه ليس ثمّة بشأنه أيُّ مشكل. إذ سوف يكون على تأويليّته الخاصّة أن تكشف لنا كيف أنّ إمكانات الكينونة المختلفة للدّازين من شأنها أن تُضلّل عن الكينونة ـ معاً وعن معرفته بنفسه وتصدّ السبيل دونه، بحيث إنّ «فهماً» صميماً قد كُبِت وإنّ الدّازين قد أخذ يبحث عن ملجأ في بدائله؛ ربّ [تأويلية][1] شريطتها الوجودانية الموجبة تفترض حتى تكون ممكنة أن يكون ثمّة فهمٌ سديد لما هو غريب. لقد كشف التحليل أنّ: الكينونة ـ معاً هي مقوّم وجوداني للكينونة ـ في ـ العالم. فإنّ الكينونة ـ معاً تتضّح بوصفها نمطاً خاصاً من كينونة الكائن الذي يصادفنا داخل العالم. وبقدر ما **يكون** الدّازين بعامة، فهو يملك نمط كينونة الكينونة ـ معاً ـ الواحد ـ صحبة ـ الآخر. وهذه الأخيرة لا يمكن أن تُتصوَّر بوصفها نتيجة جامعة لحدوث «ذوات» عديدة. إنّ العثور على عدد من «الذوات» لا يصبح هو ذاته ممكناً إلاّ لأنّ الآخرين الذين يلاقوننا بادئ الأمر في نطاق

---

(1) من هنا تبدأ جملة تعسّرت على المترجمين. فمارتينو (1985: 107) يربط هذه الجملة الأخيرة بالجملة التي سبقتها مباشرة، فصار الكلام على «ملجأ»؛ في حين أنّ الترجمة الإنكليزية (1962: 163) قد اختارت إحالة الجملة على رأس الكلام الذي بدأه هيدغر بعبارة «التأويلية الخاصّة». وهو ما أخذ به فيزان (1986: 168) مضيفاً بعض الكلمات الضرورية. ونحن قد أخذنا بهذا الاختيار الثاني.

الدّازين ـ معاً الذي يخصّهم لم يعودوا يُعامَلون إلاّ بوصفهم «أرقاماً». رُبّ عدد لا يُكشف النقاب عنه سوى عبر كينونة ـ الواحد ـ مع ـ و ـ إزاء ـ الآخر[1]. إنّ هذه الكينونة ـ معاً «دون مراعاة» إنّما تضع الآخرين «في الحساب»[2]، من دون أن «تعتدّ بهم»[3] بشكل جدّي أو حتى تريد «أن يكون لها شأنٌ» معهم.

يلاقينا الدّازين الخاصّ، مثله مثل الكينونة ـ معاً الخاصّة بالآخرين، في بادئ الأمر وأغلب الأمر، انطلاقاً من العالم ـ معاً المنشغَل به داخل العالم المحيط. فإنّ الدّازين في انغماسه في العالم المنشغَل به، بمعنى في الوقت نفسه ضمن الكينونة ـ معاً إزاء الآخرين، هو ليس ذاته. منْ هو إذن ذاك الذي اضطلع بالكينونة بوصفها كينونة ـ معاً يوميّة الواحد مع الآخر؟

[126] § 27. الكينونة اليومية للنفس والهُمْ

إنّ النتيجة التي قد تنمّ في التحليل السابق للكينونة ـ معاً عن أهمّية **أنطولوجية**، إنّما تتمثّل في البصر بأنّ «طابع الذات»[4] الذي للدّازين الخاص وللآخرين إنّما يتعيّن على نحو وجوداني، بمعنى انطلاقاً من طرق معيّنة في الكينونة. وضمن المنشغَل به داخل العالم المحيط، يصادفنا الآخرون كما يكونون؛ وما **يكونون**[5] إلاّ ما يفعلون[6].

ففي الاشتغال الذي يضطلع به المرء مع ومِن أجل وضدّ الآخرين، تكمن العنايةُ دوماً بفرق ما عن الآخرين، سواء أكان ذلك فقط بغرض إزالة الفرق

---

(1) Mit- und Zu-einandersein.

(2) يربط هيدغر هنا بين «rechnen» في معناه الأول أيّ حسب وعدّ، وبين «rechnen mit» أيّ وضع أحداً في الحسبان، واعتمد عليه.

(3) auf sie zählt ـ هنا أيضاً يربط هيدغر بين «zählen» أيّ عدّ وحسب عدداً، وبين «zählen auf» بمعنى اعتمد على وعوّل على، ومنه اعتدّ بفلان وعدّه من أنصاره.

(4) der «Subjektcharakter».

(5) *sind*.

(6) تكتمل هنا تأويلية النفس التي أخذ هيدغر يبسط مفاصلها منذ الفقرة 25، تحت لواء أطروحة هادية هي: أنّه لا وجود لما يسمّى «الذات» بل ثمّة طرق ذاتية متعدّدة ومتباينة في أن نكون أنفسنا. إذ ثمّة «الأنا نفسي» و«الغير» وجاء الآن دور «الهُم». الهُمْ من حيث هم الغير المجهول.

إزاءَهم، أو أنّ الدّازين الخاص يريد ـ وقد تخلّف عن الآخرين ـ أن يدركهم، أو أنّ الدّازين هو في سبق للآخرين، فينبغي أن يبقيهم وراءه. إنّ الكينونة ـ معاً ـ الواحد ـ صحبة ـ الآخر هي ـ وقد خفي عليها الأمر ـ تعاني اضطراباً في العناية بهذه المسافة الفاصلة عنهم. ومتى عبّرنا عن ذلك على نحو وجوداني، قلنا إنّ لها طابع **التنائي**[1]. وبقدر ما يكون هذا النمط من الكينونة غير لافت للدّازين اليومي ذاته[2]، بقدر ما يؤثّر على نحو أكثر عناداً وأشدّ أصليّة.

بيد أنّه في صلب هذا التنائي الذي يطبع الكينونة ـ معاً إنّما يثوي هذا: إنّ الدّازين، من حيث هو كينونة ـ معاً يوميّة الواحد ـ صحبة ـ الآخر، إنّما يقع تحت **سيطرة**[3] الآخرين. إنّه ليس هو ذاته الذي **يكون**[4]، فالآخرون قد انتزعوا منه الكينونة. إنّ مشيئة الآخرين تتصرّف في إمكانات الكينونة اليومية للدّازين. وهؤلاء الآخرون هم بذلك ليسوا آخرين **بعينهم**[5]. بل على الضدّ من ذلك، إنّ كلّ آخر يمكن أن ينوب عنهم. وليس بحاسم سوى هيمنة الآخرين غير اللافتة للنظر، التي أخذها الدّازين بعدُ على عاتقه، دونَ أن يشعر بذلك، بوصفها كينونة ـ معاً. إنّ المرء ينتمي هو ذاته إلى الآخرين ويثبّت سلطانهم. «الآخرون»، كذا يسمّيهم المرء، حتى يحجب الانتماء الخاص في ماهيّته إليهم، هُمْ الذين «**يكونون هناك**» أوّل الأمر وأغلب الأمر في صلب الكينونة ـ معاً اليومية الواحد ـ صحبة ـ الآخر. ليست المَنْ هذا أو ذاك، وليس المرء ذاته ولا البعض ولا مجموع الجميع. إنّ «مَنْ» هي المحايد، هي **الهُمْ**[6].

لقد اتّضح من قبلُ، كيف يكون «العالم المحيط» العمومي تحت ـ اليد في كلّ مرّة سلفاً في صلب العالم المحيط الذي في بادئ الأمر، ويشارك في

---

(1) *Abständigkeit*. يُشير «التنائي» إلى نمط العناية الذي يقع ما بين الدّازين وبين الهُمْ بما هو الغير المجهول الذي يمارس علينا سيطرة قاهرة.

(2) selbst. لفظة ساقطة في ترجمة فيزان 1986: 169.

(3) *Botmäßigkeit*. لا تعني السيطرة هنا معنى سياسياً إلاّ عرضاً. فهذا مصطلح يُشير إلى حال وجوداني خاص بالدّازين بما هو كينونة معاً، هي تحت وطأة مجموعة من الظواهر الغالبة من قبيل «التنائي» و«الوسطيّة» و«التسوية» أو «التسطيح» و«العمومية».

(4) *ist*.

(5) *bestimmte* Andere.

(6) *das Man*.

الانشغال. فعند ارتياد وسائل النقل العمومي، واستعمال أجهزة الأنباء (الجريدة) يكون كلُّ آخر مثل كلّ آخر. إنّ هذه الكينونة ـ معاً ـ الواحد ـ صحبة ـ الآخر تذيب الدّازين الخاص بالكلّية في صلب نمط كينونة «الآخرين»، بحيث إنّ الآخرين سوف يضمحلّون أكثر فأكثر من حيث قدرتهم على الاختلاف ونمط تعبيرهم. هنا حيث لا شيء يلفت النظر ولا شيء يثبت، يبسط الهُمْ دكتاتوريته الحقيقية[1]. نحن نستمتع ونرفّه عن أنفسنا، كما **هُمْ**[2] يستمتعون؛ ونحن نقرأ ونرى **[127]** ونحكم على الأدب والفنّ، كما **هُمْ** يرون ويحكمون؛ لكنّنا أيضاً ننسحب من «الجمع الغفير»، كما **هُمْ** ينسحبون؛ نحن نجد «مزعجاً» ما يجدونه هُمْ مزعجاً. إنّ الهُمْ، الذي هو ليس بمتعيّن والذي من شأن الكلّ أن يكونه، وإنْ ليس كمجموع، إنّما يحدّد نمط كينونة اليومية.

يملك الهُمْ هو ذاته طرقاً خاصّة في الكينونة. فإنّ نزعة الكينونة ـ معاً المشار إليها، التي سمّيناها التنائي، إنّما تجد أساسها في أنّ الكينونة ـ معاً ـ الواحد ـ صحبة ـ الآخر بما هي كذلك إنّما تنشغل **بـالوَسَطيّة**[3]. وهي طابع وجوداني للهُمْ. فإنّما بها من حيث الجوهر يتعلّق الأمر بالنسبة إلى الهُمْ في كينونته. لهذا السبب هو يقف، على المستوى الواقعاني، في نطاق الوسطيّة الخاصّة بما هو ملائم، وما يقبله المرء وما لا يقبل، ما يسلّم بنجاحه وما ينكره عليه. هذه الوسطيّة في ارتسام ما يمكن ويحقّ لنا أن نخاطر به، إنّما تراقب كلّ استثناء قد يعرض. كلّ أولويّة تُقمَع دون إحداث أيّ صوت. وكلّ ما هو أصليّ يُوطَّأُ بين يوم وليلة كأنّه شيء معلوم منذ أمد طويل. وكلّ ما انتُزع كفاحاً يصير سهل الاستعمال. وكلّ لغز يفقد قوّته. إنّ العناية بالوسطيّة ترفع النقاب من جديد عن

---

(1) seine eigentliche Diktatur. حاول فيزان (1986 : 170) تحاشي الكلام عن «دكتاتورية أصيلة» (!) فترجم كما يلي: «يبسط الدكتاتورية التي تحمل أمارته». في حين أنّ مارتينو قد حاول ألاّ يبتعد عن معنى «eigentlich» واقترح «دكتاتوريته الحقيقية» وهو ما أخذنا به، لأنّه لئن لم يكن ثمّة «دكتاتورية أصيلة» فهي يمكن أن تكون «حقيقية» أيّ متحكّمة في بنى وجودنا. ولم تذهب الترجمة الإنكليزية (1962 : 164) بعيداً حين أثبتت «دكتاتورية فعلية».

(2) *man.*

(3) die Durchschnittlichkeit. لا تعني «الوسطية» أيّ ضرب من «الاعتدال» بين طرفين مفرطين، بل هي إشارة إلى ما هو «عادي» ويومي في حياة أيّ منّا داخل حقل عمومي ما.

نزعة رئيسة في الدّازين، نحن نسمّيها **التسوية**[1] بين كلّ إمكانات الكينونة.

التنائي والوسطيّة والتسوية هي أمور تكوّن، من جهة ما هي طرق كينونة الهُمْ، ما نعرفه باسم «العمومية»[2]. فهي تضبط لأوّل وهلة كلّ تفسير للعالم والدّازين وهي على حقّ في كلّ شيء. وليس ذلك على أساس علاقة كينونة متميّزة وابتدائيّة مع «الأشياء»[3]، وليس من أجل أنّها تتوفّر على شفافية للدازين متملّكة صراحةً، بل على أساس عدم الخوض «في القضايا»[4]، من أجل أنّها عديمة الشعور بكلّ الفروق في المستوى والأصالة. إنّ العمومية تعتّم على كلّ شيء وتقدّم ما عتّمت عليه هكذا على أنّه مشهور وفي متناول أيّ كان.

إنّ الهُمْ هو في كلّ مكان، ولكن على نحو بحيث يكون أيضاً قد انسلّ بعدُ دوماً، من الموضع الذي يُلحّ فيه الدّازين على اتّخاذ قرار. وعلى ذلك من أجل أنّ الهُمْ يقدّم مُسبقاً كلّ حكم وكلّ قرار، فهو ينتزع المسؤولية[5] من الدّازين في كلّ مرّة. إنّ الهُمْ يستطيع بوجه ما أن يبرع في أن يستشهد به «المرءُ»[6] دون انقطاع. إنّه يستطيع دون كبير عناء أن يتحمّل مسؤولية كلّ شيء، من أجل أنّه لا أحد يسأل عن أيّ شيء. إنّ الهُمْ «كان» على الدوام وعلى ذلك يمكن أن يُقال «لا أحد» قد كان. ففي يوميّة الدّازين تحدث أغلب الأمور بسبب ما ينبغي أن نقول عنه إنّه لا أحد.

---

(1) *Einebnung*. من einebnen من ebnen أيّ سوّى ومهّد ووطّأ، لكن أيضاً دكّ دكّاً. جعل جميع إمكانات الكينونة «سواء»، لا استثناء فيها.

(2) Öffentlichkeit. لا يتعلّق الأمر بنقد خصومي لظاهرة «الإشهار» التي ترافق ظاهرة «الموضة» التي أشار إليها هيدغر، التي من شأنها أن تجعل «كلّ واحد آخر ولا أحد هو نفسه» (ص128)، ـ بل بما صار يُشار إليه لدى حنه آرندت وهابرماس «الفضاء العمومي» و«الرأي العمومي». بقي أنّ هيدغر قد شخّص الجانب «السالب» من ظاهرة العمومية، في حين أنّ تلاميذه قد حوّلوا ذلك التشخيص إلى أداة استكشافية «موجبة» للفضاء الديمقراطي من حيث هو عمومية تقوم على نقاش حرّ بين الآراء المختلفة.

(3) Dingen.

(4) Sachen.

(5) Verantwortlichkeit. هذه هي المرّة الوحيدة التي ورد فيها مفهوم «المسؤولية» في الكتاب برمّته!

(6) «man».

كذا شأن الهُمْ أن **يخفّف العبء**[1] عن كلّ دازين ضمن يوميته. وليس ذلك فحسب؛ فبهذا التخفيف لعبء الكينونة يوافق الهُمْ من **[128]** الدّازين هوىً، بقدر ما يسري فيه داعي الاستخفاف والاستسهال. ومن أجل أنّ الهُمْ بتخفيف عبء الكينونة موافق لهوى كلّ[2] دازين على الدوام، فهو يُبقي على هيمنته العنيدة ويثبّتها.

كلٌّ هو الآخر وما من واحد هو ذاته. إنّ **هُمْ**، الذي به يُجاب عن السّؤال مَنْ هو الدّازين اليومي[3]، هو **لا أحد**[4]، الذي إليه يكون كلّ دازين، في نطاق الكينونة ـ الواحد ـ في ـ عداد ـ الآخرين[5]، قد سلّم نفسه سلفاً في كلّ مرّة.

إنّه ضمن طباع الكينونة المكشوف عنها في الكينونة اليومية للواحد ـ في ـ عداد ـ الآخرين، نعني التنائي والوسطيّة والتسوية والعمومية، إنّما يكمن «الاستمرار» المباشر للدّازين. ربّ استمرار لا يمسّ الكينونة القائمة الدائمة لشيء ما، بل نمط كينونة الدّازين من حيث هو كينونة ـ معاً. ومن حيث ما هما كائنان في الضروب المشار إليها، فإنّ الدّازين الخاص نفسه[6] والآخر نفسه[7] مازالت لم تعثر على نفسها أو إنّها فقدتها. إنّ الهُمْ إنّما يكون على طريقة التبعيّة وعدم الأصالة. ولا تدلّ هذه الطريقة في الكينونة على أيّ تقليص من واقعانية الدّازين، كما أنّ الهُمْ ليس، من حيث هو لا أحد، عدماً[8]. وعلى الضدّ، فإنّ الدّازين، ضمن هذا النمط من الكينونة، إنّما هو ens realissimum، هذا إذا ما فُهِمَ «الواقع»[9] بوصفه كينونة من جنس الدّازين.

وبلا ريب، فإنّ الهُمْ ليس قائماً في الأعيان أكثر ممّا هو حال الدّازين بعامة.

---

(1) *entlastet.*

(2) jeweiligen. لفظة ساقطة في مارتينو 1985: 108.

(3) لفظة ساقطة في مارتينو 1985: 109.

(4) das *Niemand.*

(5) im Untereinandersein.

(6) das Selbst des eigenen Daseins.

(7) das Selbst des Andern.

(8) ein Nichts.

(9) Realität.

فبقدر ما يتصرّف الهَمْ على نحو أظهر للعيان، بقدر ما يُطلَب فلا يُدرَك ويزداد خفاء، وبقدر ما لا يكون أيضاً على ذلك لا شيئاً. وأمام «النظر» الذي لم يُنبَّه عليه بشكل أنطيقي ـ أنطولوجيّ، هو ينكشف بوصفه «الذات الأكثر واقعية»[1] لليومية. وإذا لم يكن في المتناول مثل حجر قائم، فإنّ ذلك ليس بحاسم في شيء من حيث نمط كينونته. والمرء ليس عليه لا أن يقرّر على عجلة بأنّ هذا الهَمْ هو «على الحقيقة» لاشيء، ولا أن يرى الرأي القاضي بأنّ الظاهرة قد تُؤَوَّل على المستوى الأنطولوجيّ، متى «فسّرها» المرء مثلاً على أنّها نتيجة جامعة ومتأخّرة للكينونة الجماعية القائمة لذوات عديدة. ينبغي بالحريّ، على الضدّ من ذلك، أن يهتدي الاشتغال على مفاهيم الكينونة بهذه الظواهر التي لا مردّ لها.

وليس الهَمْ أيضاً شيئاً من قبيل «ذات كلية»[2]، معلّقة فوق كثيرين. فلا يمكن أن يبلغ المرء هذا التصوّر إلاّ متى كانت كينونة «الذوات»[3] غير مفهومة طبقاً للدّازين، وكانت هذه الذوات مطروحة بوصفها حالات قائمة على شاكلة وقائع[4] من جنس[5] محتمل. عندئذ لن يبقى على المستوى الأنطولوجيّ غير إمكانية أن نفهم كلّ ما ليست هذه حالته، في معنى النوع والجنس. إنّ الهَمْ ليس الجنس الذي لكلّ دازين **[129]** وهو لا يقبل أيضاً أن يُعثر عليه بوصفه صفة دائمة لهذا الكائن. إذا كان المنطق التقليدي أيضاً يُخفق في مواجهة هذه الظواهر، فذلك لا يمكن أن يكون عجباً، متى انتُبِه إلى أنّه يستمدّ أساسه من أنطولوجيا متعلّقة بالكائن القائم في الأعيان، هي علاوة على ذلك لا تزال بلا تهذيب. ولذلك، ليس عبر تحسينات وتوسيعات، مهما كثرت، قد يجب أن نجعلها من حيث الأساس[6] أكثر مرونة. فإنّ هذه الإصلاحات للمنطق المهتدية بـ«علوم الروح» لا تزيد الأنطولوجيا إلاّ اضطراباً.

إنّ الهَمْ صفة وجودانية وهو ينتمي، من حيث هو ظاهرة أصليّة، إلى الهيئة

---

(1) das «realste Subjekt».

(2) ein «allgemeines Subjekt».

(3) «Subjekte».

(4) tatsächlich.

(5) Gattung.

(6) لفظة غير واردة في مارتينو 1985 : 109.

الموجبة للدّازين. وهو يملك بدوره إمكانات مختلفة للتجسّد طبقاً للدّازين[1]. وإنّ نفاذ هيمنته وعبارتها يمكن أن يتبدّلا على نحو تاريخاني.

إنّ نفس[2] الدّازين اليومي هي **نفس ـ الهُمْ**[3]، التي نميّزها عن النفس **الأصيلة**، بمعنى عن **النفس** التي يُظفر بها على نحو خاصّ. ومن حيث هو نفسُ ـ الهُمْ فإنّ كلّ دازين هو **مشتّت** في خضمّ الهُمْ وينبغي أن يبدأ بالعثور على نفسه. هذا التشتّت هو ما يخصّص «الذات»[4] التي نمط كينونتها هو ذاك الذي نعرفه باعتباره الانغماس المنشغِل في العالم الذي يصادفنا لأوّل وهلة. ومتى ألف الدّازين نفسه بوصفه نفسَ ـ الهُمْ، فإنّ ذلك يعني في عين الوقت أنّ الهُمْ هو الذي يرتسم التفسير المباشر للعالم والكينونة ـ في ـ العالم. إنّ نفس ـ الهُمْ، التي لأجلها يكون الدّازين على الصعيد اليومي، إنّما تُفصّل مجموع إحالات المدلولية. وإنّ عالم الدّازين هو الذي يسرّح الكائن الذي يلاقينا ضمن جملة وظيفية ما، هي مألوفة عند الهُمْ، وفي الحدود التي تكون قد حُدِّدت بفعل وسطيّة الهُمْ. إنّ الدّازين الواقعاني يكون **لأوّل وهلة** ضمن العالم ـ معاً المكشوف عنه على نحو وسطيّ. **لأوّل وهلة** «أنا» لا «أكون» في معنى النفس الخاصّة، بل أنا أكون الآخرين على طريقة الهُمْ. انطلاقاً من هذا الأخير وبما هو كذلك أنا أصبح «معطى» لأوّل وهلة إلى «نفسي». إنّ الدّازين هو، لأوّل وهلة، هُمْ وعلى الأغلب هو يبقى كذلك. فحين يكتشف الدّازين العالمَ ويُدانِيه على نحو خاصّ، وحين يفتح كينونته الأصيلة أمام ذاته، فإنّ اكتشاف «العالم» وانفتاح الدّازين هذا إنّما يتحقّق دوماً بوصفه إزالة للحجب والعتمات، وتحطيماً لضروب القناع التي بها يغلّق الدّازين الأبواب على نفسه.

بتأويل الكينونة ـ معاً وكينونة ـ النفس ضمن الهُمْ تمّت الإجابة عن السّؤال مَنْ التي من شأن يومية الكينونة ـ معاً ـ الواحد ـ صحبة ـ الآخر. وهذه الاعتبارات قد حملت في الوقت نفسه فهماً عينيًّا للهيئة الأساسيّة للدّازين. بذلك قد صارت الكينونة ـ في ـ العالم منظورة في يوميتها ووسطيّتها.

---

(1) daseinsmäßig.

(2) das Selbst.

(3) das Man-selbst. ذلك يعني أنّ الهُمْ ليس شيئاً بل هو ينطوي على دلالة وجودانية.

(4) «Subjekt».

[130] إنّ الدّازين اليومي إنّما ينهل التفسير قبل الأنطولوجيّ لكينونته من نمط الكينونة المباشر للهُمْ. وفي بادئ الأمر يتّبع التأويلُ الأنطولوجيّ هذه النزعة في التفسير، ويفهم الدّازين انطلاقاً من العالم ويعثر عليه بوصفه كائناً داخل العالم. وليس ذلك فحسب؛ فإنّ معنى الكينونة الذي على جهته تُفهَم هذه «الذوات» الكائنة، إنّما تميل الأنطولوجيا «المباشرة» للدّازين إلى الحصول عليه انطلاقاً من «العالم». ولكن من أجل أنّه في هذا الانغماس في العالم قد تمّ إغفال ظاهرة العالم ذاتها، فإنّ ما يأخذ مكانه هو الكائن القائم داخل العالم، أو الأشياء. وتُتصوَّر كينونة الكائن، الذي **يكون ـ هناك ـ معاً**[1]، بوصفها قيمومة. بذلك فإنّ إيضاح ظاهرة الكينونة ـ في ـ العالم اليومية المباشرة على نحو موجب إنّما يمكّن من الإبصار بجذور ضلال التأويل الأنطولوجيّ عن هذه الهيئة من الكينونة. **إنّها، في نمط كينونتها اليومية، هي ذاتها التي تضلّ على نفسها لأوّل وهلة وتسدل دونها حجاباً.**

فإذا كانت كينونة الكينونة ـ معاً ـ الواحد ـ صحبة ـ الآخر اليومية، التي تقترب ظاهراً في منزلتها الأنطولوجية من القيمومة المحضة، مختلفة عنها من حيث الأساس، فإنّ كينونة النفس الأصيلة أولى بها وأحرى ألاّ تُتصوَّر بوصفها قيمومة. إنّ **الكينونة الأصيلة للنفس** لا تقوم على حالة استثنائية للذات التي فُصِلت عن الهُمْ، بل **هي تنويع وجودي**[2] **للهُمْ من حيث هو وجودانيّ**[3] **ضارب في الماهية.**

لكنّ عينيّة[4] النفس التي توجد على نحو أصيل إنّما هي بذلك منفصلة في المستوى الأنطولوجيّ كما بهوّة عن هويّة[5] الأنا الثابت من وراء المعيش المتعدّد.

---

(1) das *mit-da-ist*.

(2) existenziell.

(3) Existenzial.

(4) Selbigkeit.

(5) Identität. هنا ينكشف معنى شريف وبعيد الغور: إنّ تأويلية النفس التي يقترحها هيدغر هي غريبة عن أيّ نظرية في الهُوية. فالدّازين من حيث هو كينونة في العالم يحتمل ضروباً عدة من «الذات»، علينا أن نحصيها ونكشف عنها في أصالتها وبناها المختلفة، ولكن دون البحث عن «قطب» أنوي أو هووي واحد ودائم ومرجعي ومسيطر.

الفصل الخامس

الكينونة ـ في بما هي كذلك

§ 28. في مهمّة تحليل موضوعاتي للكينونة ـ في

لقد اتّخذت التحليلية الوجودانية للدّازين، في طورها التمهيدي، من الهيئة الأساسيّة لهذا الكائن، الكينونة ـ في ـ العالم، خيطاً هادياً لها. أمّا هدفها القادم فهو الإبراز الظواهريّ للبنية الأصليّة الموحّدة[1] لكينونة الدّازين، التي من طريقها تتعيّن أنطولوجيا إمكاناته والطرق التي بها «يكون». وإلى حدّ هذا الموضع، كان التخصيص الظواهريّ للكينونة ـ في ـ العالم موجَّهاً نحو اللحظة البنيويّة للعالم والإجابةِ عن السّؤال مَنْ الخاصّة بهذا الكائن في يوميته. بيد أنّه منذ الإشارة الأولى إلى المهامّ المتعلّقة [131] بتحليل أساسيّ تمهيدي للدّازين، نحن قدّمنا بعدُ وجهة معيّنة عن الكينونة ـ في بما هي كذلك[2] وبيّنّاها بالاستناد إلى النمط العينيّ لمعرفة العالم[3].

وما دفعنا على أن نسبّق هذه اللحظة البنيويّة الرئيسة هو السعي إلى أن يحيط التحليل منذ البداية باللحظات الجزئية في نظرة سابقة إلى جملة البنى ومن ثمّ اتّقاء كلّ تصدّع أو انقسام في الظاهرة التي توحّد بينها. والحال أنّ المطلوب

---

(1) بعد حرص هيدغر في الفقرات السّابقة على التنبيه إلى تعدّد الوجوه «الذاتية» للدّازين، من جهة ما هو مركّب من بنى عديدة، ها هو الآن يبدأ في التنبيه على الطابع «الموحّد» لتلك الوجوه المتعدّدة. بحيث إنّ السّؤال الهادي منذ الآن هو: بأيّ معنى ينبغي القول إنّ الدّازين ظاهرة موحّدة وليس خليطاً بلا أصالة؟ وهو ما سيقود التحليلات إلى آخر الكتاب تحت عنوان «كلّية الكلّ البنيويّ» لوجود الدّازين. وهو ما سيجده هيدغر في ظاهرة «العناية». وهو موضوع الفصل المقبل.

(2) قارن: 12§، ص 52 وما بعدها (هامش المؤلّف).

(3) قارن: 13§، ص 59-63. (هامش المؤلّف).

الآن هو أن نُعيد التأويل عوداً على بدءٍ إلى ظاهرة الكينونة ـ في، مع الاحتفاظ بما تمّ الظّفر به ضمن التحليل الملموس للعالم والسّؤال مَنْ. لكنّ الفحص الأكثر نفاذاً له إنّما يجب ليس فقط أن يُخْضِعَ، من جديد وعلى نحو أثبت، جملةَ بنى الكينونة ـ في ـ العالم للنظر الفينومينولوجي، بل أيضاً أن يُمهِّد الطريق إلى إدراك الكينونة الأصليّة للدّازين ذاته، أيّ العناية.

ولكن ماذا يمكن أن يُبيَّن في الكينونة ـ في ـ العالم فوق الصّلات الجوهريّة للكينونة لدى العالم (الانشغال) والكينونة ـ معاً (الرعاية) وكينونة ـ النفس (مَنْ)؟ على كلّ حال تبقى إمكانيةُ أن نبلغ وسعنا في استكمال التحليل عبر تخصيص مقارن لتحوّلات الانشغال وتبصّره، والرعاية ومراعاتها، وأن نرسم، من خلال التفسير الحادّ للكينونة التي من شأن الكائنات الممكنة التي داخل العالم، خطّ التباين ما بين الدّازين وبين الكائن الذي ليس من جنس الدّازين. بلا ريب، ثمّة في هذه الوجهة مهامّ لم تُنجَز. وما تمّ إبرازه إلى الآن هو محتاج من جهات عدّة إلى إضافات بالنظر إلى بلورة صارمة للقبلي الوجوداني للأنثروبولوجيا الفلسفيّة. لكنّ البحث الحالي لا يهدف إلى هذا. إنّ **غرضه هو أنطولوجيا أساسيّة**. فإذا جعلنا، تبعاً لذلك، من الكينونة ـ في موضوعاً للمساءلة، فإنّه لا يمكننا عندئذ أن نرغب في إبطال الطابع الأصليّ للظاهرة عبر اشتقاقها من ظواهر أخرى، أيّ عبر تحليل غير مناسب في معنى تقطيع أوصالها[1]. لكنّ عدم قابلية ما هو أصليّ لأنْ يُشتقّ من غيره لا يمنع تعدّد طباع الكينونة المقوِّمة له. فإن انكشفت هذه الطباع، كانت على الصعيد الوجوداني على أصل واحد[2]. إنّ ظاهرة **وحدة الأصل**[3] بين اللحظات المقوِّمة قد تمّ غالب الأحيان إغفالها في الأنطولوجيا، تبعاً لنزعة في المنهج تطلق العنان للبرهنة على أنّ كلّ شيء وأيّ شيء صادر انطلاقاً من «علة أولى»[4].

---

(1) Auflösung.

(2) gleichursprünglich.

(3) *Gleichursprünglichkeit*. هذا الاشتراك في الأصل على قدم المساواة بين جميع بنى الدّازين هو امتياز وجوداني يمنع وجود أيّ «منطق» خطّي في ظهور تلك البنى. فهي في تعاصر متبادل هو شرط أصالتها، ولكن بخاصّة أساس «كلّية الكلّ البنيويّ» الذي يشكّله نمط كينونة الدّازين بوصفه عناية.

(4) «Urgrund».

[132] إلى أيّ وجهة علينا أن نولّي البصر من أجل تخصيص ظواهريّ للكينونة ـ في بما هي كذلك؟ نحن نحصل على الإجابة من خلال التذكير بما كان قد عُهِد به إلى النظر اليقظ بشكل فينومينولوجي عند الإشارة إلى الظاهرة: الكينونة ـ في من حيث تباينها مع الداخلية[1] القائمة لكائن قائم «في» آخر؛ ليس الكينونة ـ في باعتبارها صفة ناتجة عن الكينونة القائمة للـ«عالم» أو أيضاً منتزعة فقط لذات قائمة؛ بل الكينونة ـ في من حيث هي نمط كينونة في ماهية هذا الكائن ذاته. ولكن هل ثمّة شيء آخر ليتمثّل لنا مع هذه الظاهرة غير الـ commercium القائم بين ذات قائمة وموضوع قائم؟ هذا التفسير قد يكون أقرب بعدُ إلى واقع الظاهرة، لو قال: **إنّ الدّازين هو كينونة** «البيْن»[2]. وعلى ذلك يبقى التوجّه نحو «البيْن» مُضلِّلاً. إنّه، من غير تمحيص، يعتنق إزاء الكائن منطلقاً غير مُعيَّن تعييناً أنطولوجياً، حيث[3] «يكون» هذا البيْنُ بما هو كذلك. إنّ البيْن متصوَّرٌ بعدُ بوصفه نتيجة convenientia بين قائمين. لكنّ المنطلق السابق لهذين هو على الدوام **يفجّر**[4] الظاهرةَ سلفاً، ولا أمل أبداً في أن يتمّ جمع شظايا الانفجار من جديد. ليس فقط لأنّ «المِلاط»[5] مفقود، بل «الرسم» الذي يجب أن يتمّ الجمع والضمُّ[6] تبعاً له قد فُجِّر أو أنّه لم يُرفع النقاب عنه من قبلُ قط. وما هو حاسم على الصعيد الأنطولوجيّ إنّما يكمن في هذا أن نتوقّى مُسبقًا تفجيرَ الظاهرة، بمعنى أن نؤمّن قوامها الظواهريّ الموجب. إنّ ذلك يحتاج إلى إسهاب واسع، فذلك لا يعدو أن يكون تعبيراً عن أنّ شيئاً ما كان في نمط الفحص التقليدي عن «مشكل المعرفة» مفهوماً بنفسه من ناحية أنطيقية[7]، قد حُرِّف على المستوى الأنطولوجيّ بأوجه عدّة إلى حدّ لم يعد معه منظوراً.

إنّ الكائن، الذي يتقوّم في ماهيّته من خلال الكينونة ـ في ـ العالم، إنّما **هو**

---

(1) Inwendigkeit.

(2) dieses «Zwischen».

(3) wozwischen.

(4) *sprengt.*

(5) der «Kitt». المِلاط هو الطين الذي يُطلى به الحائط. ويعني اليوم الإسمنت.

(6) die Zusammfügung.

(7) ontisch.

ذاته «هُنَاك»[1] الخاصّة به في كلّ مرّة. وبحسب دلالة اللفظ المألوفة، تُشير «هُناك» إلى «هنا»[2] وإلى «هنالك»[3]. إذ تُفهَم «هنا» التي في «أنا - هُنا»[4] دوماً انطلاقاً من «هنالك» التي تحت - اليد في معنى الكينونة الرافعة - للبعد - الموجِّه - المنشغلة بتلك [الهُنالك]. وتتأسّس المكانية الوجودانية للدّازين هي ذاتها، التي تعيّن له بذلك «موضعَه»[5]، على الكينونة - في - العالم. إنّ هنالك هي التعيّن الذي من شأن الكائن الذي يصادفنا داخل **العالم**. ليس «هنا» و«هنالك» ممكنتين إلاّ ضمن «هُناك» ما، وذلك يعني حينما يكون كائن ما، قد فتح، من حيث هو كينونة «الهُناك»[6]، نحواً من المكانية. هذا الكائن يحمل في كينونته الحميمة طابع عدم الانغلاق[7]. وعبارةُ «هُناك» تعني هذا الانفتاح في صلب الماهية. فمن خلالها يكون هذا الكائن (الدّازين)، الذي، في صعيد واحد مع كينونة - الهناك[8] التي للعالم[9]، هو يكون «هُناك» من أجل ذات نفسه.

[133] لا يعني الكلام المجازي في المستوى الأنطيقي عن **النور الطبيعي**[10] في الإنسان شيئاً آخر سوى البنية الوجودانية - الأنطولوجية لهذا الكائن، القاضية بأنّه **يكون** على نحو بحيث إنّ عليه أن يكون الهُنَاكَ التي تخصّه. إنّ «نوراً قد قُذف في صدره»[11]، يعني: أنّه في ذات نفسه منوَّرٌ[12] **بوصفه** كينونة - في - العالم، وليس [أ]

(1) sein «Da».

(2) «hier».

(3) «dort».

(4) ein «Ich-Hier».

(5) «Ort».

(6) Sein des «Da».

(7) Unverschlossenheit.

(8) Da-sein.

(9) Da-sein von Welt.

(10) lumen naturale. باللاتيني في النصّ.

(11) «erleuchtet». - المقصود هو أنّه «مُلْهَمٌ»، وقد ارتأينا العبارة التراثية «نور قُذف في صدره» حتى نبقى في معجم «النور».

(12) gelichtet. - يقول ابن الفارض في التائية الكبرى:

«ومن نوره مشكاةُ ذاتي أشرقت ... عليَّ فَنَارَتْ بي عشائي كَضَحوَتي

فَأَشْهدتني كَوْنِي هناك فكُنْتُهُ ... وشاهدته إيّايَ والنورُ بهجتي =

عبر كائن آخر، بل على نحو بحيث إنّه **هو** ذاته المنارة[1]. إنّه فقط لدن كائن منوَّر على نحو وجوداني، إنّما يصبح القائم في الأعيان إمّا يُطلب في النور[2] فيُدرك، أو في الظلمة فيحتجب. إنّ الدّازين، منذ موطنه الأول، لَيَحمل معه الهُناك التي تخصّه، فإذا جُرِّد منها هو ليس فقط لن يكون على نحو واقعاني، بل لن يكون بعامة الكائن الذي هذه ماهيّته. **إنّ الدّازين هو انفتاحه**[3]. [ب] [ج]

وإنّه يجب أن يقع إبرازُ قوام هذه الكينونة إلى العيان. ولكن من حيث إنّ ماهية هذا الكائن هي الوجود، فإنّ القضية الوجودانية «أنّ الدّازين **هو** انفتاحه» إنّما تعني في الوقت نفسه: أنّ الكينونة، التي بها يتعلّق أمرُ هذا الكائن في كينونته، هي أنّ عليه أن يكون «الهُنَاك» التي تخصّه. وعلاوة على تخصيص القوام الابتدائي لكينونة الانفتاح، فإنّ ثمّة حاجة، طبقاً لمساق التحليل، إلى تأويل نمط الكينونة، الذي ضمنه يكون هذا الكائن الهُنَاك الذي تخصّه **على نحو يومي**.

= وبدريَ لم يأفُلْ وشمسيَ لم تغبْ وبي تهتدي كلُّ الدّراري المنيرةِ»

(1) Lichtung. لا يخفى أنّ هيدغر في جملة أعماله قد زاوج على نحو لطيف بين دلالتين ثاويتين في اللفظة الألمانية: بين دلالة **بصرية** تعود إلى «النور» ـ Lichtung من الجذر das Licht أيّ **النور** والضوء؛ ودلالة أخرى منزاحة قليلاً إلى استعمال مجازي **وطوبولوجي** لدلالة النور، حيث تدلّ على **الانقشاع**، كما في عبارة «das Dunkel lichtete sich»، انقشع الظلام، ومنه «تجلّت الحقيقة». بيد أنّها مشتقّة من الفعل lichten الذي يعني قلّل وقلّص وخفّف، كما في عبارة «den Wald lichten»، قلّل أشجار الغابة. بحيث إنّ Lichtung بحصر المعنى تُشير إلى **الفُرجة** أو البقعة الجرداء في الغابة **والصحو أو** البقعة المنقشعة في السحاب. فهي تدلّ على الانجلاء و**الجلاء** و**الإجلاء** والانكشاف وزوال الحجب. بذلك هي تعبير **طوبولوجي** عن مجال أو فسحة أو فضاء أو فرجة أو فتحة أو طاقة أو نافذة أو شرفة أو مدى، وذلك من خلال جذر بصري مُزاح عن دلالته الأصليّة. هي شرط إمكان ظهور الموجودات وشرط إمكان النظر إليها في آن. ـ لكنّ نصّ 1927 لا يحتمل إلاّ المعنى الأوّل، أيّ معنى «المنارة»، ولذلك علينا هنا أن نقرأ Lichtung بشكل «وجوداني» بوصفها تُشير إلى بنية كينونة في الدّازين وليس في حقيقة الكينونة نفسها، على خلاف النصوص ما بعد المنعرج فهي سوف تستعمل عين العبارة في معنى «الجلاء» أو «الجلوة» الذي يخترق ماهية الحقيقة في حضن تاريخ الكينونة، ومن ثمّ بعيداً عن أفق الفهم الوجوداني، الذي سيأخذ في الاهتزاز منذ 1930.

(2) im Licht.

(3) *Erschlossenheit.*

بذلك ينقسم الفصل الذي يضطلع بتفسير الكينونة - في بما هي كذلك، نعني كينونة الهُنَاك، إلى قسمين : أ - القوام الوجوداني للهُنَاك. ب - الكينونة اليومية للهُنَاك وانحطاط الدّازين.

إنّ الطريقتين المقوِّمتين على أصل واحد لما به نكون الهناك[1]، نحن نراهما في **الوجدان**[2] و**الفهم**[3]؛ وتحليلُهما سوف ينال في كلّ مرّة التأييدَ الظواهريّ اللازم، عبر تأويل ضرب ملموس وعلى أهمّية بمكان بالنسبة إلى الإشكاليّة القادمة. وإنّ الوجدان والفهم هما معيَّنان على أصل واحد بواسطة **الكلام**[4].

وتحت أ (التقوّم الوجوداني للهُنَاك) سوف نتناول تبعاً لذلك : كينونة - الهناك[5] من حيث هي وجدان (§29)، والخوف من حيث هو ضرب من الوجدان (§30)، وكينونة - الهناك من حيث هي فهم (§31)، والفهم والتفسير (§32)، والمنطوق من حيث هو ضرب مشتقّ من التفسير (§33)، وكينونة - الهناك، الكلام واللغة (§34).

إنّ تحليل طباع الكينونة التي في **كينونة - الهناك** إنّما هو تحليل وجوداني. وذلك يعني: أنّ الطباع ليست خصائص كائن قائم في الأعيان، بل طرائق في الكينونة هي وجودانية في ماهيّتها. ولذلك فإنّ نمط كينونتها في اليومية ينبغي أن يقع إبرازه للعيان.

---

(1) das Da zu sein.

(2) *Befindlichkeit*.

(3) *Verstehen*.

(4) die *Rede*.

(5) Da-sein. بهذا الرسم المقصود يميّز هيدغر بين «الدّازين» (Dasein) - الكائن الذي يُسأل عنه من خلال السّؤال «منْ»، وبين «كينونة - الهناك» (das Da-sein)، التي هي صيغة من صيغ «الكينونة - في» (das In-Sein). وقد تفطّن المترجم الإنكليزي (ماكري/روبنسون 1962 : 172 وما بعدها) إلى ذلك فميّز بين «Dasein» وبين «Being-there». في حين أنّ اقتصار المترجمين الفرنسيين (مارتينو 1985 : 113؛ فيزان 1986 : 177) على نقل اللفظ الألماني كما هو «Da-sein» لا يساعد في شيء على تبيّن الفرق الاصطلاحي بين «الدّازين» (Dasein) وبين «كينونة - الهناك» (Da-sein) التي هي تعبير من داخل بنية الدّازين على نمط كينونة مخصوص هو «das Sein des Da» أيّ «كينونة الهناك» كفعل وجود أو مقام وجوداني.

وأمّا تحت ب (الكينونة اليومية للهُناك وانحطاط الدّازين) فإنّه، بالتناظر مع الظاهرة المقوِّمة للكلام، والرؤية الثاوية في الفهم وطبقاً للتفسير التابع له **[134]** (الإيضاح)، سيتمّ تحليلُ الضروب الوجودانية للكينونة اليومية للهُنَاك: القيل والقال[1] (§35) والفضول[2] (§36) والالتباس[3] (§37). ولدن هذه الظواهر سوف ينكشف نمط أساسيّ من كينونة الهُناك، نحن نتأوّله بوصفه **انحطاطاً**[4]، بوصفه «سقوطاً»[5] فيه يكشف عن ضرب وجوداني خاص من الحركيّة (§38)[6].

أ. القوام الوجوداني للهُناك

§ 29. كينونة ـ الهناك من حيث هي وجدان

إنّ ما نُشير إليه على صعيد **أنطولوجيّ** من خلال مصطلح الوجدان[7]، هو على المستوى **الأنطيقي** أعرف الأشياء وأكثرها يومية: المزاج[8]، والكينونة

---

(1) das Gerede.

(2) die Neugier.

(3) die Zweideutigkeit.

(4) Verfallen.

(5) «Fallen». يلمّح هيدغر هنا إلى وجه الصّلة بين مفهوم «Verfallen» ـ الانحطاط وبين «Fallen» ـ السقوط.

(6) يقدّم هيدغر زمرتين من التحليلات: زمرة تقع على صعيد أصالة الدّازين، تضمّ ثلاثية «الوجدان» و«الفهم» و«الكلام» (الفقرات 29-34)، وزمرة تقع على مستوى عدم الأصالة أو «الانحطاط» الذي يسود الدّازين اليومي، تحتوي على ثلاثية «القيل والقال» و«الفضول» و«الالتباس» (الفرقات 35-38).

(7) Befindlichkeit. علينا أن نذكّر بأنّ هيدغر قد سبق له (1924) أن استعمل هذا المصطلح كمقابل لمصطلح «affectio» لدى القدّيس أغسطينوس. ومن ثمّ هو قد رصد المرور الذي يقع عفواً من «وجد نفسه» (sich befinden) إلى «شعر بنفسه». وهو ما يبرّر اعتبار الظاهرة اليومية التي نسمّيها «المزاج» مثالاً ساطعاً على معنى «وجدان النفس» في حالة ما أيّ الشعور بأنفسنا في وضع ما.

(8) Stimmung. قد يبدو اقتراح مارتينو (1985 : 113) «tonalité» أقرب إلى تعاليم هيدغر الثاني (بعد درس 1934 عن هلدرلين)، حيث يعوّض المعنى الوجوداني (1927) بمعنى طوبولوجي (بعد 1934) للفظة «Stimmung» ـ وبدلاً من «المزاج» هو يثبت «المقام». وذلك على خلاف فيزان (1986 : 178) الذي ظلّ أقرب إلى روح هيدغر الأول =

المزاجية[1]. وقبل كلّ علم نفساني للأمزجة، هو لا يزال إلى الآن بِكراً تماماً، حقيق بنا أن نرى هذه الظاهرة بوصفها وجودانيًا أساسيًا وأن نحيط بها في بنيتها الخاصّة.

إنّما راحة البال التي لا يكدّرها شيء مثلها مثل الاستياء الذي لا ينقطع للانشغال اليومي، والتنقّل من أحدهما إلى الآخر وبالعكس، والانزلاق في تعكّرات المزاج[2]، ليست، من الناحية الأنطولوجية، لاشيئاً، حتى ولو بقيت هذه الظواهر، لا يؤبه بها بوصفها، فيما يظنّ، أقلّ ما يُكترَث له وأكثر ما هو عابر في الدّازين. إنّ الأمزجة يمكن أن تفسد وتنقلب رأساً على عقب، ذلك يعني فقط أنّ الدّازين هو بعدُ دائماً على مزاج ما[3]. إنّ فقدان المزاج[4] المستمرّ والرتيب والشاحب أغلب الأحيان، الذي لا يحقّ أن يُخلَط مع تعكير المزاج، هو أبعد ما يكون عن لاشيء، إلى حدّ أنّه إنّما في صلبه تحديداً يبلغ الدّازين السأم[5] من نفسه. إنّ كينونة الهُناك، في نطاق هذا النحو من التكدّر، إنّما تنكشف بوصفها عبئاً. لماذا، لا أحد **يعلم**. ولا يمكن للدّازين أن يعلم شيئاً كهذا، من أجل أنّ إمكانات انفتاح المعرفة لا تُطيق إلاّ قليلاً من الفتح الأصليّ للأمزجة، التي ضمنها يُحمَل الدّازين تلقاء كينونته من حيث هو ضربٌ من الهُناك. في مقابل ذلك، يمكن للمزاج الحسن أن يخلّص من العبء الجليّ للكينونة؛ كذلك فإنّ إمكان المزاج هذا، على أنّه مخلِّص، هو يفتح طابعَ العبء في الدّازين. إنّ المزاج يجلو لنا «كيف[6] هو المرء وكيف يصير». وضمن هذا الـ«كيف هو المرء»، يكون من شأن الكينونة المزاجية أن تحمل الكينونة إلى «الهُناك» الذي يخصّها. [أ 1]

= سنة 1927. - وعلى كلّ حال علينا أن نعلم أنّ اللفظ الألماني يمكن أن يعني شيئاً «موضوعياً» مثل «الجوّ العام حيث نوجد» أو شيئاً «ذاتياً» مثل «مزاج» شخص ما. وقد نقول «المزاج العام» في إشارة إلى الاثنين. والرهان هو: بأيّ معنى ينطوي المزاج على دلالة أنطولوجية؟

(1) das Gestimmtsein.

(2) Verstimmungen.

(3) gestimmt.

(4) Ungestimmtheit.

(5) überdrüssig.

(6) wie.

في صلب المزاجية، يكون الدّازين بعدُ دائماً منفتحاً طبقاً لمزاج ما[1]، بوصفه **الـ**كائن الذي إليه قد سُلِّم الدّازين ضمن كينونته الخاصّة بوصفه الكينونة التي عليه، من حيث هو يوجد[2]، أن يكونها. منفتح لا يعني أنّه معروف بما هو كذلك. وعلى وجه الدقّة فإنّه ضمن اليومية الأقلّ اكتراثاً والأقلّ شأناً يمكن لكينونة الدّازين أن تنبثق باعتبارها مجرّد «أنّه يكون وأنّ عليه أن يكون». إنّ محض «أنّه يكون» باد للعيان، أمّا من أين وإلى أين فأمرٌ يبقى مبهماً. إنّ الدّازين لا «يُذعن»[3] كذلك في كلّ يوم لأمزجة كهذه، **[135]** بمعنى لا ينقاد[4] لانفتاحها ولا يقبل أن يُجرّ إلى ما ينفتح فيها، فذلك ليس دليلاً **ضدّ** واقع الأمر[5] الظواهريّ لانفتاح كينونة الهُناك طبقاً للمزاج ضمن أنّه التي له[6]، بل حجّة له. إنّ الدّازين في أغلب الأحيان يتجنّب الكينونةَ المنفتحة في المزاج تجنّباً **أنطيقيًا** ـ وجوديًا؛ وذلك يعني على المستوى **الأنطولوجيّ** ـ الوجوداني: ضمن ما لا يكترث المزاجُ له إنّما ينكشف الدّازين، في كينونته ـ المسلَّمة، أمام الهُناك. في صلب هذا التجنّب ذاته إنّما **تكون** الهُناك مفتوحة.

إنّ طابع كينونة الدّازين، الخفيّ[7] فيما يخصّ من أين وإلى أين اللّتين له، ولكن بقدر ما هو في ذات نفسه مفتوح على نحو أكثر جلاء، هذا الـ«أنّه يكون»، نحن نسمّيه **الكينونة ـ المُلقى ـ بها**[8] الخاصّة بهذا الكائن ضمن الهُناك التي تخصّه، وذلك على نحو بحيث إنّه، من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم، هو يكون

(1) stimmungsmäßig.

(2) existierend.

(3) «nachgibt».

(4) nachgeht.

(5) Tatbestand.

(6) in seinem Daß. يجدر بنا أن نُحيل هنا على تحليل الفارابي لمعنى «أنّ» في الفقرة الأولى من كتاب الحروف.

(7) verhüllt.

(8) Geworfenheit. قد نقول أيضاً: «المقذوفية» من حيث إنّ الدّازين «مقذوف به» ضمن «الهناك» التي تخصّه. هنا يتوضّح المعنى الأنطولوجيّ لمصطلح «المقذوفية» في العالم. إنّ الوجدان أيّ الشعور بأنفسنا في «الهناك» الذي لنا في كلّ مرّة هو الذي يضعنا أمام واقعة الكينونة بوصفها أمراً ملقى به في العالم.

الهُناك. إنّ لفظة الكينونة ـ المُلقى ـ بها يجب أن تعبّر عن **واقعانيّة التسليم**[1]. إنّ «أنّه يكون وأنّ عليه أن يكون»، المنفتح ضمن وجدان الدّازين، ليس هو «أنّه» التي تعبّر عن الوقائعيّة[2] التي من شأن القيمومة على نحو أنطولوجيّ ـ مقولي. وهذه لا تصبح في المتناول إلاّ أمام ثبت قائم على المعاينة. وعلى الضدّ من ذلك فإنّ أنّه المنفتحة ضمن الوجدان إنّما ينبغي أن تُتصوَّر بوصفها تعيّناً وجودانيًّا للكائن، الذي يكون على طريقة الكينونة ـ في ـ العالم. **إنّ الواقعانيّة ليست وقائعيّة** factum brutum[3] **لشيء قائم في الأعيان، بل هي طابعُ كينونة خاص بالدّازين، مُضطلَع به في صلب الوجود، وإنْ كان مستبعَداً في أوّل الأمر**. فإنّ «أنّه»[4] الخاصّة بالواقعانيّة[5] لا يُعثر[6] عليها أبداً ضمن حدس ما.

والكائن الذي له طابع الدّازين إنّما يكون الهُناك التي تخصّه، على نحو بحيث إنّه يجد نفسه[7] ضمن الكينونة ـ المُلقى ـ بها التي له، سواء أكان ذلك تصريحاً أم لا. فضمن الوجدان، يُحمَل الدّازين بعدُ دائماً إلى أمام نفسه، فهو قد وجد نفسه بعدُ دائماً، وليس ذلك على نحو ما يجد المرء نفسه بوصفه مدرِكاً، بل على نحو ما يجد نفسه بوصفه على مزاج ما. ومن حيث هو كائن، مُسلَّم به إلى

---

(1) die *Faktizität der Überantwortung*. نلاحظ أنّ نصّ فيزان (1986 : 179) قد أضاف عبارة «du Dasein à lui-même». ـ علينا أن نفهم ذلك في معنى «تسليم» الكينونة وردّها إلى صاحبها وإلقائها بين يديه. مع العلم أنّه هنا تحديداً بدأ مصطلح «الواقعانية» يأخذ دلالة أنطولوجية لها سند وجوداني صريح. فالواقعانية هي أوّلاً واقعة وجدانية، أيّ طريقة في الشعور بأنفسنا في عالم بعينه. ـ ربما علينا أن نذكّر بأطروحة كلامية في تراثنا تتحدّث عن معنى «الإهمال»: أنّ الإنسان كائن «مهمل» أيّ «متروك سدى» (وهو تعبير قرآني) في العالم ولنفسه (المقصود دون خالق يرعاه).

(2) Tatsächlichkeit.

(3) *factum brutum*. الواقعة الخام.

(4) الظّفران من عندنا (المترجم).

(5) das Daß der Faktizität.

(6) قد يلمّح هيدغر هنا إلى وجه من التقابل بين «vorfindlich» (ما نعثر عليه) وبين نمط كينونة الدّازين بوصفه «Befindlichkeit» ـ الوجدان. ذلك بأنّ «الوجدان» لا علاقة له بأيّ استبطان أو علاقة مع الباطن؛ إنّه كينونتنا بوصفها واقعة خارج أنفسنا أيّ داخل الهناك الذي هو انفتاح العالم.

(7) sich befindet.

كينونته التي تخصّه، فإنّه يبقى مسلّماً إليه أيضاً أنّه ينبغي له أن يكون بعدُ دائماً قد وجد نفسه ـ وجَد في نحو من الموجدة[1] التي لا تصدر عن ضرب من البحث المباشر، بل من هروب ما. إنّ المزاج لا يفتح على طريقة مدّ البصر إلى الكينونة ـ المُلقى ـ بها، بل على نحو من الإقبال والإعراض[2]. وهو على الأغلب لا يتلفّت نحو طابع العبء الذي للدّازين الجليّ فيه، على الأقلّ من حيث هو كينونة تمّ التخلّص منها بالمزاج الحسن. وهذا التلفّت عنه إنّما يكون دوماً، ما يكون، على طريقة الوجدان[3].

قد يسيء المرء تماماً، من حيث الظواهر، معرفة ماذا يفتح المزاج وكيف هو يفتح، إذا كان يريد أن يضع الأمر المفتوح على صعيد واحد مع ما من شأن الدّازين الذي له مزاج «في الوقت نفسه» أن يعرف ويعلم **[136]** ويعتقد. وحتى لو كان الدّازين في عقيدته «واثقاً» من «إلى أين» يذهب أو يظنّ أنّه يعلم من أين جاء بنور عقليّ، فليس في ذلك أيّ بأس ضدّ واقع الأمر الظواهريّ القاضي بأنّ المزاج إنّما يضع الدّازين أمام إنّه التي في[4] الهناك[5] التي تخصّه، والتي بصفتها تلك[6] هي تنتصب قبالته لغزاً قسيًّا. ومن جهة وجودانية ـ أنطولوجية، ليس ثمّة أيُّ موجب مهما قلّ للحطّ من شأن «بداهة» الوجدان، من خلال مقايستها مع اليقين الجازم[7] لمعرفة نظرية متعلّقة بما هو محض قائم. ولكن ليس أقلّ من ذلك جوراً

---

(1) in einem Finden.

(2) als An- und Abkehr.

(3) الوجدان نمط كينونة لا يرى نفسه بل يعثر عليها. وهذا معنى أنّه كينونة ملقى بها. وليس له أن يقف على نفسه إلاّ من خلال الأمزجة.

(4) ينطوي وجودنا حسب هيدغر على لغزيّة ما، لكنّنا غالباً ما نطمسها ونتخلّص منها. سواء بنفيها باسم العقلانية أو بالاحتفاء السحري بها تحت وطأة ضرب من اللاعقلانية. الموقف الأوّل «حوَل» أيّ ميل إلى جهتين من النظر معاً فلا يرى إلاّ بقدر ما لا يرى، في حين أنّ الموقف الثاني «عمى» أيّ احتفاء بالظلمة التي تريح النظر من عسر ما لا يرى. وقد يكون هذا تبريراً جانبياً لقلة تعويل هيدغر في **الكينونة والزمان** على مصطلح «العقل» والاستعاضة عنه بمصطلح «الفهم».

(5) das Daß seines Da.

(6) als welches.

(7) apodiktisch.

هذا الـتزييفُ[1] للظواهر، الذي يتنصّل منها طالباً الملاذ في اللامعقول. وذلك أنّ اللاّعقلانية - من حيث هي خصم العقلانية - لا تتكلّم إلاّ حوَلاً، عمّا تكون تلك عمياء عنه.

إنّ «دازيناً» واقعانيًّا يمكن ويجب وينبغي[2]، بعلم وإرادة ما، أن يصبح سيّداً على المزاج، فذلك قد يدلّ، ضمن إمكانات معيّنة لفعل الوجود، على أوّلية ما للإرادة والمعرفة. إنّه لا يحقّ فقط أن يؤدّي ذلك إلى إنكار أنطولوجيّ للمزاج من حيث هو نمط كينونة أصليّ للدّازين، ضمنه هو مفتوح أمام ذات نفسه **قبل** كلّ معرفة وإرادة و**فيما أبعد** من مدى انفتاحهما. وفوق ذلك، لن نصير أبداً أسياداً على المزاج من دون مزاج، بل في كلّ مرّة انطلاقاً من مزاج معاكس. وها ما ظفرنا به بوصفه **أوّل** طابع أنطولوجيّ لماهية الوجدان: **إنّ الوجدان يفتح الدّازين ضمن كينونته - المُلقى - بها وذلك في بادئ الأمر وأغلب الأمر على طريقة الإعراض الذي يتجنّبها.**

بذلك قد بات بعدُ منظوراً أنّ الوجدان هو أبعد ما يكون عن شيء من قبيل العثور على حالة نفسية[3]. كذلك لا يكون له[4] الطابع الذي من شأن تناول يدور ويعود على نفسه، إلى حدّ أنّ كلّ تفكّر محايث لا يمكن أن يعثر على «المعيشات» إلاّ من أجل أنّ الهناك إنّما هو مفتوح بعدُ في نطاق الوجدان. إنّ «مجرّد المزاج» يفتح الهناك على نحو أكثر أصليّة، لكنّه **يغلقه** أيضاً بالقدر نفسه على نحو أكثر عناداً من أيّ **عدم** - إدراك.

ذلك ما يبيّنه **تعكّر** المزاج[5]. ضمنه يصبح الدّازين أعمى عن ذات نفسه، والعالم المحيط الذي ينشغل به ينزاح وراء حجاب، والتبصّر الذي للانشغال يضلّ عن وجهته. إنّه قلّما يكون الوجدان متفكّراً، إلى حدّ أنّه يباغت الدّازين تحديداً وهو في حالة كينونة سلّمت نفسها وانقطعت، من دون تفكّر، إلى «العالم» الذي يشغلها. إنّ المزاج يباغت. وهو لا يأتي لا من «الخارج» ولا من «الداخل»، بل،

---

(1) *die* Verfälschung.

(2) يميّز هيدغر هنا بين «soll» - يجب، من الواجب، وبين «muß» ينبغي، من الضرورة.

(3) eines seelischen Zustandes.

(4) sie hat so wenig.

(5) *Verstimmung*.

من حيث هو طريقة في الكينونة ـ في ـ العالم، هو ينبعث من هذا عينه. ولكن بذلك نحن نأتي، فيما أبعد من تحديد سالب للوجدان بإزاء التناول المتفكّر للـ«باطن»، إلى إبصار موجب في [137] طابع انفتاحه. **إنّ من شأن المزاج أن يكون بعدُ قد فتح الكينونة ـ في ـ العالم في كلّ مرّة بوصفها جملةً وجعل توجّه النفس نحو. . . لأوّل مرّة ممكناً.** لكنّ الكينونة المزاجية لا تتعلّق بادئ الأمر بالنفسيّ، إنّها ليست هي ذاتها حالة باطنة من شأنها أن تطفح بطريقة غامضة وقد نَصَل لونها على الأشياء والأشخاصّ. بذلك يتبيّن الطابع **الثاني** لماهية الوجدان. إنّه نمط وجوداني أساسيّ **للانفتاح الأصليّ المشترك** للعالم، والكينونة ـ معاً والوجود، من أجل أنّ هذا الأخير هو ذاته من حيث الماهية كينونةٌ ـ في ـ العالم.

وبجوار هذين التعيينين الجوهريّين للوجدان اللذيْن وُضّحا توّاً، نعني فَتْحَ الكينونة ـ المُلقَى ـ بها وفتح جملة الكينونة ـ في ـ العالم في كلّ مرّة، ينبغي أن نلاحظ تعييناً **ثالثاً**، هو الذي يساهم قبل كلّ شيء في تفّهم أكثر نفاذاً لعالمية العالم. لقد قيل فيما سبق[1]: إنّ العالم المفتوح بعدُ من قبل إنّما من شأنه أن يسمح للذي داخل العالم أن يلاقينا. وهذا الانفتاح السابق للعالم، الذي ينتمي إلى الكينونة ـ في، إنّما يشارك في التقوّم[2] بالوجدان. فالملاقاة هي في أوّل أمرها **متبصّرة**، وليست بعدُ مجرّد إحساس أو تحديق ما. إنّ الملاقاة المنشغِلة عن تبصّر إنّما لها ـ كذا يمكننا الآن أن نرى إلى الوجدان بأكثر حدّة ـ طابعُ أن ـ يصير ـ المرء ـ مهتمّاً[3]. لكنّ الاهتمام[4] بلا جدوى ما تحت ـ اليد أو مقاومته أو تهديده، هو أمر لا يكون من الناحية الأنطولوجية ممكناً إلاّ متى كانت الكينونة ـ في بما هي كذلك متعيّنة سلفاً، من الناحية الوجودانية، على نحو بحيث يمكنها أن تصبح بهذه الطريقة **معنية**[5] بما يلاقيها داخل العالم. إنّ هذا التعنّي[6] إنّما

---

(1) قارن: §18، ص 83 وما بعدها (هامش المؤلّف).

(2) mitkonstituiert.

(3) Betroffenwerden.

(4) Betroffenheit.

(5) *angegangen.*

(6) Angänglichkeit. أنا أشعر بالأشياء وبالآخرين كأمر يقع عليّ وأجد نفسي معنيًا به، دون أن أختار ذلك في شيء.

يتأسّس[1] في صلب الوجدان، الذي بصفته تلك هو مثلاً قد فتح العالم على جهة كونه تهديداً ممكناً. وحده ما يكون في وجدان الخوف أو عدم الخوف، يمكن أن يكشف الغطاء عمّا تحت ـ اليد داخل العالم المحيط بوصفه مهدِّداً. إنّ مزاجية الوجدان إنّما تشكّل، من الناحية الوجودانية، مفتوحيّةَ الدّازين على العالم[2].

وإنّه فقط من أجل أنّ «الحواس» تنتمي، من الناحية الأنطولوجية، إلى كائن له نمط كينونة الكينونة ـ في ـ العالم الوجدانية[3]، إنّما يمكن أن تتمّ «إثارتنا» و«أن يكون لنا حسّ إزاء. .» أمر ما، بحيث إنّ المثير يكشف عن نفسه في صلب الشعور[4]. إنّ أمراً من قبيل الشعور ما كان له أن يحدث، حتى تحت أقوى ضغط أو مقاومة، فإنّ المقاومة تظلّ في ماهيّتها غير مكشوف عنها، إذا لم تكن الكينونة ـ في ـ العالم الوجدانية رهينة[5] بعدُ بشيء من التعنّي، المرتسَم سلفاً عبر الأمزجة، إلى الكائن داخل العالم. **ففي الوجدان يكمن من الناحية الوجودانية ارتهانٌ[6] مفتوح لدى العالم، انطلاقاً منه [138] يمكن لما يعنينا[7] أن يلاقينا**. وقد ينبغي في الواقع، من ناحية **أنطولوجية** أساسيّة، أن ندع الاكتشاف الابتدائي للعالم بين يدي «المزاج بمجرّده». إنّ حدساً محضاً، وإنْ نفذ إلى الأوردة الدفينة لكينونة ما هو قائم، فهو لا يستطيع أبداً أن يكتشف شيئاً من قبيل التهديد.

إنَّهُ على أساس الوجدان الذي يفتح بديًّا، إنّما يسهو التبصّر اليومي عن نفسه، ويخضع للخداع على نحو واسع، إنّما ذاك، بالقياس إلى فكرة معرفة مطلقة

---

(1) gründet. نلاحظ أنّ فيزان (1986 : 181) قد حاد عن المعنى الدقيق حين أثبت «suppose» ـ يفترض.

(2) Weltoffenheit.

(3) befindlich.

(4) Affektion. قد نلاحظ ارتباك مارتينو (1985 : 115) الذي لم يجد بدًّا من تخصيص لفظ واحد لترجمة كلّ من «Befindlichkeit» و«Affektion» بلفظة واحدة هي «affection»!.

(5) angewiesen.

(6) Angewiesenheit. هو «ارتهانٌ» ناجم عن ضرب من «الاحتياج» المبكّر إلى العالم الذي من حولي. ولكن بدلاً من جعلها حاجة بيولوجية علينا أن ننتبه إلى البنية الوجودانية لذلك.

(7) Angehendes.

«للعالم»، هو μη όυ. لكنّ الإيجابية الوجودانية لقابلية الخداع يتمّ إغفالها بالكلّية من جرّاء تقويمات كهذه ليست من الناحية الأنطولوجية بمبرَّرة. إنّه بالتحديد، ضمن نظر إلى «العالم»، على غير قرار ومن حيث المزاج متقلّب، إنّما ينكشف ما تحت ـ اليد في عالميته المخصوصة، التي ليست هي نفسها في أيّ يوم. وإنّ التفحّص النظريّ قد عمّى[1] دوماً عن العالم سلفاً من خلال الوتيرة الواحدة لما هو محض قائم، وتيرة ضمنها يثوي بلا ريب وراء مغاليق ثراء جديد قابل للاكتشاف في باب التعيين المحض. ولكن حتى أمحض Θεωρια ليس من شأنها أن تترك كلّ مزاج وراء ظهرها؛ فعند تفحّصه لا ينكشف ما لم يعد سوى شيء قائم في الأعيان، في مثوله البحث، إلاّ متى أمكن أن تجعله يقبل عليها في المُقام **الهادئ** لدى. . ، في ραστωγη[2] وδιαγωγη[3]. ـ وعلينا ألاّ نخلط الإبانة عن التقوّم الوجوداني ـ الأنطولوجيّ للتعيين المعرفي في نطاق وجدان الكينونة ـ في ـ العالم، مع السعي، على نحو أنطيقي، إلى تفويض أمر العلم إلى «العاطفة»[4].

لا يمكن في نطاق إشكاليّة هذا البحث أن يتمّ تأويل الضروب المختلفة للوجدان ووشائج تأسيسها[5]. فتحت عنوان المشاعر[6] والعواطف كانت الظواهر من الناحية الأنطيقية معروفة منذ أمد طويل وفي الفلسفة قد فُحِص عنها بعدُ دوماً. وليس من الصدفة في شيء أنّ أوّل تأويل تقليدي للمشاعر نُهِض به على نحو نسقي، لم يُعقَد في إطار «علم النفس». فإنّ أرسطو قد بحث في الـ *παθη* ضمن المقالة الثانية من «الخطابة». وهذه ـ على الضدّ من التوجّه التقليدي لمفهوم الخطابة نحو شيء من قبيل «صناعة تعليمية» ـ إنّما ينبغي أن تُدرَك بوصفها أوّل تأويلية نسقية لليومية التي من شأن الكينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر. فإنّ العمومية،

---

(1) abgeblendet. من عمّى المعنى أخفاه.

(2) هذا اللفظ والذي يليه باليوناني في النص: اليسر (ραστωγη) والفراغ (διαγωγη).

(3) قارن: أرسطوطاليس، **ما بعد الطبيعة**. مقالة الألف الكبرى، 2، 982 ب 22 وما بعدها. [المؤلّف].

(4) «Gefühl».

(5) Fundierungszusammenhänge.

(6) Affekte.

من حيث هي نمط كينونة الهُمْ (قارن §27)، ليس فقط لها على الجملة[1] مزاجيتها، بل تحتاج إلى المزاج وهي «تصنعه» لنفسها. إنّما في خلالها وانطلاقاً منها يتكلّم الخطيب. فهو [139] يحتاج إلى فهم إمكانات المزاج حتى يوقظه ويقوده بالطريقة السديدة.

إنّ تواصل تأويل المشاعر عند الرّواقيّين، وكذلك نقل هذا التقليد إلى الأزمنة الحديثة عبر اللاهوت الكنسيّ والمدرسي إنّما هي أمور معروفة. بقي أنّ ما لم يُنتبَه إليه هو أنّ التأويل الأنطولوجيّ الأساسيّ للعنصر الشعوري[2] بعامة لم ينجز أيّة خطوة إلى الأمام جديرة بالذكر منذ أرسطو. بل بالعكس: إنّ المشاعر والعواطف قد زُجَّ بها، من حيث هي موضوع للنظر، تحت الظواهر النفسية، حيث تعمل غالباً بوصفها الطبقة الثالثة إلى جانب التمثّل والإرادة. فاندحرت إلى رتبة الظواهر المُصاحبة.

إنّه لأحدُ أفضال البحث الفينومينولوجي أنّه خلق من جديد نظرةً أكثر حرّية إلى هذه الظواهر. وليس ذلك فحسب؛ إنّ شيلر[3]، ملتقطاً ذلك على الخصوص من تنبيهات أغسطينوس وباسكال[4]، قد قاد الإشكاليّة نحو ترابط التأسيس ما بين الأفعال المتعلّقة بما «يُتمثَّل» وتلك الخاصّة بما «يجلب الاهتمام»[5]. وبلا ريب يبقى أنّ ههنا أيضاً ما زالت الأسس الوجودانية ـ الأنطولوجية لظاهرة الفعل بعامة أمراً دونه ظلمة.

---

(1) überhaupt. عبارة غير واردة لدى فيزان (1986: 183).

(2) das Affektive.

(3) Scheler.

(4) قارن: باسكال، مصدر سابق، ص 185. «ومن هذا يتأتّى أنّه بدلاً من أن نقول، متى تكلّمنا في الأشياء الإنسانية، إنّه ينبغي أن نعرفها قبل أن نحبّها، وقد صار مثلاً يُضرَب، فإنّ القدّيسين يقولون، على الضدّ من ذلك، عند الكلام عن الأشياء الإلهية، إنّه يجب أن نحبّها قبل أن نعرفها، وإنّنا لا نلج إلى الحقيقة إلاّ من طريق الإحسان، الذي جعلوه واحداً من مأثوراتهم الأكثر نفعاً». قارن فيما يتعلّق بهذا أغسطينوس، الأعمال (ميني ب. ل. ج VIII)، Contra Faustum، الكتاب 32، الفصل 18: non intratur in veritatem, nisi per charitatem [لا ندخل الحقيقة إلاّ من باب الإحسان]. [المؤلّف]

(5) «interessenehemend».

إنّ الوجدان لا يفتح الدّازين ضمن مقذوفيته وارتهانه لدى العالم المفتوح بعدُ أبداً مع كينونته، فحسب، بل هو ذاته نمط الكينونة الوجوداني الذي ضمنه يستسلم[1] باستمرار إلى «العالم»، ويقبل أن يكون محتملاً له على نحو بحيث هو بطريقة معيّنة يتجنّب نفسه هو ذاته. أمّا القوام الوجوداني لهذا التجنّب فسوف يصبح واضحاً من طريق ظاهرة الانحطاط.

الوجدان هو نمط وجودانيّ أساسيّ، ضمنه يكون الدّازين الهناك التي من شأنه. فهو لا يخصّص الدّازين من ناحية أنطولوجية فحسب، بل هو، على أساس ما له من فتح، إنّما ينطوي في الوقت نفسه بالنسبة إلى التحليلية الوجودانية على دلالة منهجية أساسيّة. وهذه، مثل كلّ تأويل أنطولوجيّ بعامة، ليس يمكن لها أن تتسمّع، إن صحّ التعبير، في صلب كينونته، إلاّ كائناً كان قبلُ مفتوحاً. وإنّ من شأنها أن تقف عند إمكانات فتح الدّازين المتميّزة البعيدة المدى، وذلك من أجل أن يتلقّى منها الكشف عن هذا **[140]** الكائن. وينبغي للتأويل الفينومينولوجي أن يمنح الدّازين ذاته[2] إمكانية الفتح الأصليّ وأن يدعه بمعنى ما يفسّر نفسه بنفسه. إنّه لا يشارك في هذا الفتح إلاّ من أجل أن يرفع المضمون[3] الظواهريّ للمفتوح رفعاً وجودانياً إلى رتبة التصوّر.

وبالنظر إلى التأويل اللاحق لذاك النحو من الوجدان الأساسيّ للدّازين الشديد الدلالة من الناحية الوجودانية ـ الأنطولوجية، نعني القلق[4] (قارن §40)، فإنّ ظاهرة الوجدان إنّما يجب أن تتمّ الإبانةُ عليها على نحو ملموس أكثر من خلال ضرب معيّن هو **الخوف**[5].

§ 30. في الخوف من حيث هو ضرب من الوجدان[6]

يمكن أن نعتبر ظاهرة الخوف من وجهات نظر ثلاث؛ فنحن سنحلّل ما

---

(1) sich ausliefert.

(2) «ذاته» غير واردة في فيزان (1986 : 184).

(3) Gehalt.

(4) die Angst.

(5) die *Furcht*.

(6) قارن: أرسطوطاليس، **الخطابة**، المقالة الثانية 5، 1382 أ 20-1383 ب 11. [المؤلّف]

منه[1] الخوفُ، وفعل الخوف[2] وما عليه[3] الخوف. وليست زوايا النظر الثلاث الممكنة والمتواشجة هذه من قبيل الصدفة. فإنّما بها تبرز بنيةُ الوجدان بعامة إلى العيان. وسوف يُستكمَل التحليل بالإشارة إلى التنويعات الممكنة للخوف التي تمسّ فيه لحظات بنيويّة مختلفة في كلّ مرّة.

إنّ **ما منه** الخوفُ، إنّ «المَخُوف»[4]، هو في كلّ مرّة ما يلاقينا داخل العالم في نمط كينونة الذي تحت ـ اليد أو القائم في الأعيان أو الدّازين ـ معاً. وليس يجب أن نخبر على نحو أنطيقي عن الكائن الذي يمكن أن يكون «مَخُوفاً» على أنحاء شتى وأغلب الأحايين، بل إنّ علينا أن نعيّن المَخُوفَ في مخافته[5] تعييناً ظواهريّاً. ما الذي ينتمي إلى المَخُوف بما هو كذلك ويلاقينا في فعل الخوف؟ إنّ ما منه الخوف إنّما له طابع التهديد. وذاك أمر من شأنه وجوه شتى: 1. أنّ المُلاقي له نمط الرابطة الوظيفيّة الدالة على الضرر. إنّه ينكشف في نطاق مركّب وظيفي ما. 2. هذا الضرر مسدَّد نحو دائرة معيَّنة لما يمكن بلوغه. وهو يأتي هو ذاته، متى عُيِّن على هذه الشاكلة، انطلاقاً من جهة معيّنة. 3. أنّ الجهة ذاتها وما يتأتّى انطلاقاً منها إنّما هو أمر معروف بوصفه ذاك الذي لاشيء معه بـ«مأمون». 4. أنّ المُضرّ، من حيث هو مهدِّد لنا، هو ليس بعدُ على مقربة يمكن أن نسيطر عليها، وعلى ذلك هو ما فتئ يقترب. وإنّما ضمن اقتراب وشيك كهذا ينتشر الضرر ويملك طابع التهداد[6]. 5. هذا الاقتراب الوشيك يكون، بما هو كذلك، في القرب. وبلا ريب إنّ ما يمكن أن يكون مُضِرّاً إلى أقصى درجة وحتى يدنو باستمرار أكثر فأكثر، ولكن عن بُعد، إنّما يبقى من حيث مَخَافَتُهُ مُغطّى وراء نقاب[7]. ولكن من جهة ما يوشك أن يقترب إلى القرب فإنّ المُضِرّ يهدّد، وهو يمكن أن يصيبنا ومع ذلك يمكن ألاّ يصيب. ومع الاقتراب **[141]** الوشيك ترتفع

---

(1) das Wovor.
(2) das Fürchten.
(3) das Worum.
(4) das «Furchtbare».
(5) Furchtbarkeit.
(6) das Drohen.
(7) verhüllt.

حدّةُ هذا النحو من «هو يمكن وعلى ذلك في نهاية الأمر لا يمكن». إنّه مَخُوف، كما قلنا. 6. يضمّن ذلك: أنّ المُضِرّ، من جهة ما هو المُقترِبُ في القرب، إنّما ينطوي على الإمكانية المكشوفة[1] للتأخّر أو المرور بنا، وهو ما لا يُنقص من الخوف ولا يمحوه، بل ينمّيه.

إنّ **فعل الخوف ذاته** هو تسريحُ الأمر الذي يهدّدنا بالشكل الذي خصّصناه بحيث يجعلنا معنيين به. وليس ذلك شيئاً من قبيل شرّ مستقبليّ *(malum futurum)* قد يُحدَّد بادئ الأمر ثمّ يُخافُ منه. لكنّ فعل الخوف أيضاً لا يُعاين أوّل الأمر ما يقترب على نحو وشيك، بل هو يكشف النقاب عنه من قبلُ في صلب مَخافَتِهِ. فإنّما على خوفٍ[2] يمكن للخوف، محدِّقاً له صراحةً، أن «يقف على أمر» المَخوف. فالتبصّر يرى إلى المَخوف، من أجل أنّه يكون في صلب وجدان الخوف. إنّ فعل الخوف، من حيث هو إمكان يغفو في صلب الكينونة ـ في ـ العالم على وجدان، إنّ «الهلع»[3] من شأنه أن يكون قد فتح العالمَ بعدُ على نحو بحيث يستطيع انطلاقاً منه شيءٌ من قبيل المَخوف أن يأخذ في الاقتراب. بل إنّ مستطاع القرب ذاته قد تمّ تسريحه عبْر مكانية الكينونة ـ في ـ العالم التي هي وجودانية في ماهيّتها.

ما عليه يخاف الخوفُ إنّما هو الكائن الخائف على نفسه، الدّازين. وحده الكائن الذي يتعلّق الأمر في كينونته بهذه الكينونة ذاتها، يمكن أن يخاف. ذلك بأنّ فعل الخوف يفتح هذا الكائن ضمن وقوعه تحت الخطر، في حال هو متروك فيه لذات نفسه. ومن شأن الخوف، حتى ولو كان ذلك بتصريح متفاوت، أن يرفع النقاب دوماً عن الدّازين ضمن كينونة الهناك التي تخصّه. وإذا خفنا على المنزل والمتاع، فليس في ذلك أيّ قرار مضاد للتعيين السالف لما عليه الخوفُ. وذلك أنّ الدّازين، من جهة ما هو كينونة ـ في ـ العالم، هو كينونةٌ منشغِلة أبداً لدى. إنّ الدّازين، على الأغلب وفي بادئ الأمر، **يكون** انطلاقاً **ممّا** ينشغل به. وإنّ وقوعه تحت الخطر هو تهديد للكينونة لدى. إذ إنّ الخوف يفتحُ الدّازين أكثر الأحيان

(1) enthüllt.

(2) fürchtend.

(3) «Furchtsamkeit».

بطريقة سالبة. فهو يُربك ويجعل المرء «يفقد عقله»[1]. والخوف في الوقت نفسه يوصِدُ الكينونة ـ في التي وقعت تحت الخطر، من جهة ما[2] يمكّننا من إبصارها، على نحو بحيث إنّ الدّازين، متى تقهقر الخوفُ، هو ينبغي له أن يجد طريق نفسه[3] من جديد.

إنّ فعل الخوف على، من حيث هو تخوّف من[4]، إنّما يقوم دوماً ـ سلباً أم إيجاباً ـ وعلى أصل واحد، بفتح الكائن الذي داخل العالم ضمن تهديده والكينونةَ ـ في بالنظر إلى كونه مُهدَّداً. فإنّ الخوف ضرب من الوجدان.

بيد أنّ الخوف على، قد يمكن أيضاً أن يؤثّر في الآخرين، فنتكلّم عندئذ عن خوف من أجلهم. هذا الخوف من أجل. . . لا ينزع الخوف عن الآخر. وإنّما استُبعِد ذلك بعدُ من أجل أنّ الآخر الذي نحن نخاف **من أجله**، لا يحتاج أبداً، من جهته، لأنْ يخاف. نحن نخاف **من أجل** الآخر كأكثر ما يكون تحديداً، حين **لا** يخاف **هو** على نفسه وبتهوّر يُلقي بنفسه في وجه ما يُهدّد. **[142]** أن نخاف من أجل. . هو نحوٌ من الوجدان المشترك[5] مع الآخر، وعلى ذلك هو ليس بالضرورة خوفاً ـ على ـ النفس ـ معاً أو خوفاً ـ الواحد ـ مع ـ الآخر. إنّ المرء يمكن أن يخاف من أجل. . ، دون أن يخاف هو نفسه. لكنّ فعل الخوف من أجل. . . ، متى ما أُبصِر على وجه الدقّة، هو على ذلك نحو من الخوف ـ على ـ **النفس**[6]. بذلك «ما يُتخوَّفُ منه»[7] هو الكينونة ـ معًا صحبة الآخر، التي قد يمكن أن تُنتزَع من أحدنا. إنّ المَخوف لا يقصد رأساً إلى الخائف معاً. إنّ الخوف من أجل. . يعرف عن نفسه أنّه بوجه معيّن لا يُؤَثّر فيه وعلى ذلك هو مؤثَّر فيه معاً ضمن تأثّر الدّازين ـ معاً، الذي من أجله هو يخاف. ولهذا السبب فإنّ الخوف من أجل. . . ليس خوفاً ـ على ـ النفس لُطِّف من حدته. لا يتعلّق

---

(1) «kopflos».

(2) indem.

(3) Zurechtfinden.

(4) Sichfürchten vor.

(5) Mitbefindlichkeit.

(6) ein *Sichfürchten*.

(7) «Befürchtet».

الأمر هنا بدرجات «نبرات الشعور»، وإنّما بضروب وجودانية. إنّ الخوف من أجل... لا يفقد بذلك أيضاً من صميميته المخصوصة، حين لا يخاف بالرغم من ذلك «على نحو أصيل».

وقد يمكن للحظات المقوِّمة لظاهرة الخوف بتمامها أن تكون على عدّة وجوه. فإذا للخوف إمكاناتُ كينونة شتّى. فإنّ من شأن بنية اللقاء مع ما يهدّدُ أن تنطوي على الاقتراب[1] في القرب. ومن حيث إنّ ما قد يُهدّدُ، ضمن ما يميّزه من «هو بلا ريب ليس بعدُ، ولكن في أيّة لحظة»، قد يندلع فجأةً في الكينونة ـ في ـ العالم المنشغِلة، فإنّ الخوف يتحوّل إلى **خشية**[2]. بذلك علينا أن نميّز في ما يهدّدُ: الاقتراب الشديد لما يُهدّد ونمط اللقاء مع الاقتراب ذاته، الفُجائية[3]. إنّ ما منه خشية هو في بادئ الأمر شيء معروف ومألوف. أمّا إذا كان للمهدِّد طابعُ غير المألوف أبداً، فإنّ الخوف يصبح **فزَعاً**[4]. وحيثما يلاقينا عندئذ أمرٌ مهدِّدٌ في هالة المُفزِع وله في الوقت نفسه طابع لقاء الشيء الذي منه خشية، أيّ الفُجائيّة، فإنّ الخوف يصير **رعباً**[5]. وقد نعلم تحوّلات أخرى للخوف مثل التهيُّب[6] والوجل[7] والضّيق[8] والذهول[9]. إنّ كلّ تغيّرات الخوف إنّما تدلّ، من حيث هي إمكانات لوجدان ـ النفس[10]، على أنّ الدّازين بما هو كينونة ـ في ـ العالم هو «هَلُوع»[11]. وهذا «الهَلَع» ليس حقيقاً بأن يُفهَم في المعنى الأنطيقي الذي من شأن

(1) Näherung.

(2) *Erschrecken.*

(3) Plötzlichkeit.

(4) *Grauen.*

(5) *Entsetzen.*

(6) Schüchternheit.

(7) Scheu.

(8) Bangigkeit.

(9) Stutzigwerden.

(10) Sich-finden.

(11) «furchtsam». فضّلنا «هلوع» في معنى الآية القرآنية: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا﴾ [المعارج: 19-20].

جبلّة واقعانية «معزولة»، بل بوصفه إمكاناً وجودانياً للوجدان الجوهريّ للدّازين بعامة، وهو بلا ريب ليس بالإمكان الوحيد.

§ 31. في كينونة ـ الهُناك بما هي فهم

إنّما الوجدان هو واحدة من البنى الوجودانية، التي ضمنها تنتصب كينونة «الهُناك». وعلى أصل واحد معه يشكّل **الفهمُ**(1) هذه الكينونةَ. فإنّ للوجدان فهمه الخاص في كلّ مرّة، حتى حين يكبُته. الفهم هو دوماً مشوب بمزاج ما(2). [أ] **[143]** ومتى تأوّلنا هذا بوصفه وجودانيًا أساسيّاً، فإنّه ينكشف من ذلك أنّ هذه الظاهرة قد تُصُوِّرت بوصفها ضرباً أساسيّاً من **كينونة** الدّازين. أمّا «الفهم»، في معنى **أحد** الأنماط الممكنة من المعرفة من بين أنماط أخر، مميَّز مثلاً عن «التعليل»(3)، فإنّه ينبغي أن يُتأوَّل بوصفه مشتقّة وجودانية من الفهم الابتدائي الذي يشارك في تشكيل كينونة الهُناك بعامة.

إنّ البحث الجاري إلى الآن قد اصطدم بعدُ أيضاً بهذا الفهم الأصليّ، من دون أن يسمح له بأن يدخل في الموضوع المدروس صراحةً. إنّ الدّازين، من حيث هو موجود، هو الهُناك التي له، إنّما يعني مرّة أولى: أنّ العالم يكون «هناك»؛ وأنّ **كينونة ـ الهناك** التي له هي الكينونة ـ في. وهذه إنّما شأنها أن تكون كذلك «هُناك» وبلا ريب بما هي ما ـ لأجله(4) يكون الدّازين. وإنّه ضمن ما ـ لأجله تكون الكينونة ـ في ـ العالم الموجودة بما هي كذلك منفتحة، الانفتاح الذي كان قد سُمِّي من قبلُ فهمًا(5). وضمن فهمِ ما ـ لأجله إنّما تكون المدلوليةُ

(1) Verstehen.

(2) gestimmt. تنبيه على قدر من الخطورة لأنّه يؤمّن أمرين: أ ـ الاشتراك في الأصل الوجوداني الواحد بين بنى الدّازين، وهنا بين الفهم والوجدان؛ ب ـ أنّ الوجدان ليس ظلمة انفعالية بلا معنى، بل هو ينطوي سلفاً على إمكانية فهم أصليّة فيه، وذلك بقدر ما أنّ الفهم ليس تجريداً عقلياً، بل هو يتضمّن بعدُ هاجساً وجدانياً أصيلاً.

(3) «Erklären». أيّ التفسير السّببي الذي في علوم الطبيعة. وهيدغر يلمّح هنا إلى التقابل الذي شخّصه دلتاي بين «الفهم» و«التفسير» (في معنى التعليل أو السببية). وبهذا أقصى هيدغر كلّ تصوّر إِبستيمولوجي لظاهرة «الفهم».

(4) worumwillen.

(5) قارن: §18، ص 85 وما بعدها. [هامش المؤلّف]

المؤسَّسة في هذا الإطار منفتحةً معه. إنّ انفتاح الفهم، كما انفتاح ما ـ لأجله والوجدان، هي أمور تهمّ على أصل واحد الكينونة ـ في ـ العالم بتمامها. وإنّ المدلولية هي ما ـ نحوه[1] يكون العالمُ منفتحاً بما هو كذلك. إنّ ما ـ لأجله والمدلولية منفتحان في الدّازين، ذلك يعني: أنّ الدّازين، من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم، هو الكائن الذي يتعلّق الأمر به هو ذاته.

نحن نستعمل عادةً ضمن كلام أنطيقي عبارةَ «فَهِمَ شيئاً ما» في معنى «استطاع تدبير[2] شيء ما»، و«كان قادراً عليه»، و«استطاع شيئاً ما». إنّ ما يُستطاع[3] في الفهم، من حيث هو وجوداني، ليس ماذا ما[4]، بل الكينونة من حيث هي فعل وجود. إذ ينطوي الفهم، من ناحية وجودانية، على نمط كينونة الدّازين بوصفه مستطاع ـ كينونة[5]. ليس الدّازين قائماً في الأعيان، يمتاز بكونه يستطيع شيئاً ما نافلةً، بل هو بديًا ممكنُ ـ كينونةٍ[6]. إنّ الدّازين هو في كلّ مرّة ما يمكن أن يكون وكيفما يكون إمكانَه. ويهمّ ممكن ـ الكينونة الذي في ماهية الدّازين ما خُصِّص من طرق الانشغال بـ«العالم»، والرعاية للآخرين وفي كلّ ذلك ودائماً بعدُ مستطاع ـ الكينونة إزاء ذات نفسه، ولأجله. إنّ ممكن ـ الكينونة، الذي يكونه الدّازين في كلّ مرّة من ناحية وجودانية، إنّما يتميّز سواء عن الإمكان المنطقي

---

(1) woraufhin.

(2) vorstehen. كان لد مُدبِّراً ومُديراً.

(3) das Gekonnte. الذي يعني مجازاً المُتقن وما يكون المرء فيه ماهراً وبارعاً. ونلاحظ أنّ مارتينو (1985: 119) قد حاول تأمين الدلالة المجازية حين اقترح «ce qui est «pu» ou «su»» ـ ما يستطيعه المرء ويمهر فيه.

(4) ein Was.

(5) Sein-können.

(6) Möglichsein. هنا تنكشف طرافة الطرح الوجوداني لمعنى «الفهم»: أ ـ أنّ الفهم هو قدرة أو مهارة أصيلة أو استطاعة وليس مجرّد تحصيل معلومات ذهنية؛ ب ـ أنّه مع مصطلح «الفهم» يقحم هيدغر بُعْدَ «الممكن» في أفق التحليل الوجوداني. لكنّ الممكن هنا ليس مجرّد طرف يقابله «الفعلي»، بل هو «التعيّن الأنطولوجيّ الموجب الأرسخ أصلاً والنهائي في الدّازين». فهيدغر يقف هنا ما وراء التقابل التقليدي بين الممكن والفعلي. إذ كلّ ما هو كينونة للدّازين هو إمكانية من إمكانيات، وذلك من أجل أنّه بالأساس كائن «ملقى به» في العالم.

الفارغ أو عن عرضية القائم في الأعيان، وذلك من جهة ما يمكن أن «يحدث» له هذا الأمر أو ذاك. ومن حيث هو مقولة جهة[1] خاصّة بالقيمومة يدلّ الإمكانُ ههنا على الفعليّ الذي **ليس بعدُ**[2] والضّروريّ الذي **ليس أبداً**[3]. إنّه يخصّص الممكنَ **فحسب**. فهو من ناحية أنطولوجية أقلّ شأناً من الفعلية والضرورة. أمّا الإمكان بما هو وجودانيّ فهو على الضدّ من ذلك **[144]** التعيّن الأنطولوجيّ الموجب الأصلاني والأخير للدّازين؛ وفي بادئ الأمر هو لا يمكن له، كما هو شأن الوجودانية بعامة، سوى أن يُهيَّأ له بوصفه مشكلاً. وإنّ ما يمدّنا بأرضية الظواهر التي تمكّن من البصر به بعامة هو الفهمُ من حيث هو مستطاع ـ كينونة فاتِحٌ فتحاً.

لا يدلّ الإمكان من حيث هو وجودانيّ على مستطاع الكينونة المعلَّق في الهواء في معنى «حرية الاستواء»[4] (libertas indifferentiae). إنّ الدّازين هو، من حيث هو في ماهيّته ذو وجدان، منخرط بعدُ في كلّ مرّة ضمن إمكانات معيّنة، ومن حيث هو مستطاع ـ كينونة هو **هو**[5]، هو يترك هكذا[6] إمكانات تمرّ، هو يحرم نفسه[7] باستمرار من إمكانات كينونته، يغتنمها ويُخطئها. لكنّ ذلك يعني: أنّ الدّازين ممكن ـ كينونة مُسلَّم به إلى ذات نفسه، **إمكان مُلقى به**[8] من أقصاه إلى أقصاه. إنّ الدّازين هو إمكان الكينونة الحرّة **من أجل** مستطاع ـ الكينونة الأخصّ. وممكن ـ الكينونة هو له شفّاف بطرق ودرجات ممكنة شتّى.

إنّ الفهم هو كينونة ذاك الصنف من مستطاع ـ الكينونة، الذي لا يتأجّل أبداً بوصفه ما ليس ـ قائماً ـ بعدُ، بل، من حيث هو في ماهيّته ليس قائماً أبداً، هو «**يكون**» مع كينونة الدّازين في معنى الوجود. إذْ شأن الدّازين أن يكون على نحو

---

(1) modale Kategorie.

(2) *noch nicht.*

(3) *nicht jemals.*

(4) Gleichgültigkeit der Willkür ـ بالمعنى الحرفي «لامبالاة الإرادة» أو «مشيئة لا مبالية».

(5) das es *ist*.

(6) solche.

(7) es begibt sich der ....

(8) *geworfene Möglichkeit.*

بحيث إنّه يكون قد فهم أو لم يفهم في كلّ مرّة أنّ عليه أن يكون على هذا الوجه أو ذاك. ومن حيث هو فهم من هذا النوع، هو «يعرف» **ما ـ له ـ و ـ ما ـ عليه**(1) من ذات نفسه، بمعنى من مستطاع ـ كينونته. وليست هذه «المعرفة» ناجمة منذ أوّل أمرها عن إدراك محايث لذاته، بل ينتمي إلى كينونة الهناك، التي هي في ماهيّتها فهمٌ. وإنّه فقط **من أجل** أنّ الدّازين يكون بفهمه الهناك التي له، هو **يستطيع** أن يضلّ وأن يجهل نفسه. ومن جهة أنّ الفهم وجداني وبما هو كذلك هو متروك من ناحية وجودانية إلى الكينونة ـ المُلقَى ـ بها، فإنّ الدّازين قد ضلّ وجهل نفسه بعدُ في كلّ مرّة. بذلك هو في مستطاع ـ كينونته مُسلَّمٌ به إلى إمكانية أن يجد نفسه أوّلاً ضمن إمكاناته من جديد.

إنّ الفهم هو الكينونة الوجودانية لمستطاع ـ الكينونة الخاص بالدّازين ذاته، وذلك على نحو بحيث إنّ هذه الكينونة هي في ذاتها تفتح ما ـ له ـ و ـ ما ـ عليه(2) **تكون الكينونة مع ذات نفسها**(3). وإنّه لحقيقٌ أن تُدرَك بنيةُ هذا الوجودانيّ على نحو أكثر حدّة.

إنّ الفهم، من حيث هو فتحٌ، إنّما يهمّ دوماً جملة القوام الأساسيّ للكينونة ـ في ـ العالم. ومن حيث هو مستطاعُ ـ كينونة، تكون الكينونة ـ في أبداً مستطاعَ ـ كينونة ـ في ـ العالم. وهذا، بما هو عالم، ليس مفتوحاً فقط بوصفه مدلولية ممكنة، بل إنّ تسريح الذي داخل العالم ذاته هو ما يسرّح هذا الكائن نحو الإمكانات التي **تخصّه**. إنّ الذي تحت ـ اليد هو مكشوف عنه، من حيث هو كذلك، ضمن ما له من صلوحـ**ـيّة**(4) و**قابليّة** للتصرّف(5) وإضرار**يّة**(6). فإذا جملة الرابطة الوظيفية ترفع النقاب عن نفسها بوصفها الكلّ المقولي **لإمكانية** ترابط ما ـ تحت ـ اليد. بل حتى «وحدة» ما ـ تحت ـ اليد في كثرته، أيّ الطبيعة، [145] هي

(1) *woran*. «أين هو من» نفسه أو ما «مكانه من الإعراب» بالنسبة إلى نفسه. وما موقفه من نفسه.

(2) *das Woran.*

(3) هنا يقدّم هيدغر التعريف التقنيّ الدقيق للمعنى الوجوداني لمصطلح «الفهم».

(4) Dien*lichkeit*.

(5) Verwend*barkeit*.

(6) Abträg*lichkeit*.

لا تقبل أن يُكشَف عنها إلاّ على أساس انفتاح **إمكانية** من شأنها. هل من الصدفة أنّ السّؤال عن **كينونة** الطبيعة هو مسدَّد نحو «شروط إمكانها» ؟ في أيّ شيء يتأسّس تسآل كهذا ؟ وعلى ذلك ففي وجهه هو ذاته لا يمكن ألاّ يثور السّؤال: **لماذا** يكون الكائن الذي ليس من جنس الدّازين مفهوماً في كينونته، إذا كان مفتوحاً من جهة شروط إمكانه؟ ربما كان كانط يفترض ذلك على حقّ. لكنّ هذا الافتراض ذاته لا يمكن على الأقلّ أن يبقى غير مُبرهَن عليه في أحقّيته الخاصّة.

لماذا ينفذ الفهمُ دوماً، في كلّ الأبعاد الجوهريّة للقابل للانفتاح فيه، إلى الإمكانات؟ ـ من أجل أنّ الفهم، في ذات نفسه، يملك البنيةَ الوجودانية التي نسمّيها **الاستشراف**[1]. إنّه يَسْتَشْرِف[2] كينونةَ الدّازين على واجهة الذي ـ لأجله الذي يخصّها بعين الأصليّة التي يستشرفها بها على واجهة المدلولية من حيث هي عالمية العالم الذي له في كلّ مرّة. ذلك بأنّ طابع الاستشراف الذي في الفهم إنّما يشكّل الكينونة ـ في ـ العالم بالنظر إلى انفتاح الهناك التي له من حيث هي هناك خاصّة بمستطاع ـ الكينونة. إنّ الاستشراف هو الهيئة الوجودانية لكينونة الميدان الذي يجري فيه[3] مستطاعُ ـ الكينونة الواقعاني. ومن حيث هو ملقى به[4]، فإنّ الدّازين ملقى به على نمط الكينونة الخاص بالاستشراف[5]. وليس للاستشراف أيّة صلة بأيّ ضرب من السُّلوك إزاء خطّة[6] مُدبَّرة مسبقاً، بحسبها يرتّب الدّازين

---

(1) der *Entwurf*. هنا يمدّنا هيدغر بالمصطلح المقابل لظاهرة «المقذوفية»: كما أنّ الوجدان يعمل في ضوء الكينونة الملقى بها، فإنّ الفهم يعمل في ضوء ظاهرة «الاستشراف». لكنّ بين الظاهرتين رابطاً وجودانياً سابقاً: إنّ الاستشراف هو أيضاً ملقى به. والعبارة الألمانية رشيقة هنا إذ تجمع في بنيتها بين أن نستشرف أنفسنا على واجهة إمكانية من إمكانيات وجودنا، وبين أن نلقي بأنفسنا باتجاه هذه الإمكانية، إلقاء هو نفسه أمر ملقى به سلفاً. نحن نفهم أنفسنا دوماً ضمن إمكانية فهم هي نفسها ملقى بها سلفاً في أفق العالم الذي يشغلنا.

(2) entwirft.

(3) Spielraum.

(4) geworfen.

(5) das Entwerfen.

(6) Plan. هنا يتوضّح سرّ شريف في معنى الاستشراف: إنّه أبعد ما يكون عن تخطيط أو مشروع بالمعنى الاقتصادي للكلمة. فالدّازين ليس مقرّراً لما حصل أو لما سيحصل له في العالم. بل هو «يوجد» أيّ يخرج إلى الممكن الذي بحوزته دون أن يستطيع دوماً أن يكون واقعاً.

كينونته، بل من حيث هو دازين هو مستشرَفٌ[1] بعدُ في كلّ مرّة و، طالما هو يكون، هو مستشرِف[2]. إنّ الدّازين يفهم نفسه دائماً بعدُ وما زال يفهم نفسه دوماً، طالما هو يكون، انطلاقاً من إمكانات ما. ويعني طابع الاستشراف الذي في الفهم فضلاً عن ذلك أنّ هذا الذي عليه هو يستشرف، أيّ الإمكانات، هو ذاته غير مدرَك بوصفه موضوعةً بنفسها. إنّ إدراكاً كهذا ينزع تحديداً عن الأمر المستشرَف طابعَ الإمكان الذي له، ويدحره إلى رتبة بضاعة معطاة ومظنونة، في حين أنّ الاستشراف هو في صلب الإلقاء[3] إنّما يلقي ـ أمامه[4] بالإمكان من حيث هو إمكان وبما هو كذلك هو يدعه **يكون**. إنّ الفهم، من حيث هو استشراف، هو نمط كينونة الدّازين الذي ضمنه هو **يكون** إمكاناته بوصفها إمكانات[5].

وعلى أساس طريقة الكينونة التي تتشكّل عبر وجودانيّ الاستشراف[6]، يكون الدّازين دوماً «أكثر»[7] ممّا هو في واقع الأمر، متى أراد المرء أو استطاع المرء أن يسجّله في قوام كينونته بوصفه قائماً في الأعيان. لكنّه لا يكون أبداً أكثر ممّا يكون على صعيد واقعاني، من أجل أنّ مستطاع ـ الكينونة إنّما ينتمي إلى واقعانيته. وعلى ذلك فالدّازين، من حيث هو ممكن كينونة، لا يكون أيضاً على نحو أقلّ أبداً، وذلك يعني أنّ ما **لم** يكُنْه **بعدُ** في مستطاع ـ كينونته، هو **يكونه** على نحو وجوداني. وإنّه فقط من أجل أنّ كينونة الهناك تستمدّ تقوّمها من الفهم وطابع الاستشراف الذي فيه، من أجل أنّها **هي** ما سوف تصير أو لا تصير، فإنّها يمكن

---

(1) entworfen.

(2) entwerfend.

(3) im Werfen.

(4) vorwirft.

(5) ذلك يعني أنّ النمط الوحيد لوجودنا هو أن نكون ما هو ممكن فينا، دون أن نستوفيه أبداً. وهذا ما يجعل بنية الفهم بنية استشرافية بطبعها. فالاستشراف هو طريقة الدّازين في أن يكون إمكانات وجوده بوصفها بالتحديد إمكانات وليس باعتبارها تحقيقاً فعلياً لإمكانات خُطّط لها كأنّها كينونة «قائمة في الأعيان» أو «تحت أيدينا».

(6) das Existenzial des Entwurfs.

(7) نحن دوماً «أكثر» ممّا يقع لنا على مستوى الواقع المادي، لكنّنا لسنا أبداً «أقلّ» ممّا نحن على مستوى وجوداني. نحن أكثر من «وقائعية» الواقع المادي، لكنّنا لسنا أكثر ولا أقلّ من «واقعانية» وجودنا في العالم.

[أ] أن تقول لنفسها فَهْماً: «صيري ما أنت!»[1].

[146] يهمّ الاستشراف دوماً الانفتاح التامّ للكينونة ـ في ـ العالم؛ وإنّ الفهم، من حيث هو مستطاع ـ كينونة، إنّما يملك هو ذاته إمكانات هي مرسومة سلفاً عبر دائرة ما يقبل من ماهيّته أن ينفتح فيه. إذ يمكن للفهم أن يضع نفسه بديًّا ضمن انفتاح العالم، وذلك يعني أنّ الدّازين يمكن أن يفهم نفسه أوّل الأمر وأغلب الأمر انطلاقاً من عالمه. أو على الضدّ من ذلك إنّ الفهم يلقي بنفسه بديّاً في الذي [أ] لأجله، بمعنى أنّ الدّازين يوجد من حيث هو ذاته. والفهم إمّا أصيل، منبثق عن النفس[2] الأصيلة بما هي كذلك، أو هو غير أصيل. «غير»[3] لا تعني أنّ الدّازين قد انفصل عن نفسه ولا يفهم «إلاّ» العالم. فالعالم ينتمي إلى كينونة ـ نفسه[4] من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم. إنّه يمكن للفهم الأصيل كما لغير الأصيل أن يكون هو بدوره خالصاً[5] أو مزيّفاً. فإنّ الفهم، من حيث هو مستطاع ـ كينونة، إنّما يخترقه الإمكان بالكلّية. لكنّ الانزياح[6] في واحد من هذه الإمكانات الأساسيّة للفهم لا يُلغي الآخر. **وبالحريّ من أجل أنّ الفهم إنّما يهمّ الانفتاح التامّ للدّازين من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم، فإنّ انزياح الفهم هو تنويع وجوداني للاستشراف في جملته**. إنّما ضمن فهم العالم تكون الكينونة ـ في مفهومةً ـ معاً دوماً، ويكون فهمُ الوجود، بما هو كذلك دوماً، فهماً للعالم.

ومن حيث هو دازين واقعاني فهو قد انزاح بعدُ في كلّ مرّة بمستطاع ـ كينونته إلى إمكان ما للفهم.

إنّ الفهم يشكّل، على صعيد وجوداني، ضمن طابع الاستشراف الذي له، ما نسمّيه **رؤية**[7] **الدّازين. فإنّ الرؤية الكائنة على نحو وجوداني مع انفتاح الهناك،**

---

(1) «werde, was du bist!».

(2) das eigene Selbst.

(3) das «Un-».

(4) seinem Selbstsein.

(5) echt.

(6) das Sichverlegen.

(7) die *Sicht*. علينا أن نميّز بين «Sicht» (رؤية الكينونة) و«Umsicht» (التبصّر الخاص بالانشغال بما هو كائن في العالم) و«Rücksicht» (مراعاة الآخرين وإبقائهم في مرمى نظرنا).

إنّما يكونها الدّازين على أصل واحد طبقاً للوجوه الأساسيّة المرسومة سلفاً لكينونته من حيث هي تَبَصُّرُ الانشغال ومراعاةُ الرعاية، من حيث هي رؤية إلى الكينونة بما هي كذلك، التي لأجلها يكون الدّازين في كلّ مرّة، كيفما يكون. والرؤية التي تتعلّق بديّاً وفي الجملة بالوجود، نحن نسمّيها **الشفافية**[1]. نحن نختار هذا المصطلح للإشارة إلى «معرفة النفس» متى فُهمت جيّداً، من أجل أن نبيّن أنّ الأمر لا يتعلّق فيها بتعقّبٍ أو تفتيشٍ يطلب إدراك نقطة ما هي النفس، بل من أجل إمساك فاهِم بالانفتاح التام للكينونة ـ في ـ العالم **عبر** عناصر تقوّمها **من أقصاها إلى أقصاها**[2]. وإنّ الكائن الذي يوجد لا يرى «نفسه» إلاّ من جهة ما يصبح شفّافاً على أصل واحد في كينونته لدى العالم، وضمن الكينونة ـ معاً صحبة الآخرين، من حيث هي عناصر مقوِّمة لوجوده[3].

وعلى العكس من ذلك فإنّ عدم شفافية الدّازين لا تتجذّر فقط ولا بادئ الأمر في أوهام «مركزية الأنا» التي في نفسه، بل كذلك في عدم معرفة العالم.

[147] قد ينبغي بلا ريب أن تبقى عبارة «الرؤية» محفوظة من ضرب من سوء الفهم. إذْ هي في تناسب مع حالة التنوّر[4] التي على منوالها خصّصنا انفتاح الهناك. إنّ «رأى»[5] ليس فقط لا يعني الإدراك[6] بعين الجسد، بل لا يعني أيضاً التلقّي[7] غير الحسّي البحت لما هو قائم في قيمومته. فبالنسبة إلى الدلالة الوجودانية للرؤية لا يوضَع في الحسبان إلاّ **تلك** الخاصية في الرؤية التي بمقتضاها

---

(1) die *Durchsichtigkeit.*

(2) *hindurch.*

(3) رغم أنّ هيدغر ينشّط هنا معجماً بصرياً، فهو لا يسقط في نزعة القدامى نحو تعيين المعرفة بوصفها «حدساً». إذ إنّ وصف الفهم بأنّه رؤية لا يُشير إلاّ إلى طابع «الانفتاح» الذي يجد نموذجه في معنى «المنارة»: فالدّازين لا يحدس شيئاً غريباً عنه بل هو نفسه موضع النور الذي تظهر فيه الكوائن داخل العالم. و«التنوّر» (Gelichtetheit) معناه الخضوع إلى واقعة النور بوصفها بنية أوّلية فينا من شأنها أن تجعل الدّازين شفّافاً أو غير شفّاف.

(4) Gelichtetheit.

(5) das «Sehen».

(6) das Wahrnehmen.

(7) das Vernehmen.

تجعل الكائن الذي هو عندها في المتناول يلاقيها مكشوف النقاب أمامها في نفسه. ذلك ما يأتيه بلا ريب كلّ «حسّ» داخل قطاع الكشف الذي من شأنه. وعلى ذلك فإنّ تراث الفلسفة قد توجّه منذ البداية رأساً جهة «الرؤية» بما هي نمط ولوج إلى الكائن **وإلى الكينونة**. ومن أجل أن نحافظ على الارتباط معه، يمكن للمرء أن يصبغ الرؤية وفعل رأى بصبغة صورية تكون من الاتساع بحيث يتمّ الحصول بذلك على مصطلح كلّي، يخصّص كلّ ولوج إلى الكائن وإلى الكينونة بما هو ولوج بعامة.

وبما أنّه قد تبيّن كيف تتأسّس كلّ رؤية منذ أوّل أمرها في الفهم - فإنّ تبصّر الانشغال هو الفهم من حيث هو **الفهم السليم**[1] -، فقد انتُزعت من الحدس المحض أوّليته، التي تقابل من ناحية نويطيقية[2] الأوّلية الأنطولوجية للقائم في الأعيان. إنّ «الحدس» و«الفكر» هما الاثنان مشتقّان بعيدان من الفهم. كذلك فإنّ «حدس الماهية» الفينومينولوجي إنّما يتأسّس في الفهم الوجوداني. وفيما يتعلّق بهذا النمط من الرؤية ليس حقيقاً أن يُحسم الأمرُ إلاّ متى تمّ الظّفر بالتصوّرات الصريحة للكينونة وبنية الكينونة، التي على جهتها فقط يمكن أن تصبح ظواهر بالمعنى الفينومينولوجي. [أ]

إنّ انفتاح الهناك في الفهم هو ذاته وجهٌ من مستطاع - الكينونة الذي للدّازين. وإنّما في صلب مستشرَفيّة[3] كينونته على ما - لأجله وفي كرّة واحدة على المدلولية (العالم) إنّما يكمن انفتاحُ الكينونة بعامة. ففي الاستشراف على إمكانات ما، يكون فهمُ الكينونة قد التُقِط بعدُ سلفاً. وإنّ الكينونة هي في الاستشراف مفهومةٌ، وليست متصوَّرة على نحو أنطولوجيّ[4]. فإنّ الكائن الذي من جنس كينونة الاستشراف الجوهريّ للكينونة - في - العالم يملك فهمَ الكينونة [ب] [ج]

(1) *Verständigkeit*. أيّ ما يعتبره الناس عادة حسًّا سليماً أو عقلاً سليماً أو تعقّلاً أو فطرة يسمح لنا بأن نبقى في حدود منطق لا يحتوي على تناقض أو لغزية أو مفارقة.

(2) noëtisch.

(3) Entworfenheit.

(4) ينبغي الانتباه إلى التمييز الذي يعقده هيدغر بين «الفهم» (Verstehen) بما هو نمط وجوداني خاص بالدّازين، وبين «التصوّر» (Begriff) بما هو مصطلح أنطولوجيّ يعيّن معرفتنا بمعنى الكينونة.

بوصفه مقوّماً لكينونته. وما وُضع من قبلُ[1] على نحو دوغمائي يأخذ الآن بيانه من تقوّم الكينونة التي ضمنها يكون الدّازين الهناك التي له من حيث هو فهمٌ. إلاّ أنّه لا يمكن الوصول إلى تنوير وافٍ للمعنى الوجوداني لهذا الفهم للكينونة، يناسب حدود هذا البحث بتمامه، إلاّ على أساس التأويل الدّهري للكينونة[2].

[148] يخصّص الوجدان والفهم، من حيث هما وجودانيان، الانفتاحَ الأصليّ للكينونة ـ في ـ العالم. ففي ضرب من المزاجية «يرى» الدّازين إمكانات ما، انطلاقاً منها هو يكون. وضمن الفتح المستشرِف لإمكانات كهذه هو يكون بعدُ في كلّ مرّة على مزاج ما. بذلك يُسلِّم استشراف مستطاع ـ الكينونة الأخصّ إلى واقعة[3] الكينونة ـ الملقى ـ بها في الهناك. ألا تصبح كينونة الدّازين، مع تفسير القوام الوجوداني لكينونة الهناك في معنى الاستشراف الملقى به[4]، أكثر إلغازاً؟ كذا بالفعل. بل ينبغي لنا أن نجعل اللغزيّة التامّة لهذه الكينونة بارزةً للعيان، وإنْ حتى نستطيع أن نُخفق بطريقة صادقة في «حلّها» وحتى نضع السّؤال، من جديد، على كينونة الكينونة ـ في ـ العالم التي هي مستشرِفة ـ بقدر ـ ما ـ هي ـ ملقى ـ بها[5].

وهكذا فإنّه من أجل ألاّ نحمل إلى مرمى النظر، على نحو كافٍ من حيث

---

(1) قارن الفقرة 4، ص11 وما بعدها. [هامش المؤلّف]

(2) temporale Seinsinterpretation.

(3) Faktum.

(4) geworfener Entwurf. هذه أطروحة وجودانية حاسمة في تخريج معنى «الفهم» في **الكينونة والزمان**. وهي تقوم في شكلها على التلويح إلى التواشج اللغويّ الأصليّ بين «Entwerfen» (الاستشراف) وبين «Geworfenheit» (الكينونة الملقى بها أو المقذوفية في العالم). فمن **يستشرف شيئاً على شيء ما** هو في واقع الأمر **يلقي بنفسه فيه ونحوه وعليه** أو هو قد وجد نفسه **ملقى به في إمكانه سلفاً**. فالكينونة إمكان ملقى به. ونحن لا نوجد إلاّ بقدر ما نختار إمكاناً محدّداً من الكينونة؛ ربّ اختيار هو استشراف للكينونة على صفحة إمكان معيّن من إمكانات كينونتنا الملقى بها في الهناك الخاص بنا من حيث نحن كينونة في العالم. نحن لا نستشرف الممكن إلاّ بقدر ما يقع علينا هذا الممكن ويُلقى بنا في أتونه. وهذا معنى الواقعانية: إنّ كينونتنا نفسها «واقعة» تقع علينا رغم أنّ ذلك لا يمنع في شيء أنّنا لا نوجد إلاّ بقدر ما نستشرفها على أفق الكينونة الممكنة التي بحوزتنا.

(5) geworfern-entwerfend.

الظواهر، إلاّ نمط الكينونة اليومي للفهم الوجداني والانفتاح الكامل للهُنَاك، ثمّة حاجة إلى بلورة ملموسة لهذه الوجودانيات.

§ 32. الفهم والتفسير[1]

إنّ الدّازين من حيث هو فهمٌ إنّما يستشرف كينونته على صفحة إمكانات عدّة. وهذه **الكينونة** الفاهمة **باتّجاه إمكانات عدّة** هي ذاتها، عبر انعكاس هذه الإمكانات من حيث هي منفتحة على صُلْب الدّازين، ضربٌ من مستطاع - الكينونة. فإنّ استشراف الفهم يملك الإمكان الخاص لأنْ يتّخذ شكلاً ما. وإنّ تشكّل الفهم هو ما نسمّيه **التفسير**[2]. إذْ ضمنه يتملّك الفهمُ ما يفهمه على نحو فاهم. وفي التفسير لا يصير الفهمُ شيئاً آخر، بل هو ذاته. فإنّ التفسير يجد أساسه على نحو وجوداني في صلب الفهم، ولا ينشأ هذا عن ذاك. ليس التفسير تعرّفاً على ما يُفهم، بل بلورة للإمكانات التي تمّ استشرافها في صلب الفهم. وطبقاً لاتّجاه هذه التحليلات التمهيدية للدّازين اليومي نحن سوف نتعقّب ظاهرة التفسير من طريق فهم العالم، بمعنى من طريق الفهم غير الأصيل وعلى ذلك في نمط الصدقيّة[3] التي تخصّه.

---

(1) تمدّنا هذه الفقرة بمساهمة هيدغر في صياغة «المسألة التأويلية» في الفلسفة المعاصرة. راجع أيضاً: درس صيف 1925 (المجلد 20، ص 359-360) ولكن بخاصّة درس شتاء 1925/ 1926 (المجلد 21، ص 143-153).

(2) *Auslegung*. بالمعنى الحرفي يعني ذلك نشر ما هو مطويّ أو بسط ما هو ملتفّ. وفي المعنى العادي هو قريب من معاني الشرح والتعليق والتأويل. لكن لا ننس أنّ اللغة الألمانية لها عبارة تقنيّة للإشارة إلى التأويل هي «Deutung» وهو رديف «Interpretation» المتأتّي من اللاتينية. وعلى الأغلب فإنّ مصطلح *Auslegung* لا يعني «التأويل» بل نمطاً وجودانياً خاصاً بالدّازين. فالتأويل «فنّ» أو صناعة متعلّقة بالنصوص، في حين أنّ «التفسير» هو طابع وجوداني في ظاهرة «الفهم» من حيث هو استشراف للنفس على الممكنات التي للدّازين في كلّ مرّة. فالتفسير هو الإبانة عن شيء ما «من حيث» هو شيء ما، من خلال بلورة الإمكانات المستشرَفة في الفهم. مثلاً: أن نفسّر معنى الحذاء **من حيث** هو حذاء للمشي وليس مجرّد قطعة جلد، أو أن نفسّر الملعقة **من حيث** هي أداة للأكل وليس مجرّد قطعة حديد.. إنّ «من حيث» هذه هي مقام التفسير. وليست تأويلية الدّازين سوى «عمل التفسير» (را: ص37).

(3) Echtheit. بذلك لا يخلو الفهم «غير الأصيل» من «صدقية» أو «خلوصيّة» ما. را: ص 146.

انطلاقاً من المدلولية المنفتحة في نطاق فهم العالم، تتكفّل الكينونةُ المنشغِلة لدى ما ـ تحت ـ اليد بأن تفهم أيّةَ رابطة وظيفية يمكن أن تكون لها في كلّ مرّة مع ما يصادفها. إنّ التبصّر يكتشف، ذلك يدلّ على أنّ العالم الذي قد فُهم بعدُ قد تمّ تفسيره. فإنّ ما ـ تحت ـ اليد إنّما يأتي على نحو **صريح ومعبّر عنه** إلى الرؤية الفاهمة. إذ تجري كلّ تهيئة وترتيب وإعداد وتحسين وإتمام **[149]** على نحو بحيث يكون ما ـ تحت ـ اليد قد فُصِل[1] بتبصّر ضمن لِـ ـ كَيْ[2] التي تخصّه وانشُغِل به طبقاً للرؤية التي صار بها موضَّحاً. إنّ الموضَّح بتبصّر من جهة لِـ ـ كَيْ التي له بما هو كذلك، والذي فُهِم على نحو **صريح ومعبّر عنه**، إنّما يملك بنية **شيء ما من حيث هو شي ما**[3]. وعلى السّؤال المتبصّر، ماذا يمكن أن يكون هذا المتعيّن تحت ـ اليد، يقول الجواب المفسِّر على نحو متبصّر: إنّه لأمر ما[4]. . . وإنّ الإعلان عمّا ـ هو ـ له[5] ليس مجرّد تسمية لشيء ما، بل إنّ المسمّى قد فُهِم من حيث هو الشيء الذي من حيث هو كذلك ينبغي أن يؤخذ الأمر الذي هو موضع السّؤال. إنّ ما ينفتح في الفهم، ما يُفهَم، هو دوماً بعدُ في المتناول على نحو بحيث إنّ «من حيث هو كذا» التي له يمكن أن تُستخرَج على نحو صريح ومعبَّر عنه. إنّ «من حيث» إنّما تشكّل بنية التعبيرية[6] الخاصّة بما قد يُفهَم؛ فهي تعيّن قوام التفسير. وإنّ التعامل مع ما ـ تحت ـ اليد الذي داخل العالم المحيط، المفسِّر ـ على ـ نحو ـ متبصّر، الذي «يرى» إليه **من حيث** هو منضدة أو باب أو عربة أو جسر، لا يحتاج بالضرورة أيضاً إلى فصل[7] الأمر المفسَّر[8] بتبصّر من خلال قول معيّن. وإنّ كلّ مجرّد رؤية[9] سابقة ـ على ـ القول ـ الحملي[10] إلى ما

(1) auseinandergelegt.
(2) in seinem Um-zu.
(3) *Etwas als Etwas.*
(4) es ist zum.
(5) das Wozu.
(6) Ausdrücklichkeit.
(7) auseinander zu legen.
(8) das Ausgelegte.
(9) Sehen.
(10) vorprädikativ.

تحت ـ اليد هي بعدُ في نفسها فاهمة ـ مفسِّرة. ولكن ألا يمثّل افتقادُ هذه الـ«من حيث» الطابعَ المجرّد[1] لأيّ إدراك[2] محض لشيء ما؟ ذلك بأنّ رَأَى الذي في هذه الرؤية هو أبداً بعدُ فاهِمٌ ـ مفسِّر. فهو يُخفي في ذاته تعبيريّةَ صلات الإحالة (تعبيريّة لِـ ـ كَيْ)، التي تنتمي إلى جملة الرابطة الوظيفية التي من طريقها يُفهَم ما نصادفه مُجَرَّدَ المصادفة[3]. إنّ تمفصل[4] ما يُفهَم ضمن المقاربة التفسيرية للكائن تحت هدي «شيء ما من حيث هو شيء ما» إنّما يقع قبل القول الموضوعاتي في شأنه. وفي نطاق هذا الأخير لا تطفو[5] «من حيث» في أوّل الأمر، بل لن يتمّ الإفصاحُ إلاّ عمّا كان من الممكن له وحده أن يبرز بوصفه قابلاً لأنْ يُفصَح عنه. إنّ تعبيريّة قول ما يمكن أن تغيب عن مجرّد التحديق إليه، لا يبرّر أن ننكر على هذا الإبصار المجرّد كلّ تفسير مفصَّل، ومن ثمّة أن ننكر بنيةَ ـ من ـ حيث[6]. فإنّ مجرّد الإبصار بأقرب الأشياء في نطاق لَهُ ـ شأنٌ ـ مع[7]... يحمل في ذاته بنيةَ التفسير على نحو أصليّ بلغ حدًّا بحيث إنّ أيّ إمساك بشيء ما يكون **خالياً من ـ حيث**[8]، إنّما يحتاج إلى تغيير معيّن للوضع. إنّ لم ـ يعد ـ لنا ـ أمامنا ـ سوى شيء ما هو أمر يمثل أمام التحديق الصرف بوصفه **لم ـ يعد ـ يُفهَم ـ شيءٌ**[9]. هذا الإمساك الخالي من ـ حيث هو حرمان من **مجرّد** الإبصار الفاهم، وليس أصليّاً أكثر من هذا[10]، بل هو مشتقّ منه. إذ لا ينبغي أن يقود عدم الإفصاح الأنطيقي عن «من حيث» إلى أن نغفل عنه من حيث هو تقوّم وجوداني قبلي للفهم.

---

(1) die Schlichtheit.

(2) Wahrnehmen.

(3) schlicht.

(4) Artikulation.

(5) auftauchen.

(6) die Als-Struktur.

(7) im Zutunhaben mit...

(8) ein gleichsam *als-freies* Erfassen von etwas.

(9) *als Nicht-mehr-verstehen*. إنّ المعنى هو أنّ الفهم سابق على مجرّد التحديق بالبصر البحت إلى شيء ما. لذلك من يزعم أنّه لم يعد أمامه غير شيء معزول من دون أيّ «بوصفه» تخصه هو يزعم أنّه لم يعد يفهم هذا الشيء.

(10) dieses.

ولكن إذا كان كلّ إدراك للأداة التي تحت ـ اليد فاهماً ـ مفسِّراً بعدُ، متى ترك شيئاً ما يلاقينا على نحو متبصّر بوصفه شيئاً ما، ألا يعني [150] ذلك بالتحديد: أنّه منذ بادئ الأمر تكون ثمّة تجربة عن قائم محض يتمّ التفطّن إليه بعدئذ **من حيث**[1] هو باب أو **من حيث** هو بيت؟ سوف يكون ذلك سوءَ فهمٍ لوظيفة الفتح المخصوصة للتفسير. فهذا لا يُلقي بمعنى ما على القائم العاري «دلالةً» ما ولا يلصق به قيمةً ما، بل مع المُلاقي داخل العالم بما هو كذلك هو له بعدُ أبداً رابطة وظيفية مفتوحة في صلب فهم العالم، يتمّ استخراجها من خلال التفسير.

إنّ من شأن ما ـ تحت ـ اليد أن يُفهَم بعدُ دوماً انطلاقاً من الجملة الوظيفية. وهذه لا تحتاج لأنْ تُدرَك على نحو صريح بواسطة تفسير موضوعاتي. وحتى حين تمرّ من خلال تفسير كهذا، فإنّها تتقهقر من جديد إلى الفهم الذي لم يُبرَز إلى الأمام. وإنّه بالتحديد على هذا النمط هي أساس جوهريّ للتفسير اليومي المتبصّر. إنّ هذا يتأسّس في كلّ مرّة ضمن **مكسب سابق**[2]. وهو يتحرّك، من حيث هو تملّك للفهم، ضمن الكينونة الفاهمة نحو جملة وظيفية قد فُهِمت بعدُ. إنّ تملّك ما فُهِم وعلى ذلك لا يزال ملتفًا تحت نقاب[3]، إنّما يقوم دائماً بنزع النقاب[4]

---

(1) *als.*

(2) *Vorhabe*. وهي تعني في اللغة العادية «القصد» و«المشروع» و«النية» و«المراد». لكنّ هيدغر لجأ عمداً إلى معجم «المِلك» أو مقولة «له» (Haben، to Have، avoir) مستثمراً البنية اللغوية للفعل الألماني «vorhaben» محوِّلاً له تحويلاً لطيفاً من معانيه في اللغة العادية، حيث يدلّ على «قصد» و«نوى» و«أراد»، إلى معنى وجوداني هو «كان له من قبلُ» فهمٌ معيّن للكائن أو «اكتسب سابقاً» فهماً ما للكينونة. أمّا من حيث الترجمة الممكنة، فإنّ مارتينو (1985: 123) يقترح «une pré-acquisition» ـ اكتساب أو «اقتناء سابق»، ويتبعه فيزان (1986: 195) من خلال عبارة «un acquis préalable» ـ مكسب أوّلي. أمّا الترجمة الإنكليزية (1962: 191) فقد أثبتت عبارة منحوتة للغرض هي «a fore-having» ـ لكنّ الأهمّ في *Vorhabe* هو أنّها تُشير إلى وضع تأويليّ مفاده أنّ كلّ تفسير ينطلق لا محالة من «مكاسب سابقة» أيّ من طرق فهم سابقة عليه استيراثها من الداخل. وذلك يعني أنّه ليس ثمّة درجة صفر في الفهم. هناك دوماً فهم سابق منه يتأتّى تفسير ما.

(3) das Eingehüllte.

(4) Enthüllung.

تحت هدي زاوية نظر[1]، هي التي تحدّد ما بالنظر إليه يجب أن يقع تفسيرُ ما تمّ فهمُه. إذ يتأسّس التفسير في كلّ مرّة ضمن **رؤية سابقة**[2] «تقتطع»[3] لما حُصِّل في المكسب السابق قابليّة معيّنة للتفسير. إنّ ما حصل في مكسب سابق وما فُهِم وقد وُجِّه إليه النظر «من خلال رؤية سابقة»[4] إنّما يصبح من خلال التفسير متصوَّراً. وقد يمكن للتفسير أن يستقي جهازَ التصوّر[5] الخاص بالكائن الذي يُراد تفسيرُه من هذا الكائن ذاته أو أن يحشره على العكس من ذلك في تصوّرات ينفر منها الكائنُ بحكم نمط كينونته. ومهما يكن من أمر ـ فإنّ التفسير يكون قد حسم أمره بعدُ في كلّ مرّة، بلا رجعة أو بتحفّظ، لصالح جهاز تصوّر معيّن؛ فهو يتأسّس ضمن **تصوّر سابق**[6].

إنّ تفسير شيء ما من حيث هو شيء ما إنّما هو مؤسَّسٌ في ماهيّته عبْر مكسب سابق ورؤية سابقة وتصوّر سابق. فليس التفسير بأيّ وجه إمساكاً خالياً من

---

(1) Hinsicht.

(2) *Vorsicht*. وهي تعني في اللغة العادية «الحيطة» و«الاحتراس». ومن الواضح أنّ المعنى الوجوداني هنا هو تأمين الصّلة التي أرادها هيدغر بين «البصر» (sehen) وبين «الحيطة» و«الاحتراس» (vor-sehen). وهو ما دعا الترجمة الإنكليزية (1962 : 191) إلى إثبات «a fore-sight»، كما مارتينو (1985 : 123) إلى اقتراح «pré-vision». والقصد هو أنّ كلّ تفسير لابدّ أن ينطلق من «رؤية سابقة» كوْنها من «الفهم السابق» للكينونة الذي يمتلكه سلفاً. ليس هناك تفسير أعمى أيّ فاقد لكلّ شكل من «التوجّه»، بل كلّ تفسير يتوفّر بعد على وجهة ما وعلى رؤية ما، عليه فقط أن يكشف عنها ويجعلها صريحة.

(3) «anschneidet». ـ علينا أن نرى إلى هيدغر كيف يلمّح، بوضعه اللفظ بين هلالين، إلى الجذر اللغويّ «schneiden» الذي يعني «قطع». والقصد هو أنّ الرؤية السّابقة تقتطع لما يتمّ تحصيله والتقاطه ضمن «مكسب سابق»، تقتطع له، أيّ تدشّن له وتُبدئ له، إمكانية معيّنة للتبيين قبل حصول التبيين نفسه.

(4) «vorsichtig».

(5) die Begrifflichkeit.

(6) ein *Vorgriff*. من الفعل «vorgreifen» الذي يعني «استبق» و«وقى». والمعنى هو «تصوّر سابق» يستبق الفهم الحاضر بما فيه من جهاز تصوّري أو مفهومي سابق. والقصد هو أنّ كلّ تفسير يمتلك سلفاً وسائل تصوّر هي بحوزته قبل الشروع في عمله. قبل كلّ تفسير هناك موروث مفهومي، مادة تصوّر سابقة، أشكال تعبير أو صيغ اصطلاح شتّى عليه أن يعمل عليها. ولكن أيضاً أنّ كلّ تفسير مدعوّ ضرورة إلى خلق مفاهيم من خلالها فقط هو يمكن أن يقارب أيّ ظاهرة أو مسألة.

أيّ مسبَّقات[1] لشيء معطى سلفاً. وإذا كان التجسيم المخصوص للتفسير في معنى التأويل[2] الدقيق للنصوص يستند طواعية إلى ما «يوجد أمامه»[3]، فإنّ ما «يوجد أمامه» أوّل الأمر ليس شيئاً آخر سوى الرأي ـ السابق[4] للمفسِّر، المعلوم بنفسه وغير الخاضع للمناقشة، الذي يقبع ضرورةً في كلّ منطلق للتفسير، بوصفه ما «قد وُضِع»[5] بعدُ مع التفسير بعامة، بمعنى ما هو معطى سلفاً في المكسب السابق والرؤية السّابقة والتصوّر السابق.

كيف ينبغي أن نتصوّر طابع هذا «السابق»[6]؟ هل قُضِي الأمر إذا قلنا هو «قبلي»[7] على نحو صوري؟ لماذا تناسب هذه البنيةُ الفهمَ الذي حدّدناه بوصفه وجودانيّاً أساسيّاً للدّازين[151]؟ وكيف ستسلك بإزائها بنيةُ «من حيث»[8] المناسبة للأمر المفسَّر بما هو كذلك؟ من الجليّ أنّ هذه الظاهرة لا ينبغي أن تُفكَّ «إلى قِطَع». ولكن هل يستبعد ذلك تحليليةً أصليّة؟ هل يجب علينا أن نتقبّل ظواهر كهذه بوصفها ظواهر «أخيرة»؟ عندئذٍ يبقى السّؤال «لماذا» قائماً، أم أنّ بنية ـ السابق[9] في الفهم وبنية ـ من ـ حيث[10] في التفسير تكشفان عن تواشج وجوداني ـ أنطولوجيّ مع ظاهرة الاستشراف؟ وهل يُحيلنا هذا على هيئة كينونة أصليّة في الدّازين؟

---

(1) voraussetzungslos.

(2) Textinterpretation. علينا التفطّن إلى أنّ التفسير، مثل الفهم، له وظيفة مضاعفة: فهو يُشير إلى مقام «وجوداني»، ولكن أيضاً إلى مفهوم «منهجي» أساسيّ.

(3) was «dasteht».

(4) Vor-meinung.

(5) «gesetzt».

(6) dieses «Vor-». ومن البيّن أنّ القصد هو حرف البادئة «-vor» في الألفاظ الثلاثة موضع النقاش: Vorhabe، Vorsicht، Vorgriff.

(7) «a priori».

(8) Struktur des «Als».

(9) die Vor-Struktur. «بنية ـ السابق» هي التي تحدّد سلفاً عمل «الفهم» الذي من خلاله يقع استشراف الممكن.

(10) die Als-Struktur. «بنية ـ من ـ حيث» هي التي تعيّن سلفاً عمل «التفسير» الذي ينطلق دوماً من إمكانية مستشرَفة داخل سياق فهم ما.

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة، وما أبعد عدّتنا إلى الآن عن أن تفي بهذا الأمر، يتوجّب البحثُ عمّا إذا لم يكن ما يُنظَر إليه بوصفه بنية - السابق في الفهم وكذا بنية - من - حيث في التفسير يمثّل بعدُ هو ذاته ظاهرة موحّدة، حصل لها في الإشكاليّة الفلسفيّة استعمال مسهب، ولكن من دون أن يناسب هذا المستعمل على هذا القدر من الكلّية بما يناسبه من أصليّة التفسير[1] الأنطولوجيّ.

من خلال استشراف الفهم يكون الكائن مفتوحاً في الإمكان الذي يخصّه. ويتناسب طابعُ الإمكان في كلّ مرّة مع نمط كينونة الكائن الذي يقع فهمه. إنّ الكائن الذي داخل العالم بعامة هو مستشرَفٌ تلقاء العالم، بمعنى تلقاء جملة مدلولية، ضمن علاقات إحالتها يكون الانشغال من حيث هو كينونة - في - العالم قد ثبّت نفسه سلفاً. وحين ينكشف كائن داخل العالم مع كينونة الدّازين، بمعنى حين يبلغ إلى الفهم، نحن نقول إنّ له **معنى**[2]. لكنّ ما فُهِم، متى أُخذ الأمر على وجه الدقّة، ليس هو المعنى، بل الكائن، أو بعبارة أخرى هو الكينونة. إنّما المعنى هو ما ضمنه تقوم إمكانية فهم[3] شيء ما. وما هو قابل للتمفصل[4] ضمن فتحٍ فاهِم، نحن نسمّيه معنى. إذْ يحيط **تصوّر المعنى**[5] بالهيكل الصّوريّ لما ينتمي ضرورةً إلى ما من شأن التفسير الفاهِم أن يفصّله. **إنّ المعنى هو ما - نحوه[6] يكون الاستشراف[7]، الذي يأخذ بنيته عبر المكسب السابق والرؤية السّابقة والتصوّر السابق، والذي انطلاقاً منه يكون شيء ما قابلاً للفهم من حيث هو شيء**

---

(1) Explikation.

(2) إنّه هنا فقط يُقحم هيدغر مفهوم «المعنى» في خضمّ التحليلية الوجودانية. رأينا من قبل مفاهيم «الإحالة» و«المدلولية» و«الرابطة الوظيفية» وهي كلّها كانت تقدّم العالم لنا بوصفه ظاهرة «ذات معنى». لكنّ التواشج بين الفهم والتفسير إنما يمدّنا هنا بتدقيق غير مسبوق لظاهرة المعنى بوصفه «ما ضمنه تقوم إمكانية فهم ما» و«ما نحوه يتمّ استشراف» الممكن الوجوداني للدّازين. وهذا التعريف تأويليّ لأنّ المعنى هو بنية «من حيث» التي تؤمّن عمل التفسير.

(3) Verständlichkeit.

(4) artikulierbar.

(5) *der Begriff des Sinnes*. وقد يجدر بنا أن نقول «مفهوم المعنى».

(6) Woraufhin.

(7) *das Woraufhin des Entwurfs.*

ما. ومن جهة أنّ الفهم والتفسير يصنعان القوام الوجوداني لكينونة الهناك، فإنّ المعنى ينبغي أن يُتصوَّر بوصفه الهيكل الصّوريّ ـ الوجوداني للانفتاح الذي من شأن الفهم. إنّما المعنى وجودانيٌّ خاص بالدّازين، وليس خاصية ملتصقة بالكائن[1]، تقبع «وراءه» أو تحلّق في مكان ما مثل «منطقة وسطى». إنّ الدّازين ليس «له» من معنى إلاّ من جهة ما يكون انفتاح الكينونة ـ في ـ العالم «قابلاً لأن يُملأ»[2] بالكائن المكشوف عنه ضمنه. **وحده الدّازين يمكن بذلك أن يكون ملء المعنى**[3] **أو خلواً من المعنى**. وذلك يعني: يمكن لكينونته الخاصّة وللكائن المفتوح معه أن يُتملَّك في الفهم أو يظلّ ممتنعاً بسبب عدم الفهم.

[152] فإذا ما أيّدنا هذا التأويل، الأُنطولوجيّ ـ الوجوداني في أساسه، لتصوّر المعنى، فإنّ كلّ كائن ليس نمطُ كينونته من جنس الدّازين ينبغي أن يُتصوَّر بوصفه **بلا معنى**[4]، عارياً في ماهيّته من المعنى بعامة. ولا تدلّ «بلا معنى» هنا على أيّ تقويم، بل تعبّر عن تعيّن أنطولوجيّ. **ووحده ما كان بلا معنى يمكن أن يكون مُحالاً**[5]. إنّ القائم في الأعيان، من حيث ما يلاقينا في الدّازين، يمكن بوجه ما أن يهجم على كينونة هذا الأخير، كما الحال مع أحداث طبيعية كاسرة ومدمّرة.

ومتى ما سألنا عن معنى الكينونة، فإنّ البحث لن يغرق في معنى بعيد الغَوْر[6] ولن يحفر[7] عمّا يقبع وراء الكينونة، بل هو يسائل عنها هي ذاتها، من حيث أنها تنتصب في صلب مفهوميّة الدّازين[8]. إنّه لا يمكن أبداً أن يوضَع معنى الكينونة في

(1) علينا أن نميّز جيّداً: أ ـ بين المفهوم الوجودانيّ للمعنى وبين التعريف اللسانيّ للدلالة؛ ب ـ ألاّ نخلط هذا المعنى مع أيّ ضرب من «الغائية». وذلك لأنّ المعنى لا يمكن أن ينسحب على أيّ كينونة متأوّلة بوصفها «قيمومة» (Vorhandenheit). ليس للأشياء (المادية، الطبيعية، القائمة في الأعيان) أيّ «معنى». الدّازين وحده له معنى، أيّ له ضرب من الاتجاه أو ما نحوه ينحو الفهم من حيث هو استشراف للممكن الذي يخصّنا.

(2) «erfüllbar».

(3) sinnvoll.

(4) *unsinnig*.

(5) *widersinnig*. في معنى شيء لا يقبله العقل أو هو محض جنون أو خلف.

(6) tiefsinnig.

(7) ergrübelt.

(8) هنا يكشف لنا هيدغر أنّ سبب السّؤال عن «معنى الكينونة» ليس معرفياً صرفاً، بل =

تقابل مع الكائن أو مع الكينونة من حيث هي «أساس»[1] حامل للكائن، من أجل أنّ «الأساس» ليس يُبلَغ إليه إلاّ من حيث هو معنى، ولو كان هو ذاته هاوية[2] انعدام المعنى[3].

إنّ الفهم، من حيث هو انفتاح الهناك، إنّما يمسّ دوماً جملةَ الكينونة ـ في ـ العالم. ففي كلّ فهم عن العالم يكون الوجود هو أيضاً قد فُهِمَ ويُعكس. كذلك، يتحرّك كلّ تفسير ضمن بنية ـ السابق التي تمّ تخصيصها. وإنّ كلّ تفسير، قد يجب أن يضع الفهم على ذمّتنا، إنّما ينبغي أن يكون قد فهم بعدُ ما عليه تفسيره. وهذا أمر تمّت بعدُ ملاحظته على الدوام، حتى وإنْ كان ذلك فقط في ميدان الطرائق المشتقّة من الفهم والتفسير، ضمن التأويل الفيلولوجيّ[4]. وهذا ينتمي إلى دائرة المعرفة العلمية. وهو جنس من المعرفة يستوجب صرامة البرهنة التي تضع الأسس. ولا يحقّ للبرهان العلمي أن يفترض بعدُ مسبقاً ما تكون مهمّته أن يؤسّسه. ولكن إذا كان التفسير يتحرّك بعدُ أبداً ضمن ما هو مفهوم وينبغي أن يتغذّى به، فكيف يجب عليه إذن أن يُثمر نتائج علمية، من دون أن يتحرّك في دور، لا سيّما حين يتحرّك الفهم المفترَض سلفاً علاوةً على ذلك في نطاق المعرفة المشتركة للإنسان والعالم؟ والحال أنّ **الدور**[5] هو بحسب القواعد الدنيا للمنطق circulus vitiosus. بيد أنّه بذلك إنّما تبقى مهمّة التفسير التاريخي مُبعَدة على نحو قبلي من حقل المعرفة الصارمة. ومن حيث إنّ المرء لا يتخلّص من واقعة الدور في الفهم، فإنّ فنّ التاريخ ينبغي أن يرتضي بإمكانات معرفة أقلّ صرامة. ويُسمَح له بأنْ يسدّ هذا النقص بوجه ما من خلال «الدلالة الروحية» التي من شأن «موضوعاته». وبلا ريب كان الحل الأمثل حسب رأي المؤرّخ ذاته، لو

= هو موقف وجوداني في صلب الدّازين. إنّ بنية الفهم التي تميّز نمط كينونة الدّازين هي التي تقود إلى طرح السّؤال عن معنى الكينونة.

(1) «Grund».

(2) der Abgrund.

(3) Sinnlosigkeit.

(4) بذلك يتوضّح صراحة أنّ «تأويل النصوص» هو موقف فرعي ومشتقّ من موقف أصليّ أسبق منه هو موقف الفهم والتفسير من حيث هما نمطان وجودانيان أصليّان على وتيرة واحدة انطلاقاً من نمط كينونة الدّازين بما هو عناية.

(5) der *Zirkel*.

تمّ التمكّن من تفادي الدور ونشأ الأمل في أن يُخلق مرّةً فنّ للتاريخ، يكون في غير تبعيّة لموقف الملاحظ كما يفترَض أن تكون معرفة الطبيعة.

[153] ولكن أن نرى في هذا الدور دوراً فاسداً وأن ننقّب عن طرق لتفاديه، وكذا أيضاً أن «نشعر» به بوصفه عدم اكتمال لا مفرّ منه، إنّما يعني أنّنا نسيء فهم الفهم من الأساس. لا يتعلّق الأمر بأن نعدّل الفهم والتفسير بحسب مثل أعلى معيّن للمعرفة، هو ذاته ما هو غير صنف لقيط من الفهم، هو قد ضلّ في طريق المهمّة المشروعة لإدراك الكائن القائم في الأعيان ضمن عدم مفهوميّته الجوهريّة. إنّ تحقيق الشّروط الأساسيّة لتفسير ممكنٍ يتمثّل على الأرجح في ألاّ نتجاهل[1] مسبقاً هذا التفسير بالنظر إلى الشّروط الجوهريّة لإنجازه. ذلك بأنّ فصل الخطاب ليس أن نخرج من الدور بل أن نلج إليه بالطريقة المناسبة[2]. فهذا الدور في الفهم ليس دائرة[3]، ضمنها يتحرّك أيّ ضرب نشاء من المعرفة، بل هو التعبير عن **بنية ـ السبْق**[4] الوجودانية في الدّازين ذاته. وليس خليقاً بنا أن ندحر الدور إلى رتبة دور فاسد ولو حتى إلى دور لا مُشاحّة فيه[5]. فإنّ فيه لتثوي إمكانية موجبة للمعرفة الأرسخ أصلاً، هي بلا ريب لا تُتَصوَّر بطريقة صحيحة إلاّ متى فَهِم التفسيرُ أنّ مهمّته الأولى والدائمة والأخيرة إنّما تظلّ ألاّ يقبل في كلّ مرّة بأن يُعطَى سلفاً المكسب السابق والرؤية السّابقة والتصوّر السابق من طرف خواطر وتصوّرات شعبية، بل أن يؤمّن المبحث العلمي في صلب اشتغاله انطلاقاً من الأمور نفسها. ومن أجل أنّ الفهم طبقاً لمعناه الوجوداني هو مستطاع كينونة الدّازين ذاته، فإنّ المسبّقات الأنطولوجية للمعرفة التاريخية تتخطّى في أساسها فكرة الصرامة في العلوم الأكثر صحّة. ليست الرياضيات بأكثر صرامة من فنّ التاريخ، بل فقط أضيق بالنظر إلى حلقة الأسس الوجودانية التي تتعلّق بها.

---

(1) verkennen.

(2) ما عاناه الفيلولوجيّ القديم بوصفه دوراً في الفهم قد أخذ مع هيدغر تبريراً وجودانياً أصيلاً. ولم يعد الدور في الفهم عيباً منهجياً بل أمارة على أصالة الفهم، ناجمة عن «بنية السابق» الثاوي في صلب الدّازين. فهو يفسّر ما سبق له أن فهمه.

(3) ein Kreis. نلاحظ أنّ مارتينو (1985: 124) يستعمل لفظة واحدة (هي le cercle) للإشارة إلى «der Zirkel» (الدور) وإلى «der Kreis» (الدائرة) وهو مدعاة إلى خلط.

(4) *Vor-Struktur.*

(5) geduldet.

إنّ «الدور» في الفهم إنّما ينتمي إلى بنية المعنى، وهي ظاهرة متجذّرة في القوام الوجوداني للدّازين، في الفهم المفسِّر. وإنّ الكائن، الذي شأنه، من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم أن يتعلّق الأمر بكينونته ذاتها، إنّما له بنية دور أنطولوجية. [أ] وعلى ذلك سوف ينبغي للمرء متى لاحظ أنّ «الدور» تابع من ناحية أنطولوجية إلى طريقة كينونة من شأن القيمومة (البقاء)، أن يتفادى عامّةً أن يخصّص بهذه الظاهرة من الناحية الأنطولوجية شيئاً من قبيل الدّازين.

§ 33. في القول[1] من حيث هو ضرب مشتقّ[2] من التفسير

كلّ تفسير إنّما يتأسّس في الفهم. وإنّ ما هو في التفسير مفصَّل[3] بما هو كذلك وما هو موسوم سلفاً في الفهم بعامة بوصفه قابلاً لأنْ يُفصَّل، إنّما هو المعنى. ومن جهة أنّ القول («الحكم») **[154]** يتأسّس في الفهم ويمثّل شكلاً مشتقّاً من عملية التفسير، فإنّ «له» **أيضاً** معنى ما. وعلى ذلك لا يمكن لهذا الأخير أن يُحدّ بوصفه ما يرد «في» حكم ما بجانب فعل إصدار الحكم. فإنّ التحليل الصريح للقول في السياق التالي له أغراض عدّة.

يمكن أوّلاً أن يُبرهَن في القول، بأيّة طريقة تكون بنيةُ «من حيث» المقوِّمة للفهم والتفسير قابلة لأنْ تكون على ضروب عدّة[4]. بذلك يبرز الفهم والتفسير في ضوء أكثر حدّة. ثمّ إنّ لتحليل القول في نطاق الإشكاليّة الأنطولوجية الأساسيّة مكانةً متميّزة، وذلك من قِبل أنّ الـ λόγος قد عمل[5]، في

---

(1) die Aussage. القول أو المنطوق أو الملفوظ. ولكن آثرنا اتّباع مترجمينا القُدامى في هذا المصطلح.

(2) abkünftiger Modus. منذ العنوان يمدّنا هيدغر بالأطروحة التي سيدافع عنها: إنّ «القول» بالمعنى المنطقي (القضية) ليس ظاهرة أصليّة بل هو مشتقّ من ظاهرة أكثر أصليّة منه هي ظاهرة التفسير من حيث هو نمط وجوداني. وعلى الأغلب فإنّ تخريج هيدغر لظاهرة «القول» هو موجّه ضدّ تصوّر الكانطية الجديدة للقول بوصفه حكماً منطقياً، والذي هو قائم على مفهوم «الصلاحية» (Geltung). ولا ننس أنّ هيدغر الشاب قد خصّص رسالته للبحث في نظرية الحكم (Lotze).

(3) das Gegliederte.

(4) modifikabel.

(5) fungiert.

البدايات الحاسمة للأنطولوجيا القديمة، بوصفه خيطاً هادياً وحيداً للنفاذ إلى الكائن على الحقيقة وتعيين كينونة هذا الكائن. وأخيراً فإنّ القول يصلح منذ القديم بوصفه «الموضع» الأوّل والأصيل **للحقيقة**. وهذه الظاهرة هي في تزاوج جدّ وثيق مع مشكل الكينونة بحيث إنّ البحث المقدّم إنّما يصطدم ضرورةً في سيره اللاحق بمشكل الحقيقة، وإنّها لتنتصب بعدُ، وإنْ على نحو غير صريح، في بُعده[1]. وقد يجب على تحليل القول أن يهيّئ لهذه الإشكاليّة.

وفيما يتبع، نحن نُسند إلى مصطلح **القول** ثلاثَ دلالات، مستمدّة من الظاهرة التي سُمِّيَت بهذا الاسم، تتواشج فيما بينها وترسم في وحدتها محيط البنية التامّة للقول.

1. يدلّ القول بديّاً على **البيان**[2]. ونحن نُبقي بذلك على المعنى الأصليّ للـ λόγος من حيث هو απόφανσις: أن نجعل الكائن يُبصَرُ انطلاقاً من ذات نفسه: في القول: «المطرقة جدّ ثقيلة»، إنّ المكشوف عنه للبصر ليس «معنى»، بل كائن من جهة كونه ـ تحت ـ اليد. حتى لو لم يكن هذا الكائن على مقربة قابلة للإدراك و«قابلة للإبصار»، فإنّ البيان يقصد[3] الكائن ذاته وليس، على سبيل المثال، مجرّد تمثّل عنه، لا «مجرّد شيء متمثَّل» ولا حتى حالة نفسية للناطق، [من قبيل] تمثّله لهذا الكائن.

2. يعني القول كذلك **الحمل**[4]. إنّه على «حامل»[5] ما «يُقال»[6] «محمول» ما، أنّ ذاك **معيَّن** بواسطة هذا. إنّ ما هو مقول في هذه الدلالة عن القول ليس شيئاً من قبيل المحمول، بل «المطرقة ذاتها». أمّا القائل، بمعنى المعيِّن، فهو يكمن على الضدّ من ذلك في «جدُّ ثقيلة». وأمّا المقول في الدلالة الثانية من القول، المعيَّن بما هو كذلك، فقد [155] تعرّض في مقابل المقول في الدلالة الأولى لهذا المصطلح إلى تقييد ما من حيث المضمون. كلّ حمل ليس هو ما هو

(1) in seiner Dimension.

(2) *Aufzeigung*.

(3) meint.

(4) *Prädikation*.

(5) «Subjekt». بالمعنى المنطقي: «الموضوع» أو «الحامل».

(6) ausgesagt. في معنى «يُخبَر عنه» أو «يُسنَد إليه».

إلاّ من حيث هو بيان. إنّ الدلالة الثانية للقول إنّما لها أساسها في الأولى. وإنّ أجزاء النطق الحملي موضوع ـ محمول، إنّما تنشأ في داخل البيان. إذ التعيين لا يكشف لأوّل مرّة، بل، من حيث هو ضرب من البيان، هو **يحصر**[1] الإبصار بالتحديد بادئ الأمر في ما يبين من نفسه[2] بما هو كذلك ـ المطرقة ـ، من أجل أن يجعل المتجلّي[3] في تعيّنه، من خلال **الحصر** الصريح للنظر، متجلّياً **في عبارة صريحة**. إنّ التعيين يذهب بالنظر إلى المتجلّي بعدُ ـ بالنظر إلى المطرقة الثقيلة ـ خطوة إلى الوراء منذ البداية؛ فإنّ «وضع-الحامل»[4] يعمّي[5] عن الكائن في «المطرقة التي هناك»، حتى يتمكّن، من خلال القيام برفع العمى[6]، من جعل المتجلّي **في** تعيّنه القابل للتعيين مُبصَراً. إنّ وضع شيء ما بوصفه حاملاً مثل وضع شيء ما بوصفه محمولاً، مثل إضافة أحدهما إلى الآخر على السواء، هو أمر «أبوفنطيقي»[7] تماماً بالمعنى الدقيق للفظ.

3. يدلّ القول على **التواصل**[8] والإعلان[9]. وبما هو كذلك هو له صلة مباشرة بالقول في الدلالتين الأولى والثانية. إنّه تبصير ـ معاً[10] بما يُتبيَّن على طريقة التعيين. فإنّ التبصير ـ معاً يقتسم[11] الكائن المُبيَّن في تعيّنه مع الآخر[12].

---

(1) *schränkt.*

(2) das Sichzeigende.

(3) das Offenbare.

(4) die Subjekt-setzung.

(5) blendet..ab.

(6) Entblendung.

(7) apophantisch.

(8) *Mitteilung.*

(9) Heraussage.

(10) Mitsehenlassen.

(11) هنا علينا أن نستبصر في تأدية الفعل «mitteilen» الصّلة بين معنى «التواصل» و«التبليغ» وبين معنى «الاقتسام»: هل المشاركة في التبصير بالكائن هي «تبليغ» للآخر عن هذا الكائن أم «اقتسام» له معه؟ إنّ هيدغر يلمّح للمعنيين في آن.

(12) وقد يجدر بنا أن نقول أيضاً: «إنّ المشاركة في التبصير تُبلغ الآخر عن الكائن المبيَّن في تعيّنه».

وإنّ ما هو «مقتسَم»[1] هو **الكينونة** المشتركة المبصِرة **نحو**[2] الأمر المبيَّن، تلك الكينونة نحوه التي ينبغي أن تُضبَط بوصفها كينونة ـ في ـ العالم، ولا سيّما في **الـعالم**[3] الذي انطلاقاً منه يلاقينا الأمرُ المبيَّن. ومن شأن القول، من حيث هو تواصلٌ/ اقتسامٌ ـ معاً[4] مفهومٌ هكذا على نحو وجوداني، أن يكون معبَّراً عنه[5]. ويمكن للمقول من جهة ما هو مُبلَّغ عنه[6] أن يكون «مقتسَماً» من طرف الآخرين مع القائل، من دون أن يكونوا هم أنفسهم من الكائن المبيَّن والمعيَّن على مقربة قابلة للإدراك وللإبصار. ويمكن للمَقُول أن «يُتناقَل»[7]. وتتّسع حلقةُ التواصل المشترك الذي يبصّر. ولكن في الوقت نفسه يمكن للمبيَّن بالتحديد عند انتشار القول فيه أن يُسدل من جديد من دونه نقاباً، حتى على الرغم من أنّ العلم والمعرفة المنبثقين من قول سماعي كهذا[8] ما زالا يقصدان دوماً الكائن ذاته ولم «يوافقا»[9] مثلاً على «معنى صالح» دائر بين الناس. إنّ القول السماعي هو أيضاً كينونة ـ في ـ العالم وكينونة إزاء المسموع.

يجب هنا ألاّ يُتوسَّع في التكلّم عن نظرية «الحكم» السائدة اليوم التي تأخذ وجهتها من ظاهرة «الصلاحية»[10]. إذ قد تكفي الإشارة إلى المشاكل المتعدّدة الوجوه لظاهرة «الصلاحية» هذه، التي تُقدَّم منذ **لوتزه**[11] عن طيب خاطر بوصفها «ظاهرة أصليّة» لا تقبل الردّ إلى غيرها. وهذا الدور هي لا تدين به إلاّ إلى عدم توضّحها الأنطولوجيّ. ذلك بأنّ «الإشكاليّة» التي **[156]** توطّدت حول هذا اللفظ الصنم ليست على ذلك أقلّ إبهاماً. وبالفعل تعني الصلاحية، من جهة أولى،

---

(1) geteilt.

(2) *Sein zum.*

(3) in *der.*

(4) Mit-teilung.

(5) die Ausgesprochenheit.

(6) Mitgeteiltes.

(7) weiter-gasagt.

(8) Hörensagen.

(9) bejaht.

(10) Geltung.

(11) *Lotze.*

«صورة» **الفعليّة**، التي تُعزى إلى قوام الحكم، بقدر ما يبقى بلا تغيّر في مقابل المجرى «النفسي» والمتغيّر للحكم. وفي ضوء وضع مسألة الكينونة عامةً كما خُصّصت في مقدّمة هذا المصنّف، يكاد لا يكون حقيقاً علينا أن ننتظر أن تتميّز «الصلاحية» من حيث هي «كينونة مثالية» بوضوح أنطولوجيّ خاصّ. ثمّ إنّ الصلاحية تعني في الوقت نفسه صلاحية معنى الحكم الساري المفعول[1] على «الموضوع» المقصود فيه، ومن ثمّة يصبّ في دلالة «**سريان المفعول**[2] **الموضوعي**» والموضوعية بعامة. كذلك فإنّ المعنى «الساري المفعول»[3] **على** الكائن والذي له صلاحية[4] في ذات نفسه «على نحو غير مقيّد بالزمان» إنّما لا يزال «يصلح»[5] مرّة أخرى في معنى صَلُحَ[6] **بالنسبة** إلى كلّ من يحكم على نحو عقلي. تعني الصلاحيةُ الآنَ نحواً من **الوُجوب**[7]، «سريان المفعول الكلّي». وحتى متى تنادى المرء بنظرية «نقدية» في المعرفة، تذهب إلى أنّ الذات «على الحقيقة» لا «تبلغ» الموضوع، فإن سريان المفعول بما هو صلاحية[8] للموضوع والموضوعية سيكون مؤسَّساً على المخزون الصالح للمعنى الحقيقي(!). إنّ الدلالات الثلاث التي تمّ استخراجها من «الصلاحية»[9]، من حيث هي نمط كينونة المثالي، من حيث هي موضوعية ومن حيث هي وُجوب، هي ليس فقط مبهمة في ذاتها، بل تختلط دوماً فيما بينها هي ذاتها. إنّ الاستبصار المنهجي يقتضي ألاّ نختار مثل هذه المفهومات البرّاقة خيطاً هادياً للتأويل. ونحن لا نقصِرُ

---

(1) geltend.

(2) *Gültigkeit*.

(3) «geltend».

(4) geltend. ـ نلاحظ أنّ هيدغر تارة يستعمل geltend بين هلالين وطوراً بلا هلالين، ولا بد أن في ذلك غرضاً ما. وإذا كانت الترجمة الإنكليزية (1962: 198) مثلها مثل ترجمة مارتينو الفرنسية (1985: 126) تقفان عند لفظ واحد هو «ذو صلاحية» (valid، valide) فإنّ فيزان (1986: 202) أفلح في استبصار تلميح هيدغر إلى فرق بينهما، لكنّه باقتراح «valorisant» و«valant» هو يجتهد بشكل لغويّ وليس بشكل اصطلاحي.

(5) gilt.

(6) Gelten.

(7) Verbindlichkeit.

(8) Gültigkeit als Geltung.

(9) «Gelten».

سلفاً مفهومَ المعنى على دلالة «مضمون الحكم»، بل نفهمه[1] بوصفه الظاهرة الوجودانية، المخصوصة، التي ضمنها يكون الهيكل الصّوريّ لما يقبل الانفتاح في الفهم ويقبل التمفصل في التفسير، منظوراً بعامة.

ومتى استجمعنا الدلالات الثلاث للقول، التي تمّ تحليلها ضمن نظرة موحّدة إلى الظاهرة بتمامها، فإنّ التعريف ينصّ على هذا: **القول هو بيان معيّنٌ على نحو تواصلي**. يبقى أن نسأل: بأيّ حقّ على وجه العموم نحن نأخذ القولَ بوصفه ضرباً من التفسير؟ وإذا كان شيئاً من هذا القبيل، فإنّ البنى الجوهريّة للتفسير ينبغي أن تعود فيه من جديد. إنّ بيان القول إنّما يتمّ على أساس المنفتح وبعبارة أخرى المكشوف عنه بعدُ بتبصّر في الفهم. ليس القولُ سلوكاً معلّقاً في الهواء، قد يمكن انطلاقاً من نفسه وفي بادئ الأمر أن يفتح الكائن بعامة، بل هو يقف بعدُ دوماً على قاعدة الكينونة ـ في ـ العالم. وما بيّناه من قبلُ فيما يخصّ معرفة العالم **[157]**، لا يقلّ صلاحية فيما يتعلّق بالقول. إنّه يحتاج إلى مكسب سابق عن المنفتح بعامة، الذي يبيّنه على طريقة التعيين. وعلاوةً على ذلك، فإنّ في عملية التعيين يكمن بعدُ رصدٌ مسدَّد لما ينبغي قولُه. إنّ ما على جهته يُلمَحُ الكائن المعطى أوّل الأمر هو ما تضطلع به وظيفةُ المعيِّن في صلب عملية التعيين. إذ يحتاج القول إلى رؤية سابقة، ضمنها يتمّ بوجه ما فكّ وثاق[2] المحمول، المراد استخراجُه وإسنادُه، من تضمّنه غير الصريح في الكائن ذاته. وإنّ من شأن القول، من حيث هو تواصل معيَّن، أن يكون له في كلّ مرّة نُطْقٌ مفصّل بما يتمّ بيانُه مطابقٌ لدلالة ما، فهو يتحرّك في نطاق جهاز تصوّر معيَّن: المطرقة ثقيلة، والثقل يطرأ على المطرقة، والمطرقة تملك خاصية الثقل. وفي أغلب الأمر يظلّ التصوّر السابق الثاوي دائماً أيضاً في فعل القول أمراً لا يقع عليه النظر، من قِبل أنّ اللغة تُؤوي أبداً بعدُ في ذاتها جهازَ تصوّر تامّ التشكّل. إنّ القول، مثل التفسير عامةً، إنّما يملك الأسسَ الوجودانية بالضرورة في مكسب سابق ورؤية سابقة وتصوّر سابق.

ولكن بأيّ وجه هو يستحيل إلى ضرب **مشتق** من التفسير؟ ما الذي تحوّل

(1) نفهمه (verstehen ihn).

(2) aufgelockert.

فيه؟ قد يمكننا بيانُ التحوّل[1]، متى وقفنا على حالات قصوى للقول، تعمل في المنطق بوصفها حالات معيارية وبوصفها مثلاً يُضرب عن ظواهر القول «الأكثر بساطة». إنّ ما يتّخذه المنطق مبحثاً له من خلال القضية الخبريّة[2] الجازمة[3]، مثلاً «المطرقة ثقيلة»، إنّما هو قد فهمه أيضاً بعدُ دائماً قبل كلّ تحليل «على نحو منطقي»[4]. وما افتُرِض بعدُ من دون تفطّن بوصفه «معنى» القضية هو: أنّ الشيء - المطرقة يملك خاصية الثقل. وفي التبصّر المنشغِل ليس ثمّة «بادئ الأمر» أقوال كهذه. بل هو يملك طرق التفسير المخصوصة له، التي يمكن، في صلة مع ما يسمّى «الحكم النظري»، أن تُصاغ كذا: «المطرقة جدُّ ثقيلة» أو على الأرجح: «جدُّ ثقيلة»، «المطرقة الأخرى!». إنّ الإنجاز الأصليّ للتفسير لا يكمن في قضية خبرية نظرية، بل في تنحية أداة العمل غير المناسبة جانباً أو تعويضها في نحو من الانشغال المتبصِّر، «وذلك دون أن ينبس ببنت شفة». بيد أنّه من غياب الألفاظ ليس ينبغي أن نستنتج غياب التفسير[5]. ومن جهة أخرى فإنّ التفسير **المُعبَّر عنه**[6] بتبصّر ليس هو بالضرورة بعدُ قولاً بالمعنى الذي تمّ تعريفه. **فعبْرَ أيّة تحوّلات وجودانية - أنطولوجية يتولّد القولُ عن التفسير المتبصِّر؟** [أ]

إنّ الكائن الحاصل في المكسب السابق، المطرقة مثلاً، إنّما هو في بادئ الأمر كائن تحت - اليد بوصفه أداةً. وما إنْ يصبح هذا الكائن «موضوعاً» **[158]**، حتى يحدث توّاً مع انبجاس القول انقلابٌ[7] في المكسب السابق. إنّ ما - به الذي تحت - اليد المتعلّق بأنّ له - شأناً - مع..[8]، بالتنفيذ، إنّما يصبح **«ما عليه»**[9]

(1) Modifikation.

(2) Aussagesatz.

(3) kategorisch.

(4) إنّ ما يعتبره المنطقيّ خاصية موضوعية «بيّنة» في القول هو ظاهرة مشتقّة من موقف أكثر أصليّة لا يراها المنطقي لأنّها بمثابة شرط وجوداني - أنطولوجيّ للقول.

(5) القصد هو أنّ التفسير ليس حكراً على اللغة بل هو وجوداني يعمل دون انقطاع حتى في غياب كلام صريح.

(6) *ausgesprochen.*

(7) ein Umschlag.

(8) das *zuhandene Womit* des Zutunhabens.

(9) «Worüber».

القول المبين. وشأن الرؤية السّابقة أن تتسدّد نحو شيء قائم ضمن ما تحت ـ اليد. فإنّما عبْرَ وجهة ـ نظر[1] **ومن أجلها** يصبح ما ـ تحت ـ اليد ملفوفاً تحت نقاب من حيث هو تحت ـ اليد. وفي نطاق هذا الكشف عن القيمومة، الحاجب للكينونة ـ تحت ـ اليد، يصبح ما ـ تحت ـ اليد الذي يصادفنا معيَّناً في كينونته القائمة ـ على ـ هذا ـ النحو ـ أو ـ ذاك. الآنَ فقط ينفتح الصراط إلى شيء من قبيل **الخصائص**[2]. إنّ الماذا[3] **من حيث** هو ما على صفته يعيّن القولُ ما ـ تحت ـ اليد إنّما هو مستمدّ **ممّا** هو تحت ـ اليد بما هو كذلك. وإنّ بنية ـ من ـ حيث التي للتفسير قد عرفت نحواً من التحوّل. لم تعد «من حيث» تنبسط، من جهة ما تساعد على تملّك ما يُفهَم، ضمن جملة وظيفية ما. فهي مقطوعة، فيما يتعلّق بإمكانات النطق المفصّل التي من شأن روابط الإحالة، عن المدلولية، التي، من حيث هي كذلك، تقوّم عالمية ما يحيط بنا. إنّ «من حيث» يتمّ كبتُها في السطح المستوي لما هو قائم فحسب. فتنحطّ إلى بنية مجرّد ـ التبصير[4] المعيِّن لما هو قائم. إنّ تسطيح[5] «من حيث» الأصليّة التي للتفسير المتبصّر إلى رتبة «من حيث» المتعلّقة بتعيين القيمومة هي ميزة القول[6]. كذا فحسب هو يظفر بإمكانية الإيضاح البحت من وجهة نظر ما.

بذلك لا يمكن للقول أن ينكر صدورَه الأنطولوجيّ عن التفسير المنتِج لفهم ما. ونحن نسمّي «من حيث» الأصليّة الخاصّة بالتفسير (ερμηνεια) المنتِج لفهم ما بتبصّر، «من حيث» الوجودانية ـ **الهرمينوطيقية**، على خلاف «من حيث» **الأبوفنطيقية**[7] للقول.

---

(1) die Hin-sicht.

(2) *Eigenschaften.*

(3) das Was.

(4) Nur-sehen-lassen.

(5) Nivellierung.

(6) يعني ذلك أنّ القول المنطقي مثلاً لا يمكن أن يحوّل القول إلى قضية مجرّدة إلاّ بقدر ما يقطع التفسير أو الفهم عن العالم اليومي الذي تشكّل في أفقه. ليس القول من حيث هو حكم منطقي ممكناً إلاّ من جهة ما يسطّح المعنى الوجوداني ويحوّله إلى دلالة نظرية منبتّة ومن جهة ما يكبت الانشغال بما تحت اليد ويحوّله إلى تعيين موضوعي لشيء قائم في الأعيان.

(7) *apophantisch.*

بين التفسير الذي لا يزال ملفوفاً تماماً تحت نقاب الفهم المنشغِل وبين النقيض الأقصى لقول نظريّ حول ما هو قائم في الأعيان، ثمّة درجات وسطى متعدّدة[1]. أقوال حول أحداث العالم المحيط، رسم لما تحت ـ اليد، «تقارير حول الوضعية»، التقاطُ وتسجيلُ «واقعة»، وصفُ وضع ما، سردُ ما وقع. إنّ هذه «القضايا» لا يمكن إرجاعها إلى قضايا خبرية نظرية من دون تحريف[2] جوهريّ لمعناها. إذ، مثل هذه ذاتها، هي تملك «أصلها»[3] في صلب التفسير المتبصّر.

لم يكن يمكن، في ثنايا المعرفة المطّردة لبنية الـ λόγος، ألاّ تأتي ظاهرةُ «من حيث» الأبوفنطيقية هذه بشكل أو بآخر إلى مرمى النظر. وإنّ الطريقة التي تمّت بها رؤيتُها بادئ الأمر ليست من قبيل الصدفة وهي أيضاً لم تعدم تأثيراً على التاريخ اللاحق للمنطق.

[159] وبالنسبة إلى النظر الفلسفيّ، فإنّ الـ λόγος ذاته هو كائن ما وطبقاً لتوجّه الأنطولوجيا القديمة هو شيء قائم. قائم في بادئ الأمر، يعني كما الأشياء تكون الألفاظ قابلة لأنْ يُعثَر عليها وتكون سلسلةُ الألفاظ التي ضمنها من حيث هي كذلك هو يفصح عن نفسه. ومن شأن هذا البحث الأوّل عن بنية الـ λόγος القائم على هذا النحو أن يعثر على نحو من **الكينونة ـ القائمة ـ المشتركة**[4] لألفاظ عديدة. فما الذي يشدّ[5] وحدة هذا المشترك؟ هي تكمن، كما يعترف بذلك أفلاطون، في كون λόγος هو دوماً λόγος τινός[6]. وبالنظر إلى الكائن المتجلّي في الـ λόγος فإنّ الألفاظ تجتمع لتؤلّف كلاًّ لفظياً ما. لكنّ أرسطو قد رأى ما هو أعمق جذراً؛ كلّ λόγος هو συνθεσις و διαιρεσις في الآن نفسه، وليس أحدهما ـ مثلاً من حيث هو «حكم موجب» ـ أو الآخر ـ من حيث هو «حكم

(1) هذا التدرّج له أهمّيته حتى لا نسقط في تقابل حاد وجامد بين ما هو «منطقي» وما هو «تأويليّ».

(2) Verkehrung.

(3) Ursprung.

(4) ein Zusammenvorhandensein.

(5) stiftet.

(6) λογος τινος. إنّ اللوغوس هو «قول على شيء ما». را: أفلاطون، **السفسطائي**، 262هـ.

سالب». إنّ كلّ قول على الأرجح، أكان مثبِتاً[1] أو نافياً[2]، أكان صادقاً أو كاذباً، هو على أصل واحد συνθεσις وδιαιρεσις. فإنّ البيان تجميعٌ وتفريقٌ. وبلا ريب لم يدفع أرسطو بالسّؤال التحليلي قُدُماً إلى حدّ إثارة هذا المشكل: أيّة ظاهرة، في نطاق بنية الـ λόγος، تسمح وتستوجب أن يُخصِّص كلُّ قول بوصفه تأليفاً[3] وتحليلاً[4]؟

إنّ ما قد يجب أن يُبلغه من جهة الظواهر، مع البنى الصّوريّة للـ«وصل» و«الفصل»، وبشكل أدقّ مع وحدتها، إنّما هو ظاهرةُ «شيء ما من حيث هو شيء ما»[5]. فطبقاً لهذه البنية قد تمّ فهمُ شيء ما في اتجاه شيء ما ـ في نحو من التجمّع معه بحيث إنّ هذه المواجهة **الفاهمة**، التي تمفصل[6] من جهة ما تفسّر، إنّما تفرّق في الوقت نفسه ما تمّ تجميعه. أمّا إذا ما بقيت ظاهرةُ «من حيث» مدحورة وراء حجاب وقبل كلّ شيء مخفية فيما يخصّ أصلها الوجوداني النابع عن «من حيث» التأويلية، فإنّ التوطئة الفينومينولوجية الأرسطية لتحليل الـ λόγος إنّما تنهار في «نظرية أحكام» خارجيّة، يكون الحكم طبقاً لها وصلاً أو فصلاً للتمثيلات والتصوّرات.

ثمّ إنّ من شأن الوصل والفصل أن يُصاغا أيضاً على نحو صوري في شكل «علاقة»[7]. وبالنسبة إلى المنطق الرمزي[8] فإنّ الحكم سينحلّ في نسق من «الترتيبات»، ويتحوّل إلى موضوع «حساب»، ولكن ليس إلى مبحث تأويل متعلّق بالكينونة. إنّ إمكان وعدم إمكان الفهم التحليلي لـ συνθεσις و διαιρεσις،

---

(1) bejahend.

(2) vereinend. نلاحظ أنّ مارتينو (1985: 128) يقتصر على الزوج «موجب/ سالب» ولا يؤمّن التناظر والتفسير الذي يقيمه هيدغر بين «positiv» و«bejahend» وبين «negativ» و«verneinend».

(3) Synthesis.

(4) Diairesis.

(5) etwas als etwas.

(6) artikulierend.

(7) ein Beziehen.

(8) logistisch.

للـ«علاقة» في الحكم بعامة هو مرتبط أشدّ الارتباط بالحالة التي على الإشكاليّة الأنطولوجية الأساسيّة في كلّ مرّة.

إلى أيّ مدى تفعل هذه الإشكاليّة في صلب تأويل الـ λόγος، وعلى العكس، إلى أيّ مدى يفعل مفهومُ[1] «الحكم» من خلال ارتداد مثير إلى الإشكاليّة الأنطولوجية، ذلك ما تُبينه ظاهرةُ **الرابطة**[2]. إذ مع هذا «الرباط»[3] يتبدّى في وضح النهار أنّ بنية التأليف هي في بادئ الأمر **[160]** قد تمّ وضعها بوصفها من قبيل ما هو مفهوم بنفسه وأنّها قد احتفظت أيضاً بالوظيفة التأويلية[4] الرئيسة. ولكن إذا كانت الخواصّ الصّوريّة للـ«علاقة» و«الربط» لا يمكن أن تُسهم بأيّ شيء، من حيث الظواهر، في التحليل المضموني[5] لبنية الـ λόγος، فإنّ الظاهرة المقصودة من خلال مصطلح الرابطة هي في النهاية لا تمتّ بصلة إلى أيّ رابط وأيّ ربط. إنّ «هو» وتأويله، سواء أكان معبَّراً عنه لغةً على الخصوص أو مشاراً إليه في أواخر الكلم، إنّما يتبوّأ مكانه، على ذلك، إذا كانت الأقوال والفهم الوجوداني إمكانات كينونة للدّازين ذاته، في سياق إشكال التحليلية الوجودانية. وإنّ الاشتغال على مسألة الكينونة سوف يلتقي هو أيضاً مجدّداً (قارن الجزء I، القسم 3) بظاهرة الكينونة المخصوصة هذه داخل الـ λόγος.

مؤقّتاً، قد يجدر بنا فقط أن نوضّح، بالإشارة إلى كون القول شيئاً مشتقًّا من التفسير والفهم، إنّ «منطق» الـ λόγος متجذّر في التحليلية الوجودانية للدّازين. وإنّ معرفتنا بما في تأويل الـ λόγος من عدم كفاية على صعيد أنطولوجيّ، هو أمر من شأنه في الوقت نفسه أن يحثّنا على الإبصار بعدم أصليّة القاعدة المنهجية التي نجمت عنها الأنطولوجيا القديمة[6]. فقد تمّت تجربة الـ λόγος باعتباره شيئاً قائماً، وتؤوّل بما هو كذلك، في الصعيد نفسه الذي يكون فيه للكائن الذي يقوم بتبيينه معنى القيمومة. هذا المعنى للكينونة يبقى هو ذاته في نحو من اللامبالاة،

---

(1) der Begriff.
(2) die Copula.
(3) das Band.
(4) interpretatorisch.
(5) sachhaltig.
(6) علينا أن نقرأ هذا المقطع بوصفه مثالاً دقيقاً على مهمّة «تفكيك» تاريخ الأنطولوجيا.

غير مميّز عن الإمكانات الأخرى للكينونة، على نحو بحيث إنّ الكينونة، في المعنى الصّوريّ لكينونة ـ شيء ما، قد انصهرت معه في الوقت نفسه، من دون أن يمكن الظّفر حتى بتفريق قطاعي محض بينهما. [أ]

§ 34. في كينونة ـ الهناك(1) والكلام. وفي اللغة

إنّ الوجودانِيَيْن الأساسيّين اللذَيْن يقوّمان كينونة الهناك(2)، أيّ انفتاحَ الكينونة ـ في ـ العالم، هما الوجدان والفهم. فالفهم يُؤوي في ذاته إمكانيةَ التفسير، وذلك يعني إمكانية تملّك ما تمّ فهمُه. ومن جهة أنّ الوجدان هو مع الفهم على أصل واحد، فهو يضع نفسه في نطاق فهم بعينه. كذلك هو تُناسبه قابليةٌ معيَّنة للتفسير. ومع القول كان قد تمّ جعلُ مشتقّة قصوى من التفسير منظورة. وقد قادنا توضيح الدلالة الثالثة للقول من حيث هو تواصل (وإعلان) إلى تصوّر المقال(3) والتَّكَلُّم(4)، الذي بقي إلى حدّ هذا الموضع خارج الملاحظة وذلك بلا ريب عن قصد. إنّ اللغة لا تصبح مبحثاً إلاّ **الآن فحسب**، فذلك يجب أن يُشير إلى أنّ هذه الظاهرة إنّما لها جذورها في الهيئة الوجودانية لانفتاح الدّازين. **ذلك بأنّ الأساس الوجوداني ـ الأنطولوجيّ للغة هو الكلام**(5). **[161]** ربّ ظاهرة نحن قد قمنا بعدُ باستعمال مستمرّ لها في نطاق التأويل الجاري للوجدان والفهم والتفسير والقول، ولكنّنا بوجه ما قد أغفلناها عند التحليل الموضوعاتي.

إنّ الكلام هو مع الوجدان والفهم من ناحية وجودانية على أصل واحد(6).

---

(1) Da-sein.

(2) das Sein des Da.

(3) das Sagen.

(4) das Sprechen.

(5) die Rede. هذه هي الأطروحة الأولى عن اللغة التي يبكّر هيدغر بطرحها في هذه الفقرة. ومغزاها أنّ ظاهرة الكلام سابقة على ظاهرة اللغة. يقول هيدغر في درس صيف 1925 (المجلد 20، ص365): «ثمّة لغة، من أجل أنّه ثمّة كلام (Es gibt Sprache, weil es Rede gibt)». وهو موقف يأتي في صفّ ألسنيّة الخطاب كما لدى بنفنيست ضدّ ألسنيّة اللغة (نسق العلامات المغلق) كما لدى دي سوسير.

(6) هذه هي الأطروحة الثانية التي سيدافع عنها هيدغر في مطلع هذه الفقرة. وهنا تنكشف طرافة التخريج الفينومينولوجي ـ الوجوداني لظاهرة الكلام من جهة ما هو في =

وإنّ المفهومية[1] هي، حتى قبل التفسير المتملّك، مفصَّلةٌ[2] بعدُ على الدوام. فالكلام هو تمفصل المفهومية. بذلك هو يقبع بعدُ في أُسّ التفسير والقول. إنّ ما هو قابل للتمفصل[3] في التفسير، وتبعاً لذلك بعدُ على نحو أشدّ أصلاً في الكلام، نحن نسمّيه المعنى. وإنّ ما هو مفصَّل بما هو كذلك في صلب التمفصل المتكلِّم نحن نسمّيه جملة الدلالة. وهذه يمكن أن يتمّ حلّها في دلالات. إنّ الدلالات من حيث هي المتمفصِل[4] ممّا يقبل أن يتمفصل هي أبداً ذات معنى[5]. وإذا كان الكلام، أيّ تمفصل مفهومية الهناك، وجودانياً أصليّاً للانفتاح، وكان هذا متقوِّماً على ذلك منذ أوّل أمره من خلال الكينونة ـ في ـ العالم، فإنّ الكلام ينبغي أيضاً أن تكون له من حيث ماهيّته طريقة كينونة **متصلة بالعالم** على نحو مخصوص. إنّ مفهومية الكينونة ـ في ـ العالم وفق وجدان ما إنّما **تفصح عن نفسها من حيث هي كلام**[6]. وإنّ من شأن جملة الدلالة التي في المفهومية أن **تفلح في إسماع كلمتها**[7]. بالدلالات تلتصق الألفاظ. وليس الألفاظ ـ الأشياء يتمّ تزويدها بالدلالات[8].

إنّ التعبير الخارجيّ[9] عن الكلام هو اللغة[10]. وهذه الجملة من الألفاظ،

= ارتباط أصليّ مع ظاهرتي الفهم والوجدان. وهو ما تنحسر دونه النظريات التقليدية في الدلالة.

(1) Verständlichkeit.

(2) gegliedert.

(3) das Artikulierbare.

(4) das Artikulierte.

(5) sinnhaft.

(6) هذا يعني أنّه ليس هناك وجدان لا يقول شيئاً. كلّ ظاهرة وجدانية هي بشكل ما ضرب من الكلام.

(7) kommt zu Wort.

(8) نحن لا نمتلك الألفاظ كأنّها أشياء ثمّ نزوّدها من بعدُ بالدلالات؛ بل الدلالات هي هنا سلفاً. وهي تسكننا مسبقاً في وجداننا وفهمنا وتفسيراتنا. ليس الدّازين مخترعاً للألفاظ بل هو على الأرجح يعثر عليها حيث هي.

(9) die Hinausgesprochenheit. الكينونة الخارجيّة لما يُقال هي اللغة. فاللغة ظاهرة متأخّرة عمّا يُقال أو هي الكائن «تحت اليد» الذي يبرز لنا بعد أن تكون الأشياء قد قيلت فينا.

(10) die Sprache.

التي من جهتها يكون للكلام كينونة «متصلة بالعالم» خاصّة به، إنّما تصبح هكذا من حيث هي كائن داخل العالم ممّا يُعثَر عليه كما شيء تحت ـ اليد. وقد يمكن للغة أن تتقطّع إلى ألفاظ قائمة كالأشياء. إنّ الكلام هو من الناحية الوجودانية لغة، وذلك من قِبل أنّ الكائن، الذي تمفصل انفتاحه على نحو مطابق للدلالة، إنّما له نمط كينونة الكينونة ـ في ـ العالم الملقى ـ بها، المرتهَنة[1] لدى «العالم». [أ]

ومن حيث هو هيئة وجودانية لانفتاح الدّازين فإنّ الكلام مقوّم بالنسبة إلى وجوده. ومن شأن التعبير بالكلام[2] أن ينطوي من جهة الإمكان على **السماع والسكوت**[3]. وإنّه لدن هذه الظواهر فحسب إنّما تصبح الوظيفة المقوّمة للكلام بالنسبة إلى وجودانية الوجود واضحة تماماً. أمّا الآن فإنّ الأمر يتعلّق بالاشتغال على بنية الكلام بما هو كذلك.

إنّ فعل الكلام هو التفصيل «الدلالي» لمفهومية الكينونة ـ في ـ العالم، التي إليها تنتمي الكينونة ـ معاً، والتي تقف أبداً في نطاق شكل معيّن من الكينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر وفق انشغال ما. فهذه الأخيرة متكلّمة من حيث هي تقبل وترفض، تستفزّ، تنبّه، من حيث هي تلفّظٌ[4]، مشورة[5]، شفاعة[6]، بل أكثر من ذلك من حيث هي «إدلاء بأقوال»[7] ومن حيث هي كلام على طريقة «إلقاء الخطب»[8]. إنّما الكلام كلام على. . . وإنّ **ما ـ عليه**[9] الكلام ليس له بالضرورة، بل ليس له على الأغلب طابع **[162]** المبحث الخاص بقول تعييني. حتى أمْرٌ ما هو يقع على؛ إنّ التمنّي له ما ـ عليه الخاصّ. والشفاعة لا تعدم ما ـ

---

(1) angewiesenen.

(2) zum redenden Sprechen.

(3) *Hören* und *Schweigen*. من الطريف أنّ هيدغر يعتمد في تخريج كينونة «اللغة» على ظاهرتين غير لسانيّتين ولكن لغويتين هما السماع والسكوت. وذلك لما لهما من تجذّر وجوداني في نمط كينونة الدّازين.

(4) Aussprache.

(5) Rücksprache.

(6) Fürsprache.

(7) Aussagen machen.

(8) Redenhalten.

(9) das *Worüber*.

عليها الذي من شأنها. فالكلام يملك هذا العنصر البنيويّ ضرورةً، من أجل أنّه يشارك في تقوّم انفتاح الكينونة ـ في ـ العالم، وهو مشكَّل سلفاً في بنيته الخاصّة بهذه الهيئة الأساسيّة للدّازين. إنّ ما يتحدّث عنه[1] الكلام هو دوماً «مطروق»[2] في نطاق جهة نظر معيّنة وفي حدود ما. في كلّ كلام يكمن **متكلَّمٌ فيه**[3] بما هو كذلك، هو المقول بما هو كذلك في كلّ تمنّ وتسآل وتعبير عمّا في النفس حول. . .[4] فإنّما في نطاق هذا المقول يتمّ اقتسام الكلام وتواصله[5].

وينبغي أن تُفهَم ظاهرة **التواصل**، كما قد أُشير بعدُ إلى ذلك أثناء التحليل، في معنى أنطولوجيّ واسع. إنّ «التواصل» بالقول، البلاغ[6] مثلاً، هو حالة خاصّة من التواصل المُدرَك في أساسه على نحو وجوداني. ففي هذا الأخير يتشكّل تمفصلُ الكينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر الفاهمة. وإنّما هو الذي ينجز «اقتسام» الوجدان ـ معاً[7] وفهم الكينونة ـ معاً. ليس التواصل أبداً شيئاً من قبيل نقل التجارب المعيشة، مثلاً نقل آراء وأمانيّ من باطن ذات ما إلى باطن ذات أخرى. إنّ الدّازين ـ معاً[8] هو بعدُ في ماهيّته متجلّ في الوجدان ـ معاً وفي الفهم ـ معاً[9]. وإنّ الكينونة ـ معاً إنّما هي في صلب الكلام **مقتسَمة** «صراحةً»، بمعنى هي **كائنة** بعدُ، إلاّ أنّها غير مقتسَمة من حيث هي لم يُمسَك بها ولم تُتملَّك.

---

(1) das Beredete. هو «موضوع» الكلام.

(2) angeredet.

(3) ein Geredetes. هذا يُشير إلى البعد التواصلي للكلام.

(4) Sichaussprechen über.

(5) «in diesem teilt sich die Rede mit». هذه الجملة تحتمل ترجمتين: الحل الأول، «ففي هذا يُقتسم الكلام»، وهو ما أخذ به مارتينو (1985: 129) أو الحل الثاني، «ففي هذا يُتواصَل الكلام» (وهو ما أخذ به كلّ من ماكري/روبنسون (1962: 205) وفيزان (1986: 208). ـ لكنّ الجمع بينهما هو الأفضل وهو ما حاول مارتينو تأمينه بوضع الترجمة الثانية بين هلالين، وما اجتهدنا نحن في إثباته في جملة واحدة. وهل ثمّة تواصل من دون اقتسام المعنى؟

(6) Benachrichtigung.

(7) Mitbefindlichkeit.

(8) Mitdasein.

(9) Mitverstehen.

كلّ كلام على. . . ، يحقّق التواصل من خلال ما يتكلّم فيه، إنّما له في المرّة نفسها طابع **التعبير عمّا في النفس**[1]. متكلِّماً، يعبّر الدّازين **عمّا**[2] في نفسه، ليس من أجل أنّه يكون في بادئ الأمر بوصفه «باطناً» عزل نفسه عن الخارج، بل من أجل أنّه، من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم، يكون بعدُ بفهمه «خارجًا». إنّ المعبَّر عنه هو بالتحديد الكينونة ـ خارجاً، بمعنى هو في كلّ مرّة طريقة الوجدان (المزاج)، التي كان قد تبيّن في شأنها أنّها تمسّ كامل انفتاح الكينونة ـ في. إنّ المؤشّر اللغويّ على الإنباء[3] عن الكينونة ـ في الوجدانية، التي تنتمي إلى الكلام، يكمن في نبرة الصوت[4] والتعديل وإيقاع الكلام، «في طريقة التكلّم». وإنّ تواصل الإمكانات الوجودانية للوجدان، بمعنى إنّ انفتاح الوجود، إنّما يمكن أن يصبح الهدف الخاص للكلام «الشعري»[5]. [أ]

إنّ الكلام هو تفصيل المفهومية الوجدانية للكينونة ـ في ـ العالم بحسب دلالة ما. وعلى سبيل العناصر المقوِّمة له إنّما ينتمي إليه: ما ـ عليه الكلام (المتحدَّث عنه)، والمتكلَّم فيه بما هو كذلك، والتواصل والإنباء. ليست تلك بالخصائص التي تقبل أن تُستجمَع في اللغة من طريق التجربة[6] فحسب، بل هي طباع وجودانية متجذّرة في هيئة كينونة الدّازين، **[163]** هي وحدها التي تجعل شيئاً من قبيل اللغة ممكناً على المستوى الأنطولوجيّ. وفي نطاق الصيغة اللغوية الواقعانية لكلام معيّن، قد يمكن لأحد هذه العناصر الفردية أن ينقص أو أن يبقى خاملاً. إنّها أكثر الأحيان **لا** تتبدّى في العبارة «بشكل لفظي»، فذلك ليس سوى المؤشّر على طريقة معيّنة في الكلام الذي، بقدر ما يكون، هو عليه أن يكون أبداً في كليّة البنى التي سمّيناها.

وعلى الدوام أخذت محاولات إدراك «ماهية اللغة» أيضاً وجهتها من واحد

(1) das Sichaussprechen.

(2) aus.

(3) Bekundung.

(4) der Tonfall.

(5) سوف يصبح «الشعر» لدى هيدغر الثاني عنواناً حاسماً لمُقام الإنسان في العالم، تحت هدي قولة هولدرلين: «...شعراً يسكن / الإنسان على هذه الأرض».

(6) empirisch.

من هذه العناصر وتصوّرت اللغة تحت هدي فكرة «العبارة»[1] و«الصورة الرمزية» والتواصل من حيث هو «قول خبري» و«الإفصاح» عن التجارب المعيشة أو «إعطاء شكل» للحياة. بيد أنّه من أجل تعريف للّغة كافٍ تماماً قد لا يظفر المرء بشيء أيضاً متى أراد أن يجرّ هذه الأجزاء التعيينية المختلفة بعضها لبعضها تلفيقاً. ويبقى الأمر الحاسم هو العمل قبلُ على استخراج الكلّ الأنطولوجيّ ـ الوجوداني الذي يشدّ بنية الكلام على أساس تحليلية الدّازين.

قد يصبح تواشجُ الكلام مع الفهم والمفهومية بيّناً متى انطلقنا من إمكان وجوداني ينتمي إلى الكلام ذاته، نعني من السماع[2]. ليس من الصدفة أن نقول، حين لا نسمع «جيّداً»، إنّنا لم «نفهم». إنّ السماع مقوِّم للكلام[3]. وكما أنّ المشافهة[4] اللغوية[5] تتأسّس في الكلام، كذلك الإدراك الصوتي في السماع. إنّ التسمّع إلى. . .[6] إنّما هو الكينونة الوجودانية المفتوحة للدّازين من حيث هو كينونة ـ معاً إزاء الآخر[7]. إنّ السماع يقوّم حتى الاستعداد[8] البدئيّ والأصيل للدّازين لأجل قدرته الأخصّ على الكينونة، من حيث هو سماع صوت الصديق[9] الذي يحمله كلّ دازين لدى نفسه. فالدّازين يسمع من أجل أنّه يفهم. ومن حيث

---

(1) der Ausdruck.

(2) das Hören.

(3) هذا الإقرار بمثابة أطروحة سوف يعمل هيدغر على إيضاحها.

(4) Verlautbarung لفظة يصرّفها هيدغر في مستويين: مستوى معناها المتداول أيّ «الإعلان» و«الذيوع» و«الإفشاء»؛ ومستوى معناها الأصليّ أيّ «المشافهة» و«التصويت» و«رفع الصوت» وإحداث «ضجيج» أو «صخب» ما.

(5) die sprachliche Verlautbarung.

(6) das Hören auf...

(7) بذلك يؤدّي مفهوم «السماع» دوراً حاسماً في إقحام بُعد الغيرية في صلب وجود الدّازين. لا معنى لكينونة معاً من دون إنصات للغير.

(8) Offenheit.

(9) من المثير أنّ «الغير» يأخذ هنا شكل «الصديق الذي يحمله الدّازين لدى نفسه». وهو تخريج يجد جذوره لا محالة (كما أوضح ريكور في **الذات عينها كآخر** 1990، ص213–220) في مقالة أرسطو عن «الصداقة» في **أخلاق نقوماخيا**. ولكن ألا يكون هذا الصديق هو «الضمير»؟ (ونحن ندين بهذا التخريج إلى الأستاذ اسماعيل مصدق). قارن أيضاً: جاك دريدا، **سياسات الصداقة**، باريس، 1994، ص348.

هو كينونة ـ في ـ العالم مع الآخرين وفقاً لفهم ما فهو يكون «سمعًا وطاعةً»[1] للدّازين ـ معاً وله هو ذاته وفي هذا السمع المُطيعَ[2] هو منتم تابع[3]. إنّ الاستماع ـ الواحد ـ للآخر الذي ضمنه تتشكّل الكينونة ـ معاً، إنّما لهَ من الأشكال الممكنة الاتّباع والمصاحبة والضروب السالبة لعدم السماع والمقاومة والتحدّي والإعراض.

وإنّما على أساس هذه القدرة على السماع، التي هي وجودانية منذ أوّل أمرها، يكون شيء من قبيل **الإنصات**[4] ممكناً، هو على صعيد الظواهر أكثر أصلية ممّا يعيّنه المرء «بادئ الأمر» في علم النفس بوصفه سَمْعاً، الإحساس بالنبرات وإدراك الأصوات. كذلك الإنصات إنّما له نمط كينونة السماع الفاهم. إذ «في بادئ الأمر» نحن لا نسمع أبداً ضجيجاً ومجموعاً من الأصوات بل عربة لها صرير ودراجة ذات محرّك. ما يسمعه المرء هو الطابور عند الزحف وريح الشمال وطقطقة النقّار وحفحفة النار.

[164] نحن نحتاج بعدُ إلى موقف جدّ صناعي ومعقّد من أجل «سماع» شيء مثل «ضجيج بحت». لكن أنّنا نسمع في بادئ الأمر دراجة ذات محرك وعربة، فذلك دليل من جهة الظواهر على أنّ الدّازين، من جهة ما هو كينونة ـ في ـ العالم، إنّما يقيم بعدُ أبداً **لدى** ما تحت ـ اليد الذي داخل العالم وليس أبداً كونه في بادئ الأمر لدى «أحاسيس»، قد ينبغي أوّلاً أن يُعطى لخليطها شكلٌ ما، حتى نوفّر خشبة القفز التي منها تثب الذات من أجل أن تصل آخر المطاف إلى «عالم» ما. إنّ الدّازين، من حيث هو في ماهيّته ذو فهم، إنّما يكون أوّل الأمر لدى الأمر الذي فهمه.

وحتى عند السماع الصريح لكلام الآخرين، فإنّ ما نفهمه أوّل الأمر هو المقول، وعلى نحو أدقّ، نحن نكون بعدُ سلفاً مع الآخرين لدى الكائن الذي عليه يكون الكلام. وفي مقابل ذلك نحن **لا** نفهم أوّل الأمر ما يعبّر عنه الإنباءُ. حتى حيثما يكون التكلّم غير بيّن أو حتى حيثما تكون اللغة غريبة، فنحن نسمع

(1) hörig. يلمّح هيدغر هنا إلى معنيين متواشجين في اللفظ الألماني: فهو من جهة مشتقّ من فعل «hören» ـ سمع، وهو من جهة مستعمل في اللغة العادية للإشارة إلى «مملوك» و«مستعبد» ومسخّر لخدمة أحد.

(2) Hörigkeit. تعني هذه اللفظة معاً: السمع والطاعة، «السمعية» و«العبودية».

(3) zugehörig. تعني المنتمي والتابع والمنخرط والذي على صلة حميمة مع.

(4) das Horchen.

أوّل الأمر ألفاظاً **غير مفهومة** وليس كثرة من العناصر الصوتية.

ضمن سماع «طبيعي» لما عليه الكلامُ، نحن يمكننا بلا ريب أن نتسمّع في الوقت نفسه إلى طريقة الكينونة المقولة، طريقة «التلفّظ»[1]، لكنّ ذلك لا يتمّ أيضاً إلاّ ضمن فهم ـ معاً سابقٍ للأمر المتكلَّم فيه؛ وذلك أنّه إنّما هكذا فحسب يبقى من الممكن تقّدير[2] الكينونة المقولة من جهة مناسبتها للمبحث الذي عليه الكلام.

كذلك فإنّ الكلام المضادّ من حيث هو جواب إنّما ينجم رأسًا في بادئ الأمر عن فهم ما ـ عليه الكلام «المُتَقَاسَمُ» بعدُ في نطاق الكينونة ـ معاً.

إنّه حيثما يكون الإمكان الوجوداني للكلام والسماع مُتاحاً فحسب، يمكن لأحدٍ أن يُنصت. ومنْ[3] «لا يمكنه أن يسمع» و«ينبغي أن يحسّ»، هو الذي يستطيع جيّداً على الأرجح وتحديداً لهذا السبب أن ينصت. إنّ مجرّد ـ الاستماع ـ لما ـ حولنا[4] هو حرمان من الفهم السميع. فإنّ الكلام والسماع يتأسّسان في صلب الفهم. وهذا لا ينشأ عن كلام كثير ولا عن الاستماع النشيط[5] إلى ما حولنا. وحده من يفهم بعدُ، يمكنه أن يُصغي[6].

هذا الأساس الوجوداني عينه إنّما يشدّ إمكاناً جوهريّاً آخر للكلام، ألا وهو **السكوت**[7]. فمن يسكت عند تبادل الكلام[8]، يمكن «أن يتيح لنا فهماً»، بمعنى أن يخرّج الفهمَ، على نحو أكثر أصالة ممّن لا تعوزه العبارة. أن نتكلّم كثيراً على شيء ما، ذلك لا يضمن في شيء أنّنا بذلك قد ذهبنا بالفهم إلى نطاق أوسع. على الضدّ من ذلك: إنّ النقاشات المستفيضة إنّما تحجب وتحمل المفهوم إلى وضوح مزيّف، بمعنى إلى لا مفهومية الابتذال. بيد أنّ السكوت لا يعني أن يكون

---

(1) die Diktion.
(2) abschätzen.
(3) wer.
(4) das Nur-herum-hören.
(5) geschäftiges Herumhören.
(6) zuhören.
(7) das Schweigen.
(8) Miteinanderreden.

المرء أخرس. فالأخرس له على العكس من ذلك نزعة إلى «التكلّم». أيّ أخرس هو ليس فقط لم يقم الحجّة على أنّه **[165]** يمكن أن يسكت، بل هو تنقصه حتى أيّة إمكانية لكي يثبت شيئاً من هذا القبيل. كذلك من تعوّد بالطبع أن يتكلّم قليلاً هو لا يكشف أكثر من الأخرس أنّه يسكت أو يمكنه أن يسكت. من لا يقول شيئاً البتة، لا يقدر أيضاً في اللحظة[1] المعطاة أن يسكت. إنّما في أثناء الكلام الرفيع يكون السكوت الأصيل ممكناً. وحتى يمكنه أن يسكت، ينبغي للدّازين أن يكون له شيء ما ليقوله، وذلك يعني أن يتوفّر على انفتاح[2] أصيل وخصب على ذات نفسه. عندئذ تنكشف القدرة على السكوت[3] جليّة وتقطع حبل «القيل والقال». إنّ المسكوت عنه، من حيث هو ضرب من الكلام، إنّما يمفصل مفهومية الدّازين على نحو من الأصليّة بحيث إنّه إنّما منه تنبثق القدرة على السماع الرفيع والكينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر الشفّافة. [أ]

من أجل أنّ الكلام مقوّم لكينونة الهُناك، بمعنى للوجدان والفهم، وأنّ الدّازين يعني على ذلك: الكينونة ـ في ـ العالم، فإنّ الدّازين قد عبّر بعدُ عن نفسه من حيث هو كينونة ـ في متكلِّمة. إنّ للدّازين لغةً[4]. هل من الصدفة أنّ اليونان، الذين كان وجودُهم اليومي[5] قد انزاح في معظمه في صلب الكلام ـ الواحد ـ مع ـ الآخر، والذين كانوا في عين الآن «ذوي أبصار» ليَرَوْا، ـ قد عيّنوا ماهيةَ الإنسان، سواء في التفسير قبل الفلسفيّ أو الفلسفيّ للدّازين، بوصفها ζῷον λόγον ἔχον؟ إنّ التفسير اللاحق لهذا التعريف للإنسان في معنى animal rationale، «الكائن الحيّ العاقل»، هو بلا ريب ليس «خاطئاً»، ولكنّه يغطّي أرضية الظواهر التي التُقط منها هذا التعريف للدّازين. إنّ الإنسان يكشف عن نفسه من حيث هو [ب]

---

(1) Augenblick.

(2) Erschlossenheit.

(3) Verschwiegenheit. هي قدرة على السكوت من أجل أنّها نمط من الوجدان، وليس مجرّد رغبة في السرّيّة.

(4) Sprache. تبدو هذه الجملة بوصفها إعادة صياغة للتعريف اليوناني للإنسان بوصفه «حيواناً ناطقاً». والحال أنّ ذلك يعني شيئاً مخالفاً: إنّ الكينونة في العالم غير ممكنة من دون وجدانيّ أصليّ هو الكلام. وليست اللغة غير الوجه الخارجيّ ممّا يُقال.

(5) alltägliches Existieren.

الكائن الذي يتكلّم. ذلك لا يدلّ على أنّه يختصّ بإمكان الإنباء الصوتي، بل إنّ هذا الكائن هو يكون على نمط الكشف عن العالم وعن الدّازين. ليس لليونان أيّ اسم للغة، هم يفهمون هذه الظاهرة «بديًا» من حيث هي كلام. ولكن لأنّ λόγος قد أتى على الأغلب إلى مرمى النظر، بالنسبة إلى التدبير الفلسفيّ، من حيث هو قول، فقد تمّ الاشتغال على البنى الأساسيّة لأشكال الكلام وعناصره التي يقوم بها باعتماد **هذا اللوغوس**[1] خيطاً هادياً. وأخذ النحوُ يبحث عن أسسه في «منطق» هذا اللوغوس. بيد أنّ هذا المنطق إنّما تأسّس في أنطولوجيا ما هو قائم. إنّ المعتمَد الأساسيّ لـ«مقولات الدلالة»، الذي مُرِّر إلى علم اللغة اللاحق والذي لا يزال إلى اليوم من حيث الأساس قدوةً يحتذون بها، إنّما هو موجَّه حسب الكلام من حيث هو قول. فإذا ما أخذ المرء هذه الظاهرة، على الضدّ من ذلك، بالأصليّة والمدى الأساسيين اللذَيْن من شأن وجودانيّ، فإنّ ما ينتج عندئذ هو ضرورةُ تعديل علم اللغة[2] على أسس أكثر أصليّة من ناحية أنطولوجية. إنّ مهمّة **تحرير** النحو من المنطق إنّما تحتاج **سلفاً** إلى فهم **موجب** للبنية الأساسيّة القبلية للكلام بعامة من حيث هو وجودانيّ ولا يمكن **[166]** أن تُنفّذ من بعدُ من خلال تحسينات للموروث وزيادات عليه. وبالنظر إلى ذلك ينبغي أن نسأل عن الأشكال الأساسيّة لتفصيل ممكن بحسب دلالة ما لما هو قابل للفهم عامةً، وليس فقط للكائن داخل العالم المعلوم في نطاق اعتبار نظريّ ومعبَّر عنه في قضايا. إنّ نظرية الدلالة لا تنتج من ذاتها عن طريق مقارنة واسعة بين لغات كثيرة ونائية كأشدّ ما يكون. كذلك لا يكفي أبداً مثلاً استعادة الأفق الفلسفيّ الذي ضمنه جعل و. ف. هامبولدت[3] من اللغة مشكلاً. إنّ نظرية الدلالة إنّما هي متجذّرة في أنطولوجية الدّازين. وإنّ فلاحها وهلاكها رهْنٌ بمصير تلك[4].

---

(1) Logos.

(2) هنا نجد موقف هيدغر من «فلسفة اللغة» المعاصرة وطريقة مناقشتها من زاوية وجودانية ـ أنطولوجية. إذ لا يكفي أن «نحرّر» النحو من المنطق، بل ينبغي «زحزحة» علم اللغة نحو أرضية أرسخ أصلاً، وليست تلك سوى جذورها الأنطولوجية. ينبغي الكفّ عن اعتبار الألفاظ أشياء «قائمة في الأعيان»، وإعادة الألفاظ إلى الوجوداني الذي تصدر عنه أيّ ظاهرة الكلام بوصفه بنية وجودانية في ماهية الدّازين.

(3) W. v. Humboldt.

(4) قارن: عن نظرية الدلالة، إ. هوسرل، **أبحاث منطقية**، ج 2، الأبحاث 1 و4-6. =

وفي النهاية، فإنّ البحث الفلسفيّ ينبغي له أن يعزم مرّةً واحدةً على التساؤل : أيّ نمط كينونة هو من شأن اللغة بعامة. هل هي أداة تحت ـ اليد داخل العالم، أم لها نمط كينونة الدّازين أم لا شيء منهما؟ من أيّ جنس هي كينونة اللغة حتى يمكن أن تكون «ميّتة» ؟ ماذا يعني من ناحية أنطولوجية أنّ لغة ما تنمو أو تتفتّت ؟نحن نمتلك علماً للغة، وكينونة الكائن الذي اتّخذته موضوعاً، مبهمة؛ وأكثر من ذلك: إنّ الأفق من أجل السّؤال الباحث عن ذلك غائم تحت نقاب. هل من الصدفة أنّ الدلالات هي في بادئ الأمر وغالب الأمر «متصلة بالعالم»[1]، وموسومة سلفاً بمدلولية العالم، بل حتى على الأغلب هي في معظمها «مكانية»، أم إنّ هذه «الواقعة» هي ضرورية من ناحية وجودانية ـ أنطولوجية ولماذا ؟ إنّ ما ينبغي للبحث الفلسفيّ هو أن يُحجم عن «فلسفة اللغة»، من أجل أن يسائل عن «الأمر نفسه»، وأن يضع نفسه في موقف إشكاليّة أفلح في توضيح مفاهيمها.

لا يجب على تأويل اللغة المقدَّم هنا سوى أن يبيّن «الموضع»[2] الأنطولوجيّ لهذه الظاهرة داخل الهيئة التي تشدّ كينونة الدّازين وقبل كلّ شيء أن يهيّئ المجال للتحليل التالي، حيث سنحاول، تحت هدي نمط أساسيّ من كينونة الكلام وفي تواشج مع ظواهر أخرى، أن نُبرز للعيان يوميّةَ الدّازين على نحو أنطولوجيّ أكثر أصليّة.

ب ـ الكينونة اليومية للهُنَاك وانحطاط الدّازين

بالرجوع إلى البنى الوجودانية لانفتاح الكينونة ـ في ـ العالم، كان التأويل قد زاغ بصرُه بوجه ما عن يوميّة الدّازين[3]. ومن ثمّ على التحليل **[167]** أن يستعيد

= ثمّ الصياغة الأكثر جذرية للإشكاليّة في أفكار، ج 1، الفقرات 123 وما بعدها، ص 255 وما بعدها [المؤلّف].

(1) weltlich.

(2) der Ort.

(3) يقدّم هيدغر هنا تأويلاً وجودانياً لمسألة «اليومية» بوصفها ظاهرة موجبة تتضمّن أنماطاً خاصّة من الوجدان والفهم والتفسير والكلام ينبغي الانكباب عليها وتحليلها بما هي كذلك. وأهمّ شيء هو الانتباه إلى الطابع الأنطولوجيّ للتحليل وعدم أخذه مأخذاً أخلاقياً.

من جديد هذا الأفق من الظواهر الذي كان قد اتّخذه موضوعاً. إنّ السّؤال الذي يثور الآن هو: ما هي الطباع الوجودانية الخاصّة بانفتاح الكينونة - في - العالم، من حيث إنّ هذه تعتمد من حيث هي كينونة يوميّة على نمط كينونة الهُمْ؟ وهل خُصَّت بوجدان بعينه، بفهم أو كلام أو تفسير بعينه؟ إنّ الإجابة عن هذا السّؤال من شأنها أن تصبح أكثر إلحاحاً، متى تذكّرنا أنّ الدّازين هو في بادئ الأمر وأغلب الأمر منغمس في الهُمْ وخاضع لسلطته. أليس الدّازين، من حيث هو كينونة مقذوف بها[1] في العالم، هو بالتحديد مقذوف به منذ أوّل أمره في عمومية الهُمْ؟ وهل تعني هذه العمومية شيئاً آخر سوى الانفتاح المخصوص للهُمْ؟

إذا كان ينبغي أن نتصوّر الفهم بديًّا بوصفه مستطاع الكينونة الخاص بالدّازين، فإنّ على أيّ تحليلٍ للفهم والتفسير التابعين للهُمْ أن يستخرج أيّةَ إمكانات من كينونته قام الدّازين، من حيث هو هُمْ، بفتحها وتملّكها. بيد أنّ هذه الإمكانات ذاتها سوف تكشف جليًّا عندئذ عن نزعة جوهريّة في كينونة اليوميّة. وهذه ينبغي في خاتمة المطاف، متى شُرِحت من ناحية أنطولوجية شرحاً وافياً، أن تُزيح النقاب عن نمط أصليّ من كينونة الدّازين، على شاكلة بحيث إنّه انطلاقاً منها تصبح ظاهرة المقذوفية[2] المشار إليها قابلة للإظهار في عيانيتها الوجودانية.

إنّ ما هو مطلوب أوّل الأمر هو أن نجعل انفتاح الهُمْ، بمعنى نمط الكينونة اليومي للكلام والرؤية والتفسير، منظوراً من طريق ظواهر معيّنة. وفي صلة مع ذلك قد لا يكون من نافل القول أن نلاحظ أنّ التأويل له قصدٌ أنطولوجيّ صرف وأنّه أبعد ما يكون عن نقد أخلاقي للدّازين اليومي وعن مقاصد «فلسفة في الثقافة».

§ 35. القيل والقال

يجب ألاّ تُستعمَل لفظة «القيل والقال»[3] هنا في دلالة بخْس وتحقير. إذْ هي

---

(1) geworfen.

(2) Geworfenheit.

(3) das Gerede. القيل والقال هو الشكل اليومي من ظاهرة «الكلام». ولذلك هو ليس مجرّد «ثرثرة» (bavardage) كما يترجم مارتينو مثلاً.

تدلّ من حيث الاصطلاح على ظاهرة موجبة، تشكّل نمطَ كينونة الفهم والتفسير اللّذيْن من شأن الدّازين اليومي. إنّ الكلام يعبّر غالباً عن نفسه وهو قد عبّر بعدُ دوماً عن نفسه. إنّه لغة تتكلّم[1]. بيد أنّه ضمن ما هو معبَّر عنه يكمن بعدُ في كلّ مرّة تبعًا لذلك فهمٌ وتفسير. إنّ اللغة، من حيث هي الكينونة ـ المعبَّر ـ عنها[2]، إنّما تؤوي في نفسها تفسيريّة[3] للفهم الخاص بالدّازين. وهذه التفسيريّة هي، مثل اللغة، أبعد ما تكون عن شيء ما زال قائماً فحسب، بل إنّ كينونتها هي ذاتها من جنس الدّازين. إليها إنّما يكون الدّازين مسلَّماً أوّل الأمر وفي حدود معيّنة دائماً، فهي التي تعدّل وتقسّم إمكانات **[168]** الفهم الوسطي والوجدان التابع له. وتحتفظ الكينونة ـ المعبَّر عنها، في جملة مركّبات الدلالة التي يتمّ تفصيلها، بفهم ما للعالم المفتوح وعلى أصل واحد معه بفهم ما للكينونة ـ هناك ـ معًا ـ المتعلّقةَ بالآخرين والكينونة ـ في الخاصّة في كلّ مرّة. وإنّ الفهم الذي أُودِع بعدُ على هذه الشاكلة في الكينونة ـ المعبَّر عنها إنّما يهمّ مكشوفيةَ الكائن التي حُصِّلت ووُرِّثت في كلّ مرّة مثلما يهمّ أيضاً الفهمَ الحاصل عن الكينونة في كلّ مرّة والإمكانات والآفاق المتوفّرة من أجل تفسير يضع الأرضية من جديد وتمفصلٍ يضع التصوّر. ولكن، فيما أبعد من مجرّد الإشارة إلى واقعة الكينونة ـ المفسَّرة للدّازين هذه، ينبغي أن

(1) للمرّة الثانية نلاحظ أنّ مارتينو (1985: 133) يُثبت «parole» مقابلاً للفظ الألماني «Sprache»، بحيث هو لا يحترم التفريق الجاري عادة بين «الكلام» (die Rede, la parole) و«اللغة» (die Sprache, la langue). كما نلاحظ أنّ فيزان (1986: 214) يضطرّ إلى إثبات عبارة «langue parlée»، لكنّ هذا سيقلقه لاحقاً كما سنرى حين يثبت هيدغر عبارة «gesprochene Sprache» ـ اللغة المتكلِّمة. ـ والسبب أنّ هيدغر يستثمر هنا الجذر اللغويّ للفظة «die Sprache» في الألماني التي هي مشتقّة من فعل «sprechen»، وذلك من أجل بيان تجذّر «الكلام» (die Rede) في فعل «عبّر عن نفسه» (sich aussprechen)، ثمّ إعادة «die Sprache» إلى جذرها اللغويّ هذا بحيث تدلّ عندئذ على «التعبير» اليومي، وهو في الواقع يفعل ذلك تحت وحي افتقاد الإغريق مصطلح «اللغة» لأنّهم لا يفهمون اللوغوس إلاّ في «الكلام». ـ أمّا نحن في العربية فنستعمل «لغة» لأنّه ـ، وذلك على خلاف اللفظ الفرنسي ذي الأصل اللاتيني الذي هو مشتقّ من (lingua) أيّ «اللسان»، العضو البيولوجي في فم الإنسان ـ من الواضح أنّ «لغة» من فعل «لغا» يلغو لغواً بكذا أيّ تكلّم به، واللغة هي الكلام المصطلح عليه بين كلّ قوم.

(2) die Ausgesprochenheit.

(3) Ausgelegtheit.

يُسأل الآن عن نمط الكينونة الوجوداني الخاص بالكلام الذي عُبِّر عنه والذي عبّر عن نفسه. وإذا لم يمكن أن يُتصوَّر من حيث هو قائم، فما كينونته، وماذا تقول لنا من حيث الأساس عن نمط الكينونة اليوميّ للدّازين ؟

إنّما الكلام المعبِّر عن نفسه تواصلٌ. وإنّما تهدف نزعةُ الكينونة التي له إلى حمل السامعين على المشاركة في الكينونة المفتوحة لما هو متنازَع عليه في صلب الكلام.

وطبقاً للمفهومية الوسطية التي تثوي بعدُ في اللغة التي نتكلّمها عند التعبير عن النفس، يمكن للكلام الذي يتمّ تواصلُه[1] أن يُفهَم إلى حدّ كبير من دون أن يضع السامع نفسه في كينونة فاهمة على نحو أصليّ إزاء ما عليه الكلام. هُمْ[2] لا يفهمون الكائن المتنازَع عليه إلى هذا الحدّ، بل هم يسمعون بعدُ فقط المتكلَّمَ فيه بما هو كذلك. فهذا ما تمّ فهمه، أمّا ما ـ عليه الكلام فَلِمَاماً أو عرضاً؛ هُمْ يقصدون **الشيء نفسه**[3]، من أجل أنّهم يفهمون المقولَ[4] على نحو مشترك في نطاق الوسطيّة **نفسها**.

لقد تشبّث السمع والفهم سابقاً بالمقول بما هو كذلك. وإنّ التواصل لا «يقتسم» الصّلة التي للكينونة مع الكائن المتحدَّث عنه ابتداءً، بل إنّ الكينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر تتحرّك في نطاق الكلام ـ الواحد ـ مع ـ الآخر وضمن الانشغال بالمتكلَّم فيه. وليس ما يشغله سوى أن يقع كلامٌ. إنّ الكينونة ـ المقولة[5]، القول المأثور[6]، التلفّظ[7] إنّما هو أمر يأخذ الآن على عاتقه أصالة الكلام والفهم وتطابقهما. ومن أجل أنّ الكلام قد فَقَدَ أو لم يكسب قط صلة الكينونة[8] التي له ابتداءً مع الكائن المتحدَّث عنه، فهو لا يقوم بالتواصل على

(1) die mitgeteilte Rede.
(2) man.
(3) dasselbe.
(4) das Gesagte.
(5) das Gesagtsein.
(6) das Diktum.
(7) Der Ausspruch.
(8) Seinsbezug.

منوال التملّك الأصليّ للكائن، بل عن طريق **تناقل الكلام وترديده**[1]. إنّ المتكلَّم فيه بما هو كذلك يرسم دوائر أوسع ويتّخذ طابعاً تسلّطياً. والأمر هو على هذا النحو من أجل أنّهم يقولون ذلك. في نطاق هذا الاسترسال في الكلام وتكراره، الذي بسببه يزداد النقص البدئي[2] في الرسوخ ضمن تربة ما حتى يصبح غياباً كاملاً للأرضية، إنّما يتشكّل القيل والقال[3]. وعلى الحقيقة هذا أمر لا يبقى محصوراً في التكرار الشفويّ للكلام، بل هو يمتدّ إلى المكتوب من حيث هو **[169]** «نِساخة»[4]. إنّ تكرار الكلام لا يتأسّس هنا بالقدر الذي يُظنّ على ما يُسمَع[5]. فهو يتغذّى من المقروء. **ولن يستطيع** الفهم الوسطيّ للقارئ أبداً أن يحسم بين ما هو مغترَف ومنتزَع من المصدر وما هو مُكرَّر. وأكثر من ذلك، فإنّ الفهم الوسطيّ لا يريد مثل هذا الحسم، ولا يحتاج إليه، بما أنّه يفهم كلّ شيء.

إنّ غياب الأرضية في القيل والقال لا يسدّ أمامه المدخل إلى العمومية، بل ييسّرها. إذ القيل والقال هو إمكانيةُ أن يفهم المرء كلَّ شيء من دون تملّك سابق للأمر. بل القيل والقال يحمي بعدُ من خطر الإخفاق في تملّك كهذا. إنّ القيل والقال، الذي يمكن لكلّ واحد أن يلتقطه، لا يجعلنا فقط في حلّ من مهمّة الفهم الصّميم، بل يشكّل مفهوميّة غير مكترثة، ليس شيء بمستغلق عليها.

ويملك الكلام، الذي ينتمي إلى هيئة الكينونة الجوهريّة التي للدّازين والتي تساهم في صنع انفتاحه، إمكانيّةَ أن يصبح قيلاً وقالاً، ومن حيث هو كذلك، هو لا يُبقي على الكينونة ـ في ـ العالم مفتوحة بالقدر الذي يُظنّ أمام فهم مفصَّل، بل هو يغلقها ويُسدل حجاباً على الكائن الذي داخل العالم. ومن أجل ذلك هو لا يحتاج إلى نيّة الخداع. ليس للقيل والقال نمط كينونة **التقديم الواعي**[6] لشيء ما على أنّه شيء ما. أن يكون شيء ما قد قيل وأن يصير مقولاً على نحو واسع دون

---

(1) auf dem Wege des Weiter- und Nachredens.

(2) anfänglich.

(3) das Gerede.

(4) das «Geschreibe». إنّ مظاهر النِساخة أو الخربشة أو التحبير هي عبارة عن ثرثرة المكتوب. وكان التوحيدي قد نعت النسخ بأنّه «مهنة الشؤم».

(5) Hörensagen.

(6) die Seinsart des bewussten Ausgebens.

أيّة أرضيّة هو أمرٌ يكفي لأنْ ينقلب الفتحُ إلى غلقٍ. وذلك أنّ المقول هو مفهوم دوماً في أوّل الأمر من حيث هو «قائل»، بمعنى كاشف للنقاب. وتبعاً لذلك فإنّ القيل والقال منذ أوّل أمره هو، طبقاً لما يختصّ به من **إمساك**[1] عن الرجوع إلى أرضية المتحدَّث عنه، ضربٌ من الغلق.

وهذا يزداد مرّة أخرى درجات بسبب أنّ القيل والقال، الذي ضمنه يُزعَم البلوغ إلى فهم ما يُتحدَّث عنه، يترك جانباً[2] على أساس هذا الزعم كلَّ تسآل جديد وكلَّ مناظرة[3] وبطريقة مخصوصة هو يُبقي عليها في الحضيض ويؤخّرها.

ومن شأن تفسيريّة القيل والقال هذه أن تكون بعدُ في كلّ مرّة قد استقرّت في الدّازين. وكثيرة هي المعلومات التي نعرفها في بادئ الأمر بطريقة كهذه، وليس قليلاً ما لا يذهب أبداً إلى ما وراء مثل هذا الفهم الوسطيّ. ومن هذه التفسيريّة اليومية[4]، التي ضمنها يترعرع[5] الدّازين في بادئ الأمر، هو لا يستطيع أبداً أن يفلت. فيها ومنها وضدّها إنّما يتمّ كلّ فهم وتفسير وتواصل صادق، وكلّ كشف مُعاد وتملّك جديد. لم يحدث قط أن وُضع دازين بكر وغير مغترّ بهذه التفسيريّة، أمام المنطقة الحرّة لـ«عالم» في ذاته، من أجل أن يشاهد فقط ما يصادفه. إنّ هيمنة التفسيريّة العمومية قد حسمت بعدُ أمرَ إمكانات الكينونة المزاجية، **[170]** بمعنى أمر النمط الأساسيّ الذي ضمنه يقبل الدّازين أن يكون معنيًّا[6] بالعالم. إنّ الهُمْ[7] يطبع الوجدان سلفاً، ويعيّن ماذا «يرى» الناس وكيف يرون[8].

إنّ القيل والقال الذي يُغلّق الأبواب بطريقة مخصوصة إنّما هو نمط الكينونة

---

(1) Unterlassung.

(2) hintanhält.

(3) Auseinandersetzung.

(4) «اليومية» عبارة ساقطة في ترجمة مارتينو (1985: 134).

(5) hineinwächst.

(6) angehen.

(7) das Man.

(8) وهي ظاهرة صار الناس يتمثّلونها اليوم من خلال الإشارة إلى تغطية حرب الخليج في وسائل الإعلام الأميركية.

الذي من شأن الفهم المنبتّ[1] للدّازين. وعلى ذلك هو لا يحدث على شاكلة حالة قائمة إزاء كائن قائم، بل هو ذاته منبتّ على نحو وجوداني على طريقة الانبتات الدائم. ذلك يعني من جهة أنطولوجية: أنّ الدّازين الذي يقف في نطاق القيل والقال هو مقطوع، من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم، عن صلات ـ الكينونة الابتدائية والأصليّة بالعالم، بالكينونة ـ معاً، بالكينونة ـ في بحدّ ذاتها. إنّه يقف في تأرجح وعلى ذلك هو يكون بهذه الطريقة عند «العالم» دوماً، مع الآخرين وتجاه ذات نفسه. وحده الكائن الذي يكون انفتاحُه متقوّماً بالكلام الفاهم ـ عن ـ وجدان، نعني الذي بهذه الهيئة الوجودانية هو **يكون** الهناك التي تخصّه، ويكون الـ«في ـ العالم»، إنّما يملك إمكانيةَ الكينونة الخاصّة بهذا النوع من الانبتات، الذي لا يمثّل عدمَ كينونةِ الدّازين بقدر ما هو على الأرجح «الواقع»[2] اليومي جدّاً والمرير جدّاً الذي يخصّه.

وعلى ذلك فإنّ في البداهة التفسيريّة الوسطيّة أمام ذاتها وتأكّدها لنفسها يكمن هذا، أنّه تحت حمايتها إنّما تبقى وحشةُ التأرجح محجوبةً عن الدّازين ذاته الذي في كلّ مرّة، تلك الوحشة التي ضمنها هو يمكن أن ينجرّ نحو فقدان متزايد للأرضية التي من شأنه.

§ 36. الفضول

عند تحليل الفهم والوجدان المتعلّقين بالهناك عموماً، كان قد أُشير إلى lumen naturale وسُمِّي انفتاح الكينونة ـ في **منارة** الدّازين[3]، التي ضمنها فحسب يصبح شيءٌ من قبيل الرؤية ممكناً. كذلك تمّ تصوّر الرؤية بالنظر إلى النمط الأساسيّ لكلّ فَتْح من جنس الدّازين، أيّ بالنظر إلى الفهم، في معنى التملّك الخالص[4] للكائن الذي بإزائه يمكن للدّازين أن يسلك طبقاً للإمكانات الجوهريّة لكينونته.

(1) entwurzelt. ليس القيل والقال ثرثرة عابثة بل هو يمدّنا دوماً بطريقة معيّنة في فهم ما يجري في العالم.

(2) «Realität».

(3) die *Lichtung* des Daseins.

(4) genuin.

إنّ القوام الأساسيّ للرؤية يتجلّى من خلال ما تتميّز به اليوميّة من نزعة كينونة نحو «النظر». ربّ نزعة نحن نشير إليها بمصطلح **الفضول**[1]، الذي لا ينحصر بوجه خاص في النظر بل يعبّر عن النزعة إلى ملاقاةٍ للعالم تدركه[2] على نحو مخصوص. نحن نتأوّل هذه الظاهرة ضمن مقصد وجوداني - أنطولوجيّ أساسيّ، وليس في نطاق التوجّه الضيّق جهة المعرفة، التي لم يكن من الصدفة في شيء أنّها تُصُوِّرت بعدُ مبكّراً وضمن إطار الفلسفة اليونانية انطلاقاً من «متعة النظر». فإنّ المقالة التي تقع في الصدارة من مجموع مقالات أرسطو في الأنطولوجيا **[171]** إنّما تبدأ بهذه الجملة:

πάντες ανθρωποι του ειδεναι όρέγονται φύσει[3].

تنطوي كينونة الإنسان في ماهيّتها على العناية بالنظر[4]. بذلك قُدِّم مبحثٌ ديدنه أن يكشف الغطاء عن أصل البحث العلمي في الكائن وكينونته من جهة نمط الكينونة المشار إليه الذي من شأن الدّازين. وليس هذا التأويل اليوناني للنشأة الوجودانية للعلم من قبيل الصدفة. فضمنها يتأتّى إلى الفهم الصريح ما كان قد بدأ يأخذ معالمه في قولة بارمنيدس:

τὸ γαρ αυτὸ νοεῖν εστιν τε χαι εἶναι[5].

إنّ الكينونة هي ما ينكشف في الإدراك الحدسي المحض، ووحده هذا النظر يكشف الغطاء عن الكينونة. بذلك تكمن الحقيقة الأصليّة والخالصة في الحدس المحض. من هنا فصاعداً ستظلّ هذه الأطروحة أُسَّ الفلسفة الغربية. فضمنها تملك الجدلية الهيغلية حافزها، وإنّما على أساسها فحسب هي ممكنة.

---

(1) die Neugier. الفضول أو حبّ الاطلاع هو نمط «النظر» أو الرؤية الخاص بالدّازين اليومي. وهذا يعني أنّ الفهم اليومي هو أيضاً متقوّم بالنظر وبما هو مرئي. وهو ظاهرة واسعة النطاق ولا تتعلّق بميدان دون آخر. كلّ ما يرغب المرء في رؤيته يدخل في باب الفضول. ولذلك يُحيل هيدغر على وصف أرسطو لكينونة الإنسان بأنّها تنطوي في طبعها على «العناية بالنظر». إذ إنّ الفضول هو الترجمة اليومية لتلك العناية بالنظر.

(2) vernehmend.

(3) **ما بعد الطبيعة** مقالة الألف الكبرى 1، 980 أ 21. [المؤلّف]

(4) die Sorge des Sehens.

(5) «إنّه هو هو أن ندرك وأن نكون».

أمّا أوّلية «النظر» المثيرة هذه، فإنّ أوغسطين هو من لاحظها قبل الجميع في سياق تأويل concupiscentia[1].

Ad oculos enim videre proprie pertinet.

«ينتمي النظر بخاصّة إلى العينين».

Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus.

«بيد أنّنا نستعمل أيضاً لفظة «النظر» هذه للحواس الأخرى، حين نضع أنفسنا في نطاقها ـ من أجل المعرفة».

Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia.

«نحن لا نقول على وجه التحديد: اسمعْ، كيف هو يتلألأ، أو شُمَّ، كيف هو يسطع، أو تذوّقْ، كيف هو يُضيء، أو المسْ، كيف هو يُشعّ؛ بل نحن نقول في كلّ ذلك: انظر، ونقول إنّ كلّ ذلك قد نُظِر إليه».

Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt.

«غير أنّنا رغم ذلك لا نقول فقط: انظرْ، كيف هو يضيء، عمّا يمكن للعينين فقط أن تدركه»،

sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit.

«ونحن نقول أيضاً: انظرْ، كيف يرنّ، انظرْ، كيف يفوح، انظرْ، كيف يعذب في اللسان، انظرْ، كيف هو صلب».

Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant.

«بذلك يُشار إلى تجربة الحواس بعامة باعتبارها "متعة العين"، من أجل أنّ الحواس الأخرى أيضاً، بفضل مناسبة معيّنة، تتملّك فعل النظر، حين يتعلّق الأمر بمعرفة ما، وهو فعل يكون فيه للعينين مركز الصدارة».

(1) **الاعترافات** الكتاب العاشر، الفصل 35. [المؤلّف]

[172] ماذا عن هذه النزعة إلى التلقّي ـ فحسب[1]؟ أيّة هيئة وجودانية للدّازين قد تصبح مفهومة من طريق ظاهرة الفضول؟

تنهمك الكينونة ـ في ـ العالم منذ أوّل أمرها في العالم الذي يشغلها. ويهتدي الانشغال بالتبصّر، الذي يكشف النقاب عمّا تحت ـ اليد ويحفظه في مكشوفيته. فالتبصّر يهب لكلّ إسهام[2] وإنجاز السبيلَ التي تُتَّبَع ووسيلةَ الإنجاز والمناسبة الصحيحة واللحظة الملائمة. ويمكن للانشغال أن يسكن في معنى إيقاف التنفيذ لأخذ نصيب من الراحة أو على جهة الفراغ منه. ففي السكون، لا يزول الانشغال، لكنّ التبصّر يصبح على ذلك حرًّا، ولم يعد مرتبطاً بعالم الشغل[3]. وعند الاستراحة تتدخّل العناية[4] في التبصّر الذي صار حرًّا. وإنّ طابع الكينونة الذي من شأن الكشف المتبصّر عن عالم الشغل هو رفع ـ البعد[5]. فالتبصّر الذي صار حرّاً لم يعد يملك تحت ـ اليد شيئاً، قد يكون عليه أن ينشغل بالاقتراب منه. ومن حيث هو في ماهيّته رافع ـ للبعد[6] فهو يخلق لنفسه إمكانات جديدة لرفع ـ البعد؛ ذلك يعني، هو يميل إلى الابتعاد عن الذي تحت ـ اليد لأوّل وهلة متلفّتاً نحو العالم البعيد والغريب. كذا تتحوّل العناية إلى انشغال بالإمكانات التي لا يُرى العالم معها، وهو مريح مقيم، إلاّ في **منظره الخارجيّ**[7]. كذا يبحث الدّازين عن البعيد، فقط من أجل أن يجعله في منظره الخارجيّ قريباً. إذ في طبع الدّازين أن يؤخذ بمنظر العالم فحسب، وهذا نمطُ كينونةٍ ضمنه هو مشغول بأن يصير متجرّداً من ذات نفسه من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم، متجرّداً من الكينونة لدى الكائن الذي هو في بادئ الأمر تحت ـ اليد بشكل يومي.

غير أنّ الفضول الذي صار حرّاً هو مشغول بالنظر، ليس من أجل أن يفهم

(1) Nur-Vernehmen. يبدو أنّ هيدغر يلمّح هنا، في ثنايا لفظة «Vernehmen»، إلى معنى آخر مناسب للفضول: إنه «السماع». ولذلك فالقصد هو مجرّد ـ السماع أو مجرّد ـ الإدراك ـ بالأذن.

(2) Beibringen.

(3) die Werkwelt.

(4) die Sorge.

(5) das Ent-fernen.

(6) ent-fernend.

(7) in ihrem Aussehen.

المنظور إليه، بمعنى أن يبلغ إلى كينونة إزاءه، بل من أجل أن ينظر **فحسب**. إنّه لا يبحث عن الجديد[1] إلاّ من أجل أن يقفز منه من جديد[2] إلى الجديد. ليس من أجل أن يدرك ومن أجل أن يكون بمعرفته داخل الحقيقة، هو ما تتعلّق به العناية بهذا النظر، بل من أجل إمكانات التخلّي عن نفسه إلى العالم. فما يميّز الفضول[3] هو **عدم المكوث**[4] بشكل خاص لدى أقرب الأشياء. وبذلك أيضاً هو لا يبحث عن فسحة يمكث فيها للتأمّل[5]، وإنّما عن الضجّة والإثارة بسبب الجديد دوماً وبسبب تقلّب ما يلاقينا. وفي عدم مكوثه، ينشغل الفضول بالإمكانية المستمرّة **للتشتّت**[6]. وليس للفضول أيّة صلة بالتأمّل المندهش إزاء الكائن، بالـ θαυμαζειν، فليس همّه أن تنقله الدهشة[7] إلى عدم الفهم، بل هو مشغول بمعرفة ما، ولكن فقط من أجل أن يكون قد عرف. إنّ العنصرين المقوِّمين للفضول، عدم المكوث في العالم المحيط الذي ينشغل به **والتشتّت** ضمن إمكانات جديدة، إنّما يؤسّسان الطابع الجوهريّ الثالث **[173]** لهذه الظاهرة،

---

(1) das Neue. من الواضح أنّ هيدغر يستثمر هنا الصّلة اللغوية في الألماني بين «das Neue»/ «الجديد» وبين «die Neugier»/ الفضول أو حبّ الاطّلاع. وهو ما يتعذّر نقله عند الترجمة، مثلاً في الفرنسية حيث إنّ «curiosité» مشتقّة من «curiositas» التي تعني «العناية» (soin).

(2) erneut.

(3) die Neugier. يبدو المعنى حرفياً أيّ «حبّ الجديد» أو «الشغف بالجديد».

(4) ein Unverweilen. إنّ الفضول عاجز عن التوقّف لدى أقرب الأشياء، وقد نقول أيضاً عاجز عن التلبّث والتمكّث.

(5) das betrachtende Verweilen.

(6) die Zerstreuung. علينا أن نختار هنا بين معنيين كبيرين لهذه اللفظة: فهي تدلّ من جهة على معنى «الزوال» و«التبدّد» و«التشتّت»، ومن جهة أخرى على معنى «اللهو» و«التسلية» و«الترفيه». اختار فيزان (1986 : 220) المعنى الأول واقترح «dispersion»/ التشتّت، واختار مارتينو (1985 : 136)، أسوة بالترجمة الإنكليزية (1962 : 216)، المعنى الثاني، وأثبت «distraction»/ الترفيه.

(7) يبدو أنّ مغزى هذه الموازنة بين الفضول والاندهاش في أنّ الاندهاش هو حسب أفلاطون وأرسطو أصل التفلسف؛ لكنّ الفضول هو فهم يومي. والفرق بينهما هو أنّ الفضول في اضطراب دائم ولا يلوي على شيء، في حين أنّ الاندهاش هو نمط من المُقام تلقاء الكائن قصد تأمّله.

وهو ما نُطلق عليه اسم **عدم الاستقرار**[1]. إنّ الفضول هو في كلّ مكان ولا مكان. وهذا الضّرب من الكينونة ـ في ـ العالم يُزيح النّقاب عن نمط جديد من كينونة الدّازين اليومي، حيث هو ينبتّ بلا توقّف.

يتحكّم القيل والقال أيضاً في سبل الفضول، فهو يقول ماذا كان ينبغي للناس أن يقرؤوا ويروا. وإنّ كينونة الفضول في ـ كلّ ـ مكان ـ ولا ـ مكان هي مسلّم بها إلى القيل والقال. وهذان النمطان اليوميان من الكينونة اللّذان من شأن الكلام والرؤية ليسا قائمين فقط[2] في نزعة الانبتات جنباً إلى جنب، بل **كلّ** طريقة منهما في الكينونة تجذبُ **الأخرى** معها. الفضول، الذي لاشيء بمستغلق عنه، والقيل والقال، الذي لاشيء يبقى غير مفهوم عنده، يمنحان نفسيهما، بمعنى للدّازين الكائن على هذه الشاكلة، الضمانة المزعومة على «حياة حيّة» خالصة. بيد أنّه بهذا المَزْعَم[3] إنّما تبرز للعيان ظاهرة ثالثة تميّز انفتاح الدّازين اليومي.

§ 37. الالتباس[4]

حين يصادفنا، في كينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر اليومية، ذاك الذي هو في متناول أيّ كان وما عليه يمكن لأيّ واحد أن يقول شيئاً، سرعان ما يصبح من الصّعب أن نحسم ماذا يكون مفتوحاً ضمن فهم خالص وما لا يكون. هذا الالتباس لا يمتدّ فقط إلى العالم، وإنّما أيضاً إلى كينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر بما هي كذلك، بل حتى إلى كينونة الدّازين إزاء ذات نفسه.

كلّ شيء يتراءى وكأنّه قد فُهِم وتُصُوِّر وقيل جيّداً وعلى ذلك فإنّ الأمر في الأساس ليس كذلك، أو هو لا يتراءى على هذا النّحو وعلى ذلك هو كذا في الأساس. لا يمسّ الالتباس توفّرنا على وتصرّفنا في ما هو في المتناول استعمالاً

---

(1) die Aufenthaltslosigkeit. قال أبو العتاهية: «طلبتُ المستقرّ بكلّ أرضٍ// فلم أرَ لي بأرضٍ مستقرّا».

(2) lediglich.

(3) Vermeintlichkeit.

(4) Zweideutigkeit.

وتمتّعاً، فحسب، بل هو قد ترسّخ بعدُ في الفهم من حيث هو قدرة على الكينونة، على سبيل الاستشراف والالتماس لإمكانات الدّازين. ليس فقط كلٌّ يعلم ويناقش ما يحصل ويطرأ، بل كلٌّ يعرف بعدُ أيضاً ما سيقول عمّا يجب عليه أن يحدث فقط، ما لم يقع بعدُ، لكنّه «في حقيقة الأمر»[1] لابدّ أن يتمّ القيام به. كلٌّ قد استشعر بعدُ وتحسّس دوماً بشكل مسبق آثار ما يستشعره آخرون أيضاً ويتحسّسون آثاره[2]. فهذا، أن نكون ـ في ـ إثر شيء ما[3]، وعلى ذلك من طريق ما نسمعه ممّا يُقال ـ فمن «يكون في إثر» أمر ما بطريقة أصيلة، لا يتكلّم في ذلك ـ، هي الطريقة الأشدّ مكراً التي بها يمنح الالتباسُ للدّازين إمكاناتٍ، من أجل أن يئدها أيضاً وهي لا تزال في المهد.

ولنفرض على سبيل التدقيق أنّ ما استشعره **الناسُ**[4] وتحسّسوا آثاره، قد تحوّل بالفعل يوماً ما إلى واقع، فإنّ شأن الالتباس أن يكون قد انشغل بعدُ على وجه الخصوص بالقضاء[5] توّاً على الاهتمام[6] بالشيء الذي تحقّق **[174]**. فليس لهذا الاهتمام من سند يقوم به سوى في طريقة حبّ الاطّلاع والقيل والقال، وذلك طالما تُمنح معه إمكانيةُ مجرّد ـ الاستشعار غير المُلزم في شيء. أن ـ نكون ـ معاً ـ في ـ ذلك[7]، حين يكون المرءُ وطالما هو في إثر شيء ما، هو أمر من شأنه أن يمنع التبعيّة[8]، إذا ما أُعلِن تحقّقُ الأمر الذي يُستشعَرُ. إذْ بذلك يُردّ الدّازين عنوةً في كلّ مرّة إلى ذات نفسه. فيفقد القيل والقال وحبّ الاطّلاع سلطانَهما. وهما سرعان ما يَثْأران. فأمام تحقّق ما يستشعره الناس معًا[9]، لا يجد القيل والقال حرجاً في التوكيد على أنّه: قد كان يمكن للمرء أن يفعل ذلك أيضاً،

---

(1) eigentlich.

(2) spüren.

(3) dieses Auf-der-Spur-sein.

(4) *man*.

(5) abstirbt. الذي يعني أيضاً «قضى على الإحساس» بشيء ما، خشّب الشعور بأمر ما.

(6) das Interesse.

(7) das Mit-dabei-sein. أن نحضر ونشارك معاً.

(8) Gefolgschaft.

(9) mit-ahnte.

إذْ ـ لا ننكر أنّه قد استشعر ذلك مع الناس. إنّ القيل والقال هو في النهاية غيرُ راضٍ بأنّ ما استشعره وطالب به دوماً قد حدث **فعلاً**. فما انتُزع منه بذلك هو الفرصة السانحة لأن يستشعر أكثر فأكثر.

ولكن من جهة أنّ زمان الدّازين[1] المنخرط في صمت التنفيذ والإخفاق الصّميم هو زمان آخر، وهو من ناحية عمومية أكثر بطئاً في ماهيّته من زمان القيل والقال[2]، الذي «يعيش بنسق أسرع»، فإنّ القيل والقال قد حطّ الرّحال منذ أمدٍ طويل لدى أمرٍ آخر، لدى الأكثر جدّة في كلّ مرّة. إنّ ما استُشعِر قبلُ ثمّ نُفِّذ آخر المطاف إنّما يأتي بالنظر إلى الأمر الأكثر جدّة متأخّراً تماماً. وإنّ ما يشغل القيل والقال وحبّ الاطّلاع في التباسهما هو أن يصير الإبداع الخالص والجديد منذ ظهوره شيئاً قديماً بالنسبة إلى الحسّ العموميّ[3]. وهو لا يستطيع من ثمّ أن يصبح حرًّا في إمكاناته الموجبة إلاّ متى صار القيل والقال الذي يحجبه بلا فعالية وخبت جذوة المصلحة «المشتركة».

إنّ التباس التفسيريّة العمومية إنّما يقدّم الحديث السابق لأوانه[4] والاستشعار الفضولي[5] باعتباره وجه التأرّخ الأصيل وينعت التنفيذ أو الفعل بكونه أمراً لاحقاً ولا شأن له. بذلك فإنّ فهم الدّازين[6] في هيئة الهُمْ إنّما **يُخطئ**[7] بلا انقطاع في استشرافاته متى نظرنا من جهة إمكانات الكينونة الصّميمة. هل شأن الدّازين إلاّ أن يكون دوماً ملتبساً «هناك»، بمعنى في الانفتاح العمومي للكينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر، حيث يعمل القيل والقال الأعلى صوتاً وحبّ الاطّلاع الأشدّ حنكة على ترك «العمل» يجري على قدم وساق، هناك، حيث يحدث كلّ شيء وفي واقع الأمر لاشيء.

---

(1) die Zeit des Daseins.

(2) ذلك يعني أنّ القيل والقال يقوم على طمس الرابط الأصيل بين الفهم والزمانيّة. وهيدغر يوازن هنا بين زمانيّن: زمان الفهم وهو بطيء، وزمان القيل والقال وهو متسارع.

(3) die Öffentlichkeit.

(4) das Vorweg-bereden.

(5) neugierig.

(6) das Verstehen des Daseins.

(7) versieht. هذا الضّرب من الخطأ هو الذي يؤدّي إلى الالتباس.

هذا الالتباس يمرّر[1] إلى الفضول ما يبحث عنه دوماً، ويمنح القيل والقال الوهم بأنّ كلّ شيء يُحسَم من خلاله.

بيد أنّ نمط الكينونة الذي من شأن انفتاح الكينونة ـ في ـ العالم إنّما يسود أيضاً على الكينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر بما هي كذلك. فالآخر[2] هو منذ أوّل وهلة «هناك» انطلاقاً ممّا سمعه الناس منه، ممّا يقوله الناس ويعرفونه عنه. وفي وسط الكينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر الأصليّة يتسلّل القيل والقال منذ أوّل وهلة. كلٌّ في غالب الأحيان ومنذ أوّل أمره يرصد [175] الآخر، كيف سيسلك وماذا في ذلك سيقول. إنّ الكينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر في نطاق الهُمْ، هي ليست أبداً بالكلّية تجاوراً منغلقاً، غير مكترث، بل ترصّداً حادًّا وملتبساً الواحد ـ للآخر[3]، وتنصّتاً[4] خفياً متبادَلاً. تحت قناع الواحد ـ من ـ أجل ـ الآخر[5] تجري لعبة الواحد ـ ضدّ ـ الآخر.

بذلك ينبغي أن نلاحظ أنّ الالتباس لا يصدر أبداً أوّل أمره عن نية صريحة في التعتيم والتحريف، فهو غير ناجم[6] أبداً أوّل الأمر عن دازين معزول. إنّه يكمن بعدُ في الكينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر من حيث هي كينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر **مقذوف بها**[7] في عالم ما. ولكن متى نظرنا على نحو عموميّ فإنّ الالتباس هو على وجه الدقّة تحت حجاب، و**الناس** سوف يعترضون دوماً على أن يكون هذا التأويل لنمط الكينونة الذي من شأن تفسيريّة الهُمْ صائباً. لن يكون الأمر غير سوء فهم أن نرغب في التحقّق من تفسير هذه الظواهر بالاستناد إلى رضا الناس[8].

لقد تمّ إبراز ظواهر القيل والقال والفضول والالتباس على نحو بحيث

---

(1) zuspielen.

(2) der Andere.

(3) ein Aufeinander-aufpassen.

(4) abhören.

(5) das Füreinander.

(6) hervorgerufen.

(7) geworfen.

(8) die Zustimmung des Man.

تنكشف بعدُ فيما بينها رابطة كينونة[1]. وقد صار حقيقاً علينا الآن أن ندرك نمط كينونة هذه الرابطة على نحو أنطولوجيّ ووجوداني. فقد يجب على النمط الأساسيّ لكينونة اليومية أن تصبح مفهومة في أفق بنى الكينونة التي للدّازين، التي ظُفر بها إلى حدّ هذا الموضع.

§ 38. الانحطاط والمقذوفية

يخصّص القيل والقال والفضول والالتباس الطرقَ التي بها يكون الدّازين في كلّ يوم «الهناك» التي له، نعني انفتاحَ الكينونة ـ في ـ العالم. وهذه الطباع هي ليست، من حيث هي تعيّنات وجودانية، قائمة قبالة الدّازين، فهي تشارك في تشكيل الكينونة التي من شأنه. فإنّه ضمنها وضمن الرابطة التي من جنس كينونتها إنّما ينكشف نمط أساسيّ من كينونة اليومية، نحن نسمّيه **انحطاط**[2] الدّازين.

يجب أن يدلّ المصطلح، الذي لا يعبّر عن أيّ تقويم سلبي، على: أنّ الدّازين يكون في بادئ الأمر وعلى الأغلب **لدى** «العالم» المشغول به. هذا الانغماس في[3].. له غالباً طابعُ الكينونة الضائعة في صلب عمومية الهُمْ. إنّ الدّازين هو في بادئ الأمر قد ارتدّ[4] بعدُ دوماً عن ذات نفسه بما هو قدرة أصيلة على كينونة ذاته وانحطّ في «العالم». وصفة الانحطاط[5] في «العالم» تعني الانهماك في الكينونة ـ معاً ـ الواحد ـ مع ـ الآخر، بقدر ما يكون هذا تحت إمرة القيل والقال والفضول والالتباس. إنّ ما سمّيناه[6] لا أصالة الدّازين، يكتسب الآن من طريق تأويل الانحطاط [176] تعييناً أكثر حدّة. بيد أنّ غيرَ أصيل ولا-أصيلاً[7]

(1) Seinszusammenhang.

(2) das Verfallen. يعني هذا المصطلح السقوط والانحطاط معاً. وهو هنا يُقدّم بوصفه القاسم المشترك بين أنماط الكينونة ـ في اليومية.

(3) Aufgehen bei. انغماس «في» في معنى انهماك «لدى» العالم، وذلك بالاستناد إلى المرادفة الوجودانية التي أقرّها هيدغر بين «كينونة لدى» (bei) وكينونة «في» (in)، را: ص 54.

(4) abgefallen. يميّز هيدغر فعلين متواشجين هما «verfallen» (انحطّ) و«abfallen» (ارتدّ بالمعنى الديني).

(5) die Verfallenheit.

(6) قارن: 9§، ص 42 وما بعدها. [هامش المؤلّف]

(7) Un-und nichteigentlich.

لا يعني بأيّ وجه أنّه «ليس كائناً بحقّ»[1]، كما لو أنّ الدّازين بهذا الضرب من الكينونة سوف يُحرَم بعامة من كينونته. فبقدر ما لا يُقصَد من عدم الأصالة[2] شيء من قبيل لم ـ يعد ـ كائنا ـ في ـ العالم[3]، بقدر ما تصنع على وجه التحديد كينونة ـ في ـ العالم مخصوصة، هي مأخوذة تماماً بـ«العالم» وبالدّازين ـ معاً الخاص بالآخرين في نطاق الهُمْ. ألاّ ـ يكون ـ ذاته[4] هو أمر يعمل باعتباره إمكاناً **موجباً** للكائن، الذي من حيث ماهيّته وانشغاله هو ينهمك في عالم ما. و**عدم ـ الكينونة** هذا ينبغي أن يُتصوَّر باعتباره النمط الأقرب من كينونة الدّازين، حيث يقف في أغلب أمره.

بذلك حقيق علينا أيضاً ألاّ تؤخذ صفة انحطاط الدّازين باعتبارها «سقطة»[5] من «حالة أصليّة»[6] أخلص وأرفع. فعن ذلك نحن ليس فقط لا نملك على صعيد أنطيقي أيّة تجربة، بل أيضاً على صعيد أنطولوجيّ لا نملك أيّة إمكانات وأيّة خيوط هادية في التأويل[7].

إنّ الدّازين، من حيث هو كينونة واقعانية في العالم، هو قد سقط بعدُ، بما هو منحطّ، **من ذات نفسه**؛ وهو ليس منحطًّا إلى شيء كائن، به قد يصطدم أو أيضاً لا يصطدم في مسار كينونته فحسب، بل إلى **العالم** الذي ينتمي هو ذاته إلى كينونته. إنّما الانحطاط تعيين وجوداني للدّازين ذاته ولا يُخبر في شيء عن هذا من حيث هو قائم، عن العلاقات القائمة بالكائن، الذي منه هو «ينحدر»[8]، أو بالكائن الذي قد انخرط معه لاحقاً في شأن ما.

---

(1) eigentlich nicht.

(2) Uneigentlichkeit. هذا التنبيه هام جداً: إنّ ظاهرة «عدم الأصالة» التي أقحمت في الفقرة 9 تجد هنا في مصطلح «الانحطاط» تدقيقاً وجودانياً حاسماً.

(3) Nicht-mehr-in-der-Welt-sein.

(4) das Nicht-es-selbst-sein.

(5) Fall. هذا تنبيه ضدّ التأويل اللاهوتي.

(6) Urstand.

(7) في درس صيف 1925 (المجلد 20، ص391) يقول هيدغر: «لا نقترح هنا لاهوتاً متنكّراً؛ فمن حيث المبدأ هذا التحليل ليس له أيّ صلة بذلك».

(8) abstammt.

كذلك قد يُساء فهم البنية الأنطولوجية والوجودانية للانحطاط متى أراد المرء أن يحمّلها معنى خاصية أنطيقية سيّئة وبالية، قد يمكن أن تُزاح جانباً في المراحل المتطوّرة من الثقافة الإنسانية[1].

عند أوّل إشارة إلى الكينونة - في - العالم من حيث هي هيئة أساسيّة للدّازين، كما عند تخصيص عناصرها البنيويّة المقوّمة، وفي أثناء تحليل **قوام** الكينونة[2]، بقي نمطُ الكينونة الذي من شأنه هذه، غير ملحوظ من جهة الظواهر. بلا ريب قد تمّ وصف الأنماط الأساسيّة الممكنة للكينونة - في والانشغال والرعاية[3]. إلاّ أن السّؤال عن نمط الكينونة اليوميّ لهذه الطّرق في الكينونة، قد بقي بلا توضيح. كذلك قد تبيّن أنّ الكينونة - في هي شيء مغاير تماماً لمجرّد مواجهة بالنظر أو بالعمل، بمعنى كينونة - قائمة - معاً، بين ذات وموضوع. وعلى ذلك فإنّه سيظلّ يظهر لنا أنّ الكينونة - في - العالم تعمل بمثابة إطار[4] ثابت، تجري داخله السُّلوكات الممكنة للدّازين إزاء عالمه، دون أن تمسّ «الإطار» ذاته من حيث جنس كينونته. لكنّ هذا «الإطار» المزعوم إنّما يشارك هو ذاته في صنع نمط كينونة الدّازين. إنّ **ضرباً وجودانياً** من الكينونة - في - العالم إنّما يجد في ظاهرة الانحطاط مستنداً.

[177] يفتح القيل والقال أمام الدّازين الكينونةَ الفاهمة إزاء عالمه، إزاء الآخرين وإزاء ذات نفسه، ولكن على شاكلة بحيث إنّ هذه الكينونة إزاء.. لا تعدو أن تكون ضرباً من التحليق الذي لا أرضية له. ويفتح الفضول كلّ شيء وأيّ شيء، ولكن على نحو بحيث إنّ الكينونة - في إنّما تكون في كلّ مكان ولا مكان. ولا يحجب الالتباس شيئاً عن فهم الدّازين، ولكن فقط من أجل أن يُبقي الكينونة - في - العالم تحت وطأة في - كلّ - مكان - ولا - مكان المنبتّة.

من طريق التوضيح الأنطولوجيّ لنمط الكينونة الخاص بالكينونة - في - العالم

---

(1) تنبيه ضدّ الفهم الأخلاقوي.

(2) Seins*verfassung*.

(3) Fürsorge.

(4) das Gerüst.

اليومية، الذي يُستشفُّ[1] من هذه الظواهر، فحسب، نحن نظفر بالتعيين الكافي على الصعيد الوجوداني للهيئة الأساسيّة للدّازين. أيّة بنية من شأنها أن تكشف عن «حركية» الانحطاط؟

يجد القيل والقال ـ والتفسيرية العمومية الثاوية فيه ـ قوامه في الكينونة ـ معاً ـ الواحد ـ مع ـ الآخر. فهو ليس نتاجاً مفصولاً عن هذه وقائماً لذاته داخل العالم. وأقلّ من ذلك أن يقبل أن يتبخّر في نحو من «الكلّي»[2]، الذي، بسبب أنّه من حيث الماهية لا ينتمي إلى أحد، هو «على الحقيقة» لاشيء ولا يحدث «في الواقع» إلاّ ضمن دازين فردي متكلّم. إنّ القيل والقال هو نمط الكينونة الذي من شأن الكينونة ـ معاً ـ الواحد ـ إزاء ـ الآخر ذاتها وهو لا يتولّد فقط عن حوادث معيّنة، قد تفعل في الدّازين «من خارج». ولكنْ إذا كان الدّازين ذاته يمنح لنفسه هو ذاته في القيل والقال والتفسيريّة العمومية إمكانيةَ أن يضيع في نطاق الهُمْ، وأن ينحطّ في لا قرار[3]، فإنّ ذلك يعني: أنّ الدّازين يهيّئ لنفسه هو ذاته الإغراء[4] المستمرّ بالانحطاط. إنّ الكينونة ـ في ـ العالم هي في ذات نفسها **مُغرية**[5].

من خلال هذه الطريقة التي تحوّلت بها هي ذاتها إلى إغراء، لا يسع التفسيرية العمومية إلاّ أن تثبّت الدّازين في وضع الانحطاط[6]. فإنّ القيل والقال والالتباس وأنّ المرء قد رأى ـ كلّ ـ شيء وفهم ـ كلّ ـ شيء[7] هي أمور تشكّل الزعم[8] بأنّ الانفتاح المتوفّر والسائد للدّازين على هذا النحو يستطيع أن يضمن له الأمن والجودة[9] والامتلاء في كلّ إمكانات كينونته. فإذا بيقين الهُمْ بنفسه وتصميمه ينشر هالة من عدم الاحتياج أكثر فأكثر فيما يخصّ الفهم الوجداني

---

(1) durchblicken.
(2) «das Allgemeine».
(3) Bodenlosigkeit.
(4) Versuchung.
(5) versucherisch.
(6) Verfallenheit.
(7) das Alles-gesehen und Alles-verstanden-haben.
(8) Vermeintlichkeit.
(9) Echtheit.

الأصيل. إنّ زعم الهُمْ بأنه يغذّي ويقود «الحياة» التامّة والصّميمة إنّما يحمل **طمأنة**[1] ما في صلب الدّازين، لدنها يكون كلّ شيء «في أفضل نظام»، ولها تظلّ كلّ الأبواب مفتوحة. فإنّ الكينونة ـ في ـ العالم المنحطّة التي هي في ذات نفسها مغرية هي في نفس الوقت **مُطَمْئنة**[2].

بيد أنّ هذه الطمأنة في حضن الكينونة غير الأصيلة لا تؤدّي إلى العطالة والبطالة، بل تدفع إلى «حركة»[3] بلا قيود. عندئذ[4] فإنّ الكينونة المنحطّة إلى «العالم» منذ الآن لن تخلد **[178]** إلى الراحة. وإنّ الطمأنة المغرية إنّما **تزيد من حدّة** الانحطاط. ومن جهة النظر الخاصّة بتفسير الدّازين يمكن الآن أن يبرز الرأي بأنّ فهمَ أغرب الثقافات علينا و«تركيب» هذه مع ثقافتنا الخاصّة إنّما يقودُ إلى الإنارة التامّة والصّميمة وحدها التي يملكها للدّازين عن ذات نفسه. إنّ الفضول المتعدّد المهارات ومعرفة ـ كلّ ـ شيء التي لا تفتر يوهمان[5]بفهم كلّي[6] للدّازين. غير أنّه في الأساس إنّما يظلّ بلا تعيين ولا مساءلة ماذا يكون علينا عندئذ أن نفهم على وجه خاصّ؛ إنّه يبقى غير مفهوم، أنّ الفهم ذاته هو قُدرة على الكينونة، ينبغي ألاّ تتحرّر إلاّ في نطاق الدّازين **الأخصّ** لنا. ضمن هذه المقارنة، المطمَئنّة و«الفاهمة» كلّ شيء، للنفس مع كلّ شيء، ينساقُ الدّازين إلى نحو من الاغتراب[7]، فيه تحتجب عنه القدرة الأخصّ على الكينونة. فإنّ الكينونة ـ في ـ العالم المنحطّة، من حيث هي مغرية ـ مُطَمْئنة، هي في الوقت نفسه **مغترِبة**[8].

لكنّ هذا الاغتراب لا يمكن أن يعني في المقابل أنّ الدّازين قد تمّ انتزاعه من نفسه على نحو واقعاني؛ على الضدّ من ذلك، هو يدفع بالدّازين إلى نمط من الكينونة، يقوم على «تشريح ذاتي» بلا حدّ، يجرّب نفسه في كلّ إمكانات

(1) eine Beruhigung.
(2) beruhigend.
(3) der Betrieb.
(4) jetzt.
(5) vortäuschen.
(6) ein universales Daseinsverständnis.
(7) Entfremdung.
(8) entfremdend.

الإيضاح، على نحو بحيث إنّ «علوم الطباع»[1] و«الأنماط» ذاتها التي كشفت عنها قد أصبحت بعدُ ممّا لا يمكن أن يطاله النظر. هذا الاغتراب الذي **يُوصد** دون الدّازين أصالته وإمكانه، حتى ذاك المتعلّق بإخفاق حقيقيّ، ليس من شأنه على ذلك أن يسلّمه إلى الكائن الذي ليس هو، بل يدحره في لا أصالته، في نمط ممكن من كينونة **ذاته**. فإنّ الاغتراب المغري ـ المُطَمْئن للانحطاط إنّما يقود في حركيّته الخاصّة إلى أن **يتورّط**[2] الدّازين في ذات نفسه.

إنّ ظواهر الإغراء والطّمأنة والاغتراب وتوريط النفس[3] (التورّط[4]) المكشوف عنها هي ما يرسم ملامح نمط الكينونة المخصوص للانحطاط. ونحن نسمّي هذه «الحركية» التي للدّازين في صلب كينونته الخاصّة **الوقوع**[5]. فالدّازين يقع من ذات نفسه في ذات نفسه، في لا قرار اليومية غير الأصيلة وبطلانها[6]. غير أنّ هذه الوقعة[7] إنّما تظلّ عنده محجوبة خلف التفسيرية العمومية، إلى حدّ بحيث إنّها تُفسَّر باعتبارها «نهضة»[8] و«حياة ملموسة».

ومن شأن نمط حركية الوقوع في ونحو[9] لا قرار الكينونة غير الأصيلة للهُمْ، أن يقطع الفهمَ دوماً عن استشراف إمكانات أصيلة وأن يجذبه إلى داخل الزعم المُطْمَئِنّ بامتلاك أو بلوغ كلّ شيء. هذا القطع[10] المستمرّ عن الأصالة ولكن الإيهام الدائم بها، متّحداً مع الجذب إلى داخل[11] الهُمْ إنّما يخصّص حركيّة الانحطاط بوصفها نحواً من **الدوّامة**[12].

---

(1) Charakterologien.

(2) verfängt.

(3) das Sichverfangen.

(4) das Verfängnis.

(5) der Absturz. في معنى فقدان الأرضية وشعور الدّازين بأنّه شيء تتقاذفه الرياح.

(6) Nichtigkeit.

(7) der Sturz.

(8) der Aufstieg.

(9) in die und in der.

(10) das Losreißen.

(11) das Hineinreißen.

(12) der Wirbel.

[179] لا يعيّن الانحطاطُ الكينونةَ ـ في ـ العالم على نحو وجوداني فحسب. فإنّ الدوّامة تكشف جليّاً في الوقت نفسه عن طابع القذف[1] وطابع الحركية اللّذيْن في المقذوفية، التي يمكن في صلب وجدان الدّازين أن تفرض نفسها عليه هو ذاته. ليس فقط أنّ المقذوفية هي ليست «واقعة[2] جاهزة»، بل أيضاً هي ليست أمراً ـ واقعاً[3] منتهياً. فإنّ هذه الواقعانية تختصّ بأنّ الدّازين، **طالما** هو ما هو، إنّما يظلّ في قُذُفٍ[4]، تجرّه الدوّامةُ في لا أصالة الهَمّ. فإنّ المقذوفية التي ضمنها تقبل الواقعانية أن تُرى من جهة الظواهر، تنتمي إلى الدّازين، ذاك الذي في كينونته يتعلّق الأمر بهذه الكينونة ذاتها. إنّ الدّازين يوجد على نحو واقعاني[5].

ولكن أَلَمْ يتمّ بهذه الإبانة عن الانحطاط إبرازُ ظاهرة تتكلّم رأساً ضدّ التعيين الذي كان قد أُشير به إلى الفكرة الصّوريّة للوجود؟ هل يمكن أن يُتصوَّر الدّازين من حيث هو الكائن الذي في كينونته يتعلّق الأمر بـالقُدرة على الكينونة، إذا كان هذا الكائن بالتحديد قد **فقد نفسه** في يوميّته و«يعيش» في الانحطاط **بعيداً عن نفسه**[6]؟ وعلى ذلك فالانحطاط إلى العالم لن يكون «حجّة» من جهة الظواهر **ضدّ** وجودانية الدّازين إلاّ متى كان هذا الدّازين قد وُضع على شاكلة أنا ـ ذات معزولة، على شاكلة نقطة ـ هُوِيّة[7] عنها ما فتئ يتحرّك بعيداً. إذ عندئذ يكون العالم موضوعاً. ويكون الانحطاط فيه قد حُوِّل بالتأويل[8] على صعيد أنطولوجيّ إلى

(1) der Wurf. الرمية والقذفة والطرحة، كلّ بمعنى.

(2) Tatsache.

(3) ein Faktum.

(4) im Wurf bleibt.

(5) بهذا التوضيح بلغ تحديد مصطلح «الواقعانية» الخاصّ بالدّازين درجة عالية من الانفصال عن مصطلح «الوقائعية» الخاصّ بالأشياء.

(6) von sich weg.

(7) ein Selbstpunkt.

(8) uminterpretiert. هذا الفعل غريب الصّياغة، ممّا جعل تأمينه عسيراً: فمن جهة اقترح فيزان (1986 : 227) ترجمته في معنى «مؤوَّل من جديد» (réinterprété) على إثر الترجمة الإنكليزية (1962 : 223)، نرى أنّ مارتينو (1985 : 139) قد أثبت «مؤوَّل على نحو سيِّئ» (mésinterprété)، وهو الأقرب إلى تخريج معنى الحرف «um» في فعل «uminterpretieren» حيث يدلّ على الأرجح على «غيّر التأويل» أو «قلبه» أو «غيّر وجهته».

كائن قائم بنفسه على طريقة كائن داخل العالم. وعلى ذلك فنحن حين نثبّت كينونة الدّازين في القوام المكشوف عنه **للكينونة ـ في ـ العالم**، فإنّه يصبح جليّاً أنّ الانحطاط من حيث هو **نمط كينونة الكينونة ـ في** إنّما يعرض على الأرجح الحجّة الدنيا التي **تؤيّد** وجودانية الدّازين. ففي الانحطاط لا يتعلّقُ الأمر بشيء آخر سوى بالقدرة ـ على ـ الكينونة ـ في ـ العالم[1]، وإنْ كان ذلك في ضرب من عدم الأصالة. لا **يستطيع** الدّازين أن ينحطّ إلاّ **لأنّ** الأمر يتعلّق عنده بالكينونة ـ في ـ العالم فهماً ووجداناً[2]. وبالعكس ليس الوجود **الأصيل** شيئاً يحلّق فوق اليوميّة المنحطّة، بل هو من ناحية وجودانية استيلاء[3] معدَّل عليها.

كذلك لا تقدّم ظاهرة الانحطاط شيئاً من قبيل «الوجه الليلي[4]» من الدّازين، خاصّية طارئة بشكل أنطيقي، يمكن أن تُستخدم من أجل استكمال الوجه المُسالم لهذا الكائن. فالانحطاط إنّما يرفع النقاب عن بُنيةٍ أنطولوجية في **ماهية** الدّازين ذاته، هي لا تعيّن الجانب الليليّ بقدر ما تقوّم كلّ أيّامه في يوميّتها.

بذلك لا يقوم التأويل الوجوداني ـ الأنطولوجيّ أيضاً بأيّ قول أنطيقي يُخبر عن «فساد الطبيعة الإنسانية»، ليس لأنّه يفتقد وسائلَ الحُجّة اللازمة، بل من أجل أنّ إشكاليّته **[180]** تقف **قبل** كلّ قول مُخبر عن فساد أو لا فساد. إنّ الانحطاط هو مفهومٌ أنطولوجيّ للحركة. وعلى صعيد أنطيقي ليس محسوماً ما إذا كان الإنسان «قد غرق في الخطيئة»، في status corruptionis[5]، ما إذا كان ينتقل إلى status integritatis[6] أو يجد نفسه في حالة وسطى، في status gratiae[7]. بيد أنّ العقيدة و«رؤية العالم»، من جهة ما تُخبر عن هذا النحو أو ذاك، وحين تُخبر عن الدّازين باعتباره كينونة ـ في ـ العالم، إنّما ينبغي أن ترجع القهقرى إلى

---

(1) das In-der-Welt-sein-können.

(2) verstehend-befindlich.

(3) Ergreifen.

(4) Nachtansicht.

(5) في حالة الفساد.

(6) حالة الطهارة.

(7) حالة العفو.

البنى الوجودانية التي تمّ استخراجها، متى فرضنا أنّ منطوقاتها تُبدي في الوقت نفسه ادّعاء الفهم الذي يرقى إلى رتبة **التصوّر**[1].

إنّ السّؤال الهادي لهذا الفصل قد تناول كينونة الهناك. وكان موضوعه التقوّم الأنطولوجيّ للانفتاح الذي ينتمي في ماهيّته إلى الدّازين. أمّا كينونة هذا الانفتاح[2] فهي تتشكّل في الوجدان والفهم والكلام. كذلك فإنّ نمط الكينونة اليومي للانفتاح قد تخصّص عبر القيل والقال والفضول والالتباس. وتكشف هذه ذاتها عن حركيّة الانحطاط بطباعه الجوهريّة من إغراء وطمأنة واغتراب وتورّط.

بيد أنّه بهذا التحليل قد تمّ تسريح الكلّ[3] الذي تؤلّفه الهيئة الوجودانية للدّازين في الملامح الرئيسة والظّفر بأرضية الظواهر اللازمة من أجل التأويل «الجامع» لكينونة الدّازين باعتبارها عناية.

(1) *begriffliches* Verständnis.

(2) ihr Sein. والضّمير يعود على الانفتاح.

(3) das Ganze.

الفصل السادس

في العناية من حيث هي كينونة الدّازين

§ 39. في السّؤال عن الكلّية الأصليّة للكلّ البنيويّ للدّازين

إنّ الكينونة ـ في-العالم هي في أصلها وعلى الدوام بنية كلّية[1]. وقد تمّ في الفصول السّابقة (الباب الأوّل، الفصول 2 ـ 5) إيضاحُها[2] من جهة الظواهر باعتبارها كُلاًّ[3] وعلى هذا الأساس دائماً ضمن عناصرها المقوّمة. بذلك فإنّ ما قدّمناه في البدء[4] من لمحة عامة عن الكلّ الذي تؤلّفه الظاهرة قد تخلّص الآن من الخواء الذي كان عليه في الارتسام الأوّل. أجل، إنّ **التنوّع** الظواهريّ لهيئة الكلّ البنيويّ ونمط الكينونة اليومي الذي له يمكن عندئذ أن يسدّ المجال عن النظرة الفينومينولوجية **الموحّدة** للكلّ بما هو كذلك. ولكن بقدر ما ينبغي على هذه أن تظلّ حرّة أكثر وبقدر ما تكون مهيَّأة على نحو أشدّ موثقاً، بقدر ما **[181]** ينبغي علينا الآن أن نطرح السّؤال الذي ما فتئ التحليل الأساسيّ التمهيدي للدّازين بعامة يجهد إليه: **كيف ينبغي على نحو وجوداني ـ أنطولوجيّ أن نعيّن كلّية الكلّ البنيويّ الذي تمّ الكشف عنه؟**[5]

---

(1) ganz. في معنى أنّها «كلّ» برأسه و«جملة» مستقلة ومن ثمّ «تامّة». وتلك ثلاثة معان في واحد.

(2) الضمير يعود على البنية.

(3) als Ganzes.

(4) قارن: §12، ص 52 وما بعدها. [المؤلّف]

(5) بعد بيان أنّ الدّازين ظاهرة مركّبة أشار إليها هيدغر من خلال عبارته الطريفة «الكينونة ـ في ـ العالم». وبعد التنبيه على أنّ بنى الدّازين تتميّز بضرب من «التآصل» أو «الاشتراك في الأصليّة» على وتيرة واحدة، ومن ثمّ أنه لا يمكن استنباط واحدة من الأخرى، جاء الآن دور الحديث عن «كلّية» أو «تماميّة» الكينونة في العالم بوصفها هذه المرّة =

إنّ الدّازين يوجد[1] بشكل واقعاني. وقد تمّ السّؤال عن الوحدة الأنطولوجية للوجودانية والواقعانية، وبعبارةٍ أخرى عن الانتماء الجوهريّ لهذه إلى تلك. وعلى أساس الوجدان الذي ينتمي إليه من حيث ماهيّته، يملك الدّازين نمطاً من الكينونة، ضمنه هو يُحمَل أمام ذات نفسه ويُفتَح في مقذوفيته. بيد أنّ المقذوفية إنّما هي نمط كينونة الكائن، الذي **يكون** هو نفسه في كلّ مرّة إمكاناته، على نحو بحيث إنّما فيها وانطلاقاً منها هو يفهم نفسه (وعليها يستشرف نفسه). إنّ الكينونة ـ في ـ العالم، التي إليها تنتمي أصلاً الكينونةُ لدى ما تحت ـ اليد كما الكينونةُ ـ معاً صحبة الآخرين، هي في كلّ مرّة من أجل[2] نفسها. لكنّ النفس هي في أوّل الأمر وأغلب الأمر غير أصيلة، هي نفسُ ـ الهُمْ[3]. فإنّ الكينونة ـ في ـ العالم هي منحطّة بعدُ على الدوام. بذلك فإنّ **اليومية الوسطية للدّازين** يمكن أن تُعيَّن **باعتبارها الكينونة ـ في ـ العالم المنحطّة ـ المنفتحة، المقذوف ـ بها ـ المستشرِفة، التي يتعلّق الأمر في كينونتها لدى «العالم» وفي الكينونة ـ معاً صحبة الآخرين بمستطاع ـ الكينونة الأخصّ الذي لها.**

هل يمكن أن نُفلح في الإمساك بهذا الكلّ البنيويّ ليوميّة الدّازين في كلّيته؟ هل تقبل كينونةُ الدّازين أن تُستخرَج هكذا على سمت واحد بحيث تصبح الأصليّة الجوهريّة المشتركة بين البنى المكشوف عنها مفهومة انطلاقاً منها[4] في كرّة واحدة مع إمكانات التنويع[5] الوجودانية التي تنتمي إليها؟ هل ثمّة سبيل إلى الظّفر من جهة الظواهر بهذه الكينونة على أرضية التحليلية الوجودانية كما شرعنا فيها الآن؟

سلباً، ثمّة شيء قد ظلّ بمنأى عن السّؤال: إنّ كلّية الكلّ البنيويّ ليس شأنها

= «كلاً بنيويّاً» موحّداً. والرّهان هو البحث عن ظاهرة انطلاقاً منها يمكننا أن نبدأ في الإبصار بالدّازين في «كلّيته». وينبغي أن تكون تلك الظاهرة نابعةً من داخل الدّازين، أيّ من «وجدانه» أصلاً. وهو ما عثر عليه هيدغر في ظاهرة طريفة هي «القلق» (الفقرة 40). فالقلق هو شعور به يقف الدّازين على جملة وجوده. والقلق هو الخطوة الأساسيّة في اتجاه الظاهرة الموحّدة الأصليّة أيّ ظاهرة «العناية» (الفقرة 41).

(1) existiert.

(2) umwillen.

(3) das Man-selbst.

(4) الضمير يعود على الكينونة.

(5) Modifikationmöglichkeiten.

أن يُبلغ إليها من حيث الظواهر بواسطة بناء ديدنه تجميع العناصر. فهذا قد يحتاج إلى خطّة بناء. إنّ كينونة الدّازين، الذي شأنه الأنطولوجيّ أن يحمل الكلّ البنيويّ بما هو كذلك، إنّما تصبح في المتناول من خلال لمحة[1] تامّة تنفذ **عبر**[2] **هذا الكلّ إلى**[3] ظاهرة ما موحَّدة على نحو أصليّ، هي تقبع بعدُ في صلب الكلّ، على شاكلة بحيث إنّها تؤسّس كلّ عنصر بنيويّ في إمكانه البنيويّ تأسيساً أنطولوجياً. بذلك لا يمكن للتأويل «الجامع» أن يكون مجرّد لَمِّ شتات ما تمّ الظّفر به إلى الآن. إنّ السّؤال عن السِّمة الوجودانية الأساسيّة للدّازين إنّما هو مباين في ماهيّته للسّؤال عن كينونة ما هو قائم. فإنّ التجربة اليومية للعالم المحيط، التي تظلّ متوجّهة من ناحية أنطيقية وأنطولوجية نحو الكائن الذي داخل العالم، لا تستطيع من ناحية أنطيقية أن تقدّم الدّازين على نحو أصليّ إلى التحليل الأنطولوجيّ. وعلى المنوال نفسه يفتقرُ الإدراك المحايث للتجارب المعيشة إلى **[182]** خيط هادٍ يكون كافياً من الناحية الأنطولوجية. من جهةٍ أخرى، لا يجب على كينونة الدّازين أن تُستنبَط من فكرة ما عن الإنسان. فهل يمكن انطلاقاً من تأويل الدّازين إلى حدّ هذا الموضع أن نستنتج أيَّ مدخل أنطيقي ـ أنطولوجيّ إلى ذات نفسه هو يستوجب **من ذات نفسه** بوصفه الأمر الوحيد الذي يناسبه؟

إنّ فهم الكينونة إنّما ينتمي إلى البنية الأنطولوجية للدّازين. ومن حيث هو كائن، هو في كينونته منفتح أمام ذات نفسه. وإنّ الوجدان والفهم يشكّلان نمط الكينونة الذي من شأن هذا الانفتاح. فهل ثمّة في الدّازين وجدان فاهم، يكون فيه منفتحاً أمام ذات نفسه بطريقةٍ مخصوصة؟

إذا كان يجبُ على التحليلية الوجودانية للدّازين أن تحتفظ بوضوح أساسيّ فيما يتعلّق بوظيفتها الأنطولوجية ـ الأساسيّة، فإنّه ينبغي لها، من أجل التمكّن من مهمّتها المؤقّتة، في استخراج كينونة الدّازين، أن تبحث عن واحدة من إمكانات الانفتاح **الأوسع مدى والأشدّ أصلاً،** تثوي في صُلْبِ الدّازين ذاته. وينبغي لطريقة الانفتاح، التي بها يضع الدّازين نفسه أمام ذات نفسه، أن تكون على شاكلة بحيث

---

(1) ein Durchblick.

(2) durch.

(3) auf.

إنّه ضمنها يصبح الدّازين ذاته بطريقة معيّنة في المتناول على نحو **مبسَّط**. ومع المنفتح ضمنها ينبغي عندئذ أن تبرز الكلّية البنيويّة للكينونة المبحوث عنها إلى النور في عناصرها الأولى.

ومن حيث إنّ ظاهرة **القلق** وجدانٌ يستجيب إلى مطالب منهجية كهذه، فهي سوف تُتّخذ أساساً للتحليل. إنّ العمل على هذا الوجدان الأساسيّ والتخصيص الأنطولوجيّ للمنفتح فيه بما هو كذلك إنّما يأخذ منطلقه من ظاهرة الانحطاط ويرسم الحدود التي تفصل القلق عن ظاهرة الخوف، ذات القرابة معه، التي تمّ تحليلها فيما سبق. فالقلق، من حيث هو إمكانيةُ كينونةٍ في الدّازين على صعيد واحد مع الدّازين ذاته المنفتح فيها، هو ما يهب أرضيّة الظواهر اللازمة للإمساك الصريح بالكلّية الأصليّة لكينونة الدّازين. كينونته التي تكشف النقاب عن نفسها باعتبارها ضرباً من **العناية**. وإنّ الاشتغال الأنطولوجيّ على هذه الظاهرة الوجودانية الأساسيّة يستلزم رسم الحدّ الفاصل لها عن ظواهر قد يمكن لأوّل وهلة أن تتمّ مرادفتها مع العناية. من هذا الجنس من الظواهر، ثمّة الإرادة والرغبة والميل والاندفاع. ولا يمكن للعناية أن تُشتَقّ منها، من أجل أنّها هي ذاتها مؤسَّسة فيها.

إنّ التأويل الأنطولوجيّ للدّازين من حيث هو عناية إنّما يقع، مثل كلّ تحليل أنطولوجيّ، مع ما يظفر به، في موضع جدُّ بعيد عمّا من شأنه أن يبقى في متناول الفهم قبل ـ الأنطولوجيّ للكينونة أو حتى المعرفة الأنطيقية للكائن. إنّ المعروف على الصعيد الأنطولوجيّ إنّما يُدخل الحيرة على الذّهن المشترك متى نظر إليه من زاوية المألوف لديه على الصعيد الأنطيقي فحسب، فذلك لا ينبغي أن يكون لنا عجباً. وعلى ذلك قد يمكن أيضاً **[183]** للمنطلق الأنطيقي للتأويل الأنطولوجيّ للدّازين من حيث هو عناية، الذي نقْدِم عليه هنا، أن يظهر بعدُ باعتباره متكلّفاً وعلى المستوى النظريّ مختلَقاً[1]؛ ناهيك عن العسف الذي قد يمكن للمرء أن يلمحه من أنّ التعريف التقليدي والمُمتحَن للإنسان قد بقي خارج المدار[2]. بذلك ثمّة حاجة إلى امتحان قبل ـ أنطولوجيّ للتأويل الوجوداني للدّازين بما هو عناية. وهو يتمثّل في التدليل على أنّ الدّازين هو بعد

(1) ausgedacht.

(2) ausgeschaltet.

منذ أوّل أمره، إذْ يعبّر عن ذات نفسه، قد فسّر نفسه باعتباره **عناية** (cura)، وإن كان ذلك فقط على نحو سابق على الأنطولوجيا.

فقد يجب على تحليلية الدّازين، التي تتقدّم إلى حدّ ظاهرة العناية، أن تهيّئ المجال للإشكاليّة الأنطولوجية الأساسيّة، نعني **السّؤال عن معنى الكينونة عامة**. وحتى نُدير البصر صراحةً إلى ذلك انطلاقاً ممّا تمّ الظّفر به، وفيما أبعد من المهمّة الخاصّة التي من شأن أنثروبولوجيا وجودانية ـ قَبْلية، فإنّ الظواهر التي ينبغي أن تُدرك بالتلفّت إليها على نحو أكثر نفاذاً هي تلك التي تقف في أوثق تواشج مع السّؤال الهادي عن الكينونة. إنّها فيما سبق طرُق الكينونة التي تمّ إيضاحها إلى حدّ هذا الموضع: الكينونة ـ تحت ـ اليد والقيمومة، اللّتان تعيّنان الكائن داخل العالم الذي طابعه ليس من جنس الدّازين. ومن أجل أنّ الإشكاليّة الأنطولوجية منذ أمد طويل تفهم الكينونة في المقام الأوّل في معنى القيمومة («واقع الأشياء»[1]، فعليّة ـ «العالم»)، في الوقت الذي تبقى فيه كينونة الدّازين غير معيَّنة من ناحية أنطولوجية، فإنّه ثمّة حاجة إلى إستيضاح التواشج الأنطولوجيّ بين العناية والفعليّة وما ـ تحت ـ اليد والقيمومة (أيّ واقع الأشياء). ذلك من شأنه أن يقود إلى تعيين أكثر حدّة لمفهوم **الواقع** في سياق مناقشة الإشكاليّات المعرفية للواقعية والمثالية، التي تتّخذ هذه الفكرة وجهة لها.

إنّ الكائن **يكون** بمعزل عن التجربة والمعرفة والقبضة التي بها يُفتَح أو يُكشَف أو يُعيَّن. لكنّ الكينونة لا «تكون» إلاّ ضمن فهم الكائن، الذي ينتمي إلى كينونته شيءٌ من قبيل فهم الكينونة. فقد يمكن للكينونة أن تكون غير متصوَّرة[2]، لكنّها لا تكون غير مفهومة[3] تماماً أبداً. وفي الإشكاليّة الأنطولوجية، كان قد وقع الجمع بين **الكينونة والحقيقة** منذ أمدٍ طويل، إنْ لم يُطابَق بينهما. وإنّ في ذلك وثيقةً على الترابط الضّروري بين الكينونة والفهم، وإنْ كان ذلك على الأرجح من [أ] [ب]

(1) Realität.

(2) unbegriffen.

(3) unverstanden. هذا التمييز بين «الفهم» و«التصوّر» حاسم جدّا في **الكينونة والزمان**: فالسّؤال عن «معنى» الكينونة هو سؤال فهم وليس سؤال تصوّر. هو مشكل تأويليّ وليس موضوع معرفة أو مطلب استنباط أو مجال تأمّل.

حيث الأسباب الأصليّة أمراً خفيًّا. أمّا بالنسبة إلى الإعداد الكافي لمسألة الكينونة فإنّه يُحتاجُ بذلك إلى التوضيح الأنطولوجيّ لظاهرة **الحقيقة**. وهو يتحقّق أوّلاً على أرضية ما أفلح التأويل السابق في الظّفر به من خلال ظواهر الانفتاح والمكشوفية[1] والتفسير والقول.

[184] وتبعاً لذلك فإنّ خاتمة التحليل الأساسيّ التمهيدي للدّازين إنّما تتّخذ مبحثاً لها: الوجدان الأساسيّ للقلق من حيث هو انفتاح مخصوص للدّازين (40§)، وكينونة الدّازين من حيث هي عناية (41§)، واختبار التأويل الوجوداني للدّازين من حيث هو عناية انطلاقاً من التفسير قبل ـ الأنطولوجيّ الذي يعقده الدّازين عن نفسه (42§)، والدّازين والعالمية والواقع (43§)، والدّازين والانفتاح والحقيقة (44§).

§ 40. في الوجدان الأساسيّ للقلق من حيث هو انفتاح مُمَيَّز للدّازين

قد يجب على إمكانية ما من كينونة الدّازين أن تهبنا «فَتْحًا»[2] أنطيقيًّا حوله هو ذاته من حيث هو كائن. وليس الفتحُ ممكناً إلاّ ضمن الانفتاح الذي ينتمي إلى الدّازين، والذي يتأسّس في الوجدان والفهم. فبأيّ وجه يكون القلقُ وجداناً مُمَيَّزاً؟[3] كيف يوضَع الدّازين ضمنه من خلال كينونته الخاصّة أمام ذات نفسه، بحيث يمكن من حيث الظواهر أن يكون الكائنُ المنفتح في القلق بما هو كذلك معيَّناً في كينونته، وبعبارةٍ أخرى يمكن أن يهيَّأ هذا التعيينُ كفايةً؟

بقصد النفاذ إلى الكينونة الخاصّة بكلّية الكلّ البنيويّ، نحن نأخذ السبيل إلى ذلك من التحليلات الملموسة للانحطاط، التي أُنجِزَت توّاً. إنّ الانغماس في[4] الهُمْ وإثر «العالم» المشغول به قد يكشف جليًّا عن شيء من قبيل **فرار**[5] الدّازين

---

(1) Entdecktheit.

(2) Aufschluß.

(3) را: درس صيف 1925 (المجلد 20، ص400-406).

(4) das Aufgehen im Man. هنا يستعمل هيدغر هذا المصطلح الانغماس «في» (in) كما هو معتاد في الألماني، على خلاف ما رأيناه ص 175، حيث يورد عبارة وجودانية صناعية هي «الانغماس لدى» (bei).

(5) eine Flucht. يؤدّي معنى «الفرار» أمام النفس دوراً حاسماً في التأويل الوجوداني لظاهرة القلق من جهة ما هي مشكل أنطولوجيّ.

أمام ذات نفسه من حيث هو قدرة أصيلة على ـ أن يكون ـ ذاته. ولكن يبدو أنّ ظاهرة فرار الدّازين من **أمام نفسه** وأصالته، هذه، ليس لها أدنى خاصّية لأنْ تصلح كأرضية ظواهرٍ بالنسبة إلى البحث التالي. وعلى ذلك ففي هذا الفرار لا يحمل الدّازين نفسه بالتحديد أمام ذاته. فإنّ الإدبار[1] يقود طبقاً للمجرى الأخصّ للانحطاط **بعيداً عن**[2] الدّازين. بيد أنّه عند ظواهر كهذه ينبغي للبحث أن يحترس من أن يخلط التخصيص الأنطيقي ـ الوجودي[3] مع التأويل الأنطولوجيّ ـ الوجوداني، أو أن يُغفل الدعائم الظواهريّة الموجبة لهذا، والكامنة في ذاك.

فعلى الصعيد الوجودي، لا ريب أنّ أصالة أن ـ نكون ـ أنفسنا هي في الانحطاط منغلقة ومكبوتة، لكنّ هذا الانغلاق ليس سوى **الحرمان**[4] من انفتاح ما، يتجلّى من حيث هو ظاهرة في أنّ فرار الدّازين إنّما هو فرار **أمام** نفسه. ففي الذي من أمامه[5] يكون الفرار يخرج الدّازين بالتحديد «وراء» نفسه. إنّه فقط من جهة ما يكون الدّازين، على المستوى الأنطولوجيّ، محمولاً أمام نفسه على نحو جوهريّ، عبْر الانفتاح الذي ينتمي إليه بعامة، إنّما **يمكن** له أن يفرّ من **أمام** نفسه. **[185]** ففي هذا الإدبار المنحطّ **ليس** من شأن ما من أمامه يكون الفرار أن يُدرَك، ولا حتى أن يُجرَّب أيضاً في إقباله[6]. وعلى ذلك ففي صلب الإدبار عن نفسه هو منفتح «هناك». إنّ الإدبار الوجودي ـ الأنطيقي إنّما يهب من جهة الظواهر، وذلك على أساس طابع الانفتاح الذي له، إمكانيّةَ أن نمسك إمساكاً وجودانياً ـ أنطولوجياً بما من أمامه يكون الفرارُ بما هو كذلك. ففي نطاق «بعيداً عن»[7] الأنطيقي، الذي يكمن في صلب الإدبار، يمكن لما من أمامه يكون الفرارُ أن يُفهَم وأن يُحمَل إلى التصوّر، وذلك ضمن «إقبال» يتأوَّل على نحو فينومينولوجي.

---

(1) die Abkehr.

(2) weg vom Dasein.

(3) ontisch-existenziell.

(4) *Privation.*

(5) im Wovor.

(6) Hinkehr.

(7) «weg von».

بذلك فإنّ توجّه التحليل نحو ظاهرة الانحطاط لا يحكم[1] عليه من حيث المبدأ بفقدان أيّ منفذ[2] لأن يجرّب على الصعيد الأنطولوجيّ شيئاً ما حول الدّازين المنفتح فيه. على الضدّ من ذلك - إنّ التأويل هنا تحديداً هو أقلّ ما يكون تحت رحمة إدراك ذاتيّ مصطنع للدّازين. فهو لا يقوم إلاّ بتفسير ما ينفتح له الدّازين ذاته على صعيد أنطيقي. إنّ إمكانية أن ننفذ إلى كينونة الدّازين، ضمن مصاحبة ومتابعة متأوِّلة في نطاق فَهْم وجداني[3]، قد تزداد بقدر ما تكون الظاهرة، التي تؤدّي من حيث المنهج وظيفةً الوجدان الفاتح، أكثر أصليّة. إنّ القلق يفعل شيئاً كهذا، هو لأوّل وهلة ادّعاء[4].

وبالنسبة إلى تحليل القلق نحن لسنا غير مهيَّئين تماماً. فممّا لا ريب فيه أنّه ما زال غامضاً بأيّ وجه هو يجتمع مع الخوف في رباط أنطولوجيّ شديد. ومن الجليّ للعيان أنّ ثمّة قرابة من جهة الظواهر. والأمارة[5] على ذلك هي الواقعة القاضية بأنّ الظاهرتين تبقيان غالباً دون تمييز وأنْ يُوسَم بالقلق ما هو خوف، ويُسمّى خوفاً ما له طابع القلق. فلنبحث لنا، خطوة خطوة، عن منفذ إلى ظاهرة القلق.

لقد سمّينا انحطاطَ الدّازين إلى الهُمْ و«العالم» المشغول به «فراراً» من أمام نفسه. ولكن ليس كلُّ تقهقر أمام. . ، ليس كلُّ إعراض عن. . ، بالضّرورة فراراً. إنّ التقهقر المؤسَّس في الخوف أمام ما يفتحه الخوفُ، أمام ما يهدّد، هو الذي له طابعُ الفرار. ولقد بيّن تأويلُ الخوف من حيث هو وجدان أنّ: ما أمامه يكون الخوفُ هو في كلّ مرّة كائنٌ داخل العالم، من جهة معيّنة، يدنو في القرب، مسيء، وهو يمكن أن يتخلّف. إنّ الدّازين يُعرض عن نفسه في الانحطاط. وإنّ ما أمامه يكون هذا التقهقر ينبغي للعموم أن يكون له طابعُ التهديد؛ وعلى ذلك هو كائن من نمط كينونة الكائن الذي يتقهقر، هو الدّازين ذاته. إنّ ما أمامه هذا

(1) verurteilen. حكم في معنى الإدانة وليس المنع (مارتينو 1985: 143) أو الحرمان (فيزان 1986: 234).

(2) Aussichtslosigkeit.

(3) innerhalb eines befindlichen Verstehens.

(4) eine Behauptung. علينا أن نأخذ «الادّعاء» في معنى قويّ يقترب من الإقرار.

(5) das Anzeichen.

التقهقر لا يمكن أن يُدرَك بوصفه «مخوفاً»[1]، بما أنّ مثل هذا[2] هو يعترضنا دوماً بوصفه كائناً داخل العالم. إنّ التهديد الذي هو وحده يمكن أن يكون «مخوفاً» والذي يُكشَف عنه في الخوف، إنّما يأتي دوماً من كائنٍ داخل العالم. **[186]**

لذلك فإنّ إعراض الانحطاط ليس هو أيضاً هروباً[3]، قد يجد أساسه[4] في خوف ما من الكائن الذي داخل العالم. إنّ طابع الفرار المؤسَّس[5] على هذه الشّاكلة لا ينسب[6] للإعراض بقدر ما أنّ هذا الأخير **يُدير وجهه**[7] نحو الكائن الذي داخل العالم في شكل انغماس فيه. **فإنّ إعراض الانحطاط يتأسّس على الأرجح في القلق، الذي هو وحده من جهته ما يجعل الخوف ممكناً.**

من أجل فهم الكلام عن الفرار المنحطّ للدّازين من أمام نفسه ينبغي أن نتذكّر الكينونةَ ـ في ـ العالم من حيث هي قوام أساسيّ للكائن. **إنّ ما أمامه القلقُ هو الكينونة ـ في ـ العالم بما هي كذلك.** كيف يتميّز من حيث الظواهر ما أمامه يقلق القلقُ، عمّا أمامه يخاف الخوفُ؟ إنّ ما أمامه القلقُ ليس كائناً داخل العالم. من هنا لا يمكن من حيث الماهية أن يكون هناك رابطة وظيفية معه. والتهديد ليس له طابعُ ضرر معيّن قد يصيب المهدَّد بالنظر تحديداً إلى مستطاع ـ كينونة واقعاني خاصّ. إنّ ما أمامه القلقُ هو غير معيَّن تماماً. وهذا اللاّتعيّن ليس فقط هو يذر من دون حسم على المستوى الواقعاني، أيَّ كائن داخل العالم هو الذي يهدّد، بل يعني بعامة أنّ الكائن الذي داخل العالم هو غير «ذي شأن»[8]. لاشيء ممّا هو تحت ـ اليد وممّا هو قائم داخل العالم، قد يعمل بوصفه ما أمامه يقلق القلق. إنّ جُملة الرابطة الوظيفية التي من شأن ما هو تحت ـ اليد وما هو قائم، المكشوف

(1) Furchtbares.
(2) dergleichen.
(3) ein Fliehen.
(4) fundiert.
(5) gegründet.
(6) kommt...zu.
(7) hinkehrt.
(8) relevant.

عنها داخل العالم، هي بما هي كذلك بلا أهمّية. إنّها تغور في نفسها. وإذا بالعالم يتّخذ صبغةَ لا مدلولية مطبقة. ففي القلق لا يعترضنا هذا أو ذاك ممّا يمكن معه أن تكون ثمّة رابطة وظيفية بوصفه أمراً يهدّدنا.

لذلك لا «يرى» القلقُ أيضاً «هنا» و«هنالك» معيّنة، انطلاقاً منها قد يقترب ما يهدّدنا. إنّ ما يهدّد هو في **لا مكان**[1]، ذاك أمر يختصّ به ما أمامه القلقُ. فهذا «لا يعلم» ماذا يكون ما أمامه هو يقلقُ. لكنّ «لا مكان» لا يعني لاشيء، بل في ذلك تقبع جهةٌ[2] ما بعامة، انفتاحُ عالم ما بعامة على الكينونة ـ في التي هي مكانية في ماهيّتها. لذلك أيضاً لا يمكن للمهدِّد أن يقترب انطلاقاً من وجهة معيّنة في داخل القرب، إنّه «هناك» بعدُ ـ وعلى ذلك هو في لا مكان، وهو من القرب بحيث إنّه يضيق ويشقّ على المرء نفَساً ـ وعلى ذلك هو في لا مكان.

ضمن ما أمامه القلقُ يصبح «لاشيء ولا مكان» جليًّا. إنّ معاندة اللاشيء واللاّمكان داخل العالم يعني **[187]** من حيث الظواهر: **إنّ ما أمامه القلقُ هو العالم بما هو كذلك**. ولا تدلّ عدم المدلولية الكاملة التي تُنبئ عن نفسها في اللاشيء ولا مكان، على غياب العالم، بل تعني أنّ الكائنَ الذي داخل العالم بحدّ ذاته هو عديمُ الأهمّية تماماً بحيث إنّه على أساس **لا مدلولية** الذي داخل العالم هذه، يكون العالم في عالميته هو وحده الذي ما زال يفرض نفسه.

إنّ ما يضيق علينا ليس هذا أو ذاك، ولكن أيضاً ليس كلّ ما هو قائم جملةً من حيث هو مجموع، بل **إمكانُ** ما تحت ـ اليد بعامة، بمعنى العالم نفسه. وحين يسكن القلقُ، عندئذ يكون من عادة الكلام اليومي أن يقول: «على الحقيقة لم يكن شيئاً». وفي الواقع فإنّ هذا الكلام يمسّ على صعيد أنطيقي **ما** كان[3]. فالكلام اليومي يهمّ انشغالاً بما تحت ـ اليد ونقاشاً حوله. إنّ ما أمامه يقلق القلقُ ليس هو في شيء ممّا هو تحت ـ اليد داخل العالم. غير أنّ لاشيءَ ما تحت ـ اليد هذا، الذي يفهمه الكلام اليومي المتبصّر وحده، هو ليس لاشيءَ بالكلّية. إنّ لاشيء

(1) nirgends.

(2) Gegend.

(3) *was* es war.

الكينونة ـ تحت ـ اليد[1] إنّما يتأسّس في أشدّ «شيء ما» أصليّة[2]، في **العالم**. [أ]
وعلى ذلك فهذا العالم ينتمي على صعيد أنطولوجيّ من حيث الماهية إلى كينونة الدّازين من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم. فإذا ما برز اللاشيءُ، بمعنى العالم بما هو كذلك، للعيان بوصفه ما أمامه القلقُ، فذلك يعني: **ما أمامه يقلق القلقُ، هو الكينونة ـ في ـ العالم ذاتها**. [ب]

أَنْ نقلقَ[3] هو أمرٌ يفتح العالم من حيث هو عالم فتحاً أصليّاً وبلا واسطة. ليس أنّه قد تمّ في بادئ الأمر صرف النظر بتفكّر وتدبّر[4] عن الكائن الذي داخل العالم فلا يُفكَّر إلاّ في العالم الذي أمامه من بعدُ ينشأ القلقُ، بل القلق، من حيث هو ضرب من الوجدان، إنّما يفتح رأساً **العالم بما هو عالم**. بيد أنّ ذلك لا يعني أنّه في نطاق القلق قد تُصُوِّرت[5] عالميةُ العالم.

ليس القلق قلقاً أمام.. فحسب، بل من حيث هو وجدان هو في الوقت نفسه **قلق على**... فما عليه[6] يقلق القلقُ، ليس نمطاً **معيّناً** من كينونة الدّازين وإمكانه. أجل إنّ التهديد هو ذاته غير متعيّن ولذلك لا يستطيع أن ينفذ بتهديده إلى هذا النحو من مستطاع الكينونة الملموس على صعيد واقعاني أو ذاك. ما عليه يقلق القلقُ هو الكينونة ـ في ـ العالم ذاتها. في القلق يغرق ما تحت ـ اليد الذي يُحيط بنا، وبعامةٍ يغرق الكائنُ الذي داخل العالم. لم يعد «العالم» يستطيع أن يمنح شيئاً، ولا حتى الدّازين ـ معاً الذي للآخرين. كذا ينتزع القلقُ من الدّازين إمكانيةَ أن يفهم نفسه على نحو منحطّ انطلاقاً من «العالم» والتفسيريّة العمومية. إنّه يستقذف[7] الدّازين من جديد باتّجاه ما عليه يقلق، قدرته الأصيلة على ـ أن ـ

---

(1) Zuhandenheit.

(2) im ursprünglichsten «Etwas».

(3) das Sichängsten.

(4) durch Überlegung.

(5) ينحصر دور القلق في أن «يفتح» العالم أمامنا أو أن يفتحنا على العالم. لكنّه لا يمدّنا بأيّ «تصوّر» عن ظاهرة العالم.

(6) worum.

(7) zurückwerfen.

يكون ـ في ـ العالم. إنّ القلق يعزل[1] الدّازين نحو أخصّ كينونته ـ في ـ العالم، التي، بما هي مقترنة بالفهم، هي تستشرف نفسها من حيث الماهية على إمكانات ما. ومن خلال ما عليه هو **[188]** يقلق، فإنّ القلق إذن يفتح الدّازين **بوصفه كينونة ممكنة**، بل حتى بوصفه ما لا يستطيع أن يكون إلاّ انطلاقاً من ذات نفسه، من حيث هو معزولٌ في عزلته.

إنّ شأنَ القلق أن يجلوَ في الدّازين عن **الكينونة نحو**[2] أخصّ مستطاع ـ كينونة، نعني **الكينونة الحُرّة** إزاء[3] حرية اختيار أنفسنا وإدراك أنفسنا. فالقلق يحمل الدّازين أمام **كينونته الحُرّة إزاء**[4]. . (propensio in...) أصالة كينونته من حيث هي إمكان، هو يكونه بعدُ دوماً. لكنّ هذه الكينونةَ هي في الوقت نفسه ما إليه قد سُلِّم أمرُ الدّازين من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم.

وينكشف **ما عليه** يقلق القلق من حيث هو ما أمامه هو يقلق: الكينونة ـ في ـ العالم. بل يمتدّ التماهي[5] بين ما أمامه القلق وما عليه القلق إلى فعل القلق[6] ذاته. بذلك فإنّ هذا، من حيث هو وجدان، هو نمط أساسيّ من الكينونة ـ في ـ العالم. **إنّ التماهي الوجوداني للفتح مع المفتوح، بحيث إنّه ضمن هذا الأخير يكون العالم مفتوحاً بما هو عالم، والكينونة ـ في مفتوحة بوصفها مستطاع ـ كينونةٍ معزولاً ومحضاً وملقى به، قد جعل من الواضح أنّ ما أصبح مع ظاهرة القلق موضوعاً للتأويل هو وجدان من نوع مخصوص**. كذا شأن القلق أن يعزل الدّازين ويفتحه بوصفه «solus ipse»[7]. لكنّ هذا «الانفراد ـ

(1) vereinzelt. في معنى جعله «فرداً» متفرّداً بنفسه. قال طرفة: «وأُفْرِدْتُ إِفْرَادَ البعير المعبَّد».

(2) das *Sein zum*.

(3) das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens.

(4) das Freisein für... علينا أن نبصر كيف تدرّج هيدغر في تخريج القلق حتى وصل إلى الربط بين القلق والفهم والاستشراف والممكن. وفي هذا الموضع تيسّر له أن يأتي إلى إثارة مشكل «الحرية» في معنى القدرة على اختيار أنفسنا بشكل جذري. دون قلق ليس هناك حرية، ويُعكس.

(5) die Selbigkeit.

(6) das Sichängsten.

(7) باللاتيني في النصّ، ويعني «وحده هو نفسه» أو «المنفرد بنفسه».

بالنفس»[1] الوجوداني لا ينقل شيئاً ـ ذاتاً معزولة إلى الخلاء الوديع لحادثة بلا عالم، بقدر ما يحمل الدّازين تحديداً بأقصى ما للكلمة من معنى أمام عالمه بما هو عالم ومن ثمّ يحمله هو ذاته أمام ذاته بما هو كينونة ـ في ـ العالم.

إنّ من شأن القلق من حيث هو وجدان أساسيّ أن يفتح بطريقة كهذه، ذلك أمرٌ الدليل الأقلّ انحيازاً[2] عليه هو مرّة أخرى التفسيرُ اليومي للدّازين والكلام اليومي. إنّ الوجدان، كما سبق أن قيل، إنّما يكشفُ للعيان «كيف هو حال المرء»[3]. وفي القلق من شأن المرء أن يكون «**في وحشة**»[4]. ههنا يبرز توّاً عدمُ التعيّن المخصوص لما عنده يجد الدّازين نفسه على قلق: اللاشيء ولا مكان. لكنّ الوحشة[5] تعني بذلك في عين الوقت ألاّ ـ يكون ـ المرء ـ في ـ بيته[6]. وعند أوّل إشارة على صعيد الظواهر إلى الهيئة الأساسيّة للدّازين وإيضاح المعنى الوجوداني للكينونة ـ في مقابل الدلالة المقولية للـ«داخلية»[7] كانت الكينونة ـ في قد عُيِّنت بوصفها سكناً عند[8]. . . ، أن ـ نكون ـ في ـ ألفة[9] مع. . .[10] ثمّ تمّ

---

(1) Solipsismus. علينا أن نرى أنّ هيدغر يفهم العبارة في معناها الأصليّ، حيث هي مكوّنة من «solus» أيّ «الوحيد» و«المعزول» و«ipse» أيّ «هو نفسه»، وليس في دلالتها التقنيّة الحديثة أيّ افتراض فلاسفة التفكّر أنّ الذات لا غير ولا واقع لها سوى ذاتها.

(2) unvereingenommenste (der).

(3) قال المتنبّي:

«عِيدٌ بأيّةِ حالٍ عُدْتَ يا عيدُ   بما مضى أمْ لأمرٍ فيكَ تجديدُ»

(4) unheimlich. هنا ينكشف أنّ القلقَ ليس مجرّد تيهٍ أو ضلال عن الطريق. فهو شعور بالاصطدام الجذري بكينونتنا في العالم وبالعالم فينا. يقول هيدغر في درس صيف 1925 (المجلد 20، ص400): «ليس القلق سوى تجربة الكينونة ـ في ـ العالم فحسب». لأنّ الوحشة لا تعني هنا مجرّد «الغربة» عن شيء من الأشياء، بل الاضطراب العميق إزاء العالم نفسه. مع القلق من حيث هو وحشة جذرية يفقد الدّازين «بيته» وينفصل عن «موطنه». ولم يعد «عند نفسه».

(5) Unheimlichkeit.

(6) das Nicht-zuhause-sein.

(7) Inwendigkeit.

(8) Wohnen bei.

(9) Vertrautsein.

(10) قارن: §12، ص 53 وما بعدها [المؤلّف].

جعلُ هذا الطابع الخاصّ بالكينونة ـ في منظوراً بشكل ملموس أكثر عبر العمومية اليومية للهُمْ، التي تحمل الثقةَ المطمئنّة بالنفس وبداهةَ «أن ـ يكون ـ المرء ـ في ـ بيته» إلى **[189]** اليومية الوسطية للدّازين. أمّا القلق فهو على الضدّ من ذلك يعيد الدّازين من انغماسه المنحطّ في «العالم». فإذا بالثقة اليومية تنهار في نفسها[1]. ويصبح الدّازين معزولاً، وإنْ **بما هو** كينونة ـ في ـ العالم. وتُتّخذ الكينونةُ ـ في «الضربَ» الوجوداني الذي من شأن **ليس ـ في ـ بيته**[2]. وهل يعني الكلامُ عن «الوحشة» شيئاً غير ذلك؟

لقد صار منذ الآن منظوراً على صعيد الظواهر، ما أمامه يفرّ الانحطاط من حيث هو فرار. ليس من أمام الكائن الذي داخل العالم، بل على وجه الدقّة **نحو** هذا الكائن كما نحو الكائن الذي عنده يمكن للانشغال، الضائع في الهُمْ، أن يركن إلى ثقة مطمئنّة. إنّ الفرار المنحطّ **داخل** البيت العمومي[3] هو فرار **أمام** ليس ـ في ـ بيته، بمعنى أمام الوحشة، التي تثوي في الدّازين من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم مُلقى بها، مُسلَّم بها[4] في كينونتها إليها هي ذاتها. فهذه الوحشة تتعقّب الدّازين بلا انقطاع وتهدّد، وإنْ على نحو غير منطوق به، ضياعَه اليوميّ في الهُمْ. هذا التهديد يمكن على المستوى الواقعاني أن يتوافقَ مع ثقةٍ تامّةٍ وعدم احتياج تامّ على صعيد الانشغال اليومي. إنّ القلق يمكن أن يحتدّ في أقلّ الوضعيات إيذاء لنا. كذلك هو ليس يحتاج إلى الإبهام الذي هو عادة أيسر مدعاة لأنْ يكون المرء مستوحشاً. ففي المبهم «لاشيء» على وجه الحصر من شأنه أن يُرى، برغم أنّ العالم بالتحديد **ما زال** «هناك» وعلى نحو **أكثر إلحاحاً**.

حين نؤوّل وحشة الدّازين على نحو وجوداني ـ أنطولوجيّ باعتبارها تهديداً، هو يمسّ الدّازين نفسه انطلاقاً من نفسه، فإنّه لم يُزعَم بذلك أنّ الوحشة قد كانت دوما مفهومةً بعدُ بهذا المعنى في القلق الواقعاني. إنّ الطريقة اليومية التي بها يفهم

---

(1) in sich.

(2) das Un-zuhause.

(3) *in* das Zuhause der Öffentlichkeit.

(4) هنا تأخذ عبارات «ملقى به» و«مسلّم إلى» و«متروك» معناها الوجوداني: إنّ القلق ناجم عن شعور الدّازين بأنّه قد سُلِّم إلى العالم دون أن يعلم.

الدّازين الوحشةَ، هي الإعراض المنحطّ، الذي «يُعمّي»[1] عن ليس - في - بيته. وعلى ذلك فإنّ يوميّة هذا الهروب تبيّن على صعيد الظواهر: أنّ من شأن هيئة الدّازين الجوهريّة للكينونة - في - العالم، التي، من حيث هي وجودانية، ليست أبداً شيئاً قائماً، بل **تكون** هي ذاتها دوماً في ضرب من الدّازين الواقعاني، بمعنى في وحشة ما، أن تختصّ بالقلق بما هو وجدان أساسيّ. إنّ الكينونة - في - العالم المطمئنّة - الواثقة هي ضرب من وحشة الدّازين، وليس يُعكس[2]. **إنّ ليس - في - بيته إنّما ينبغي أن يُتصوَّر على نحو وجوداني - أنطولوجيّ بوصفه الظاهرة التي هي الأكثر أصليّة.** [أ]

وإنّه فقط من أجل أنّ القلق هو دوماً بعدُ يعيّن الكينونةَ - في - العالم على نحو كامن، فإنّه يمكن لهذه، من حيث هي كينونة صاحبة انشغال ووجدان لدى «العالم»، أن تكون في خوف. إنّما الخوفُ هو القلقُ المنحطّ إلى «العالم» وغير الأصيل والمحجوب بما هو كذلك عن نفسه.

[190] كذا، من جهةٍ واقعانية، غالباً ما يبقى مقام الوحشة على صعيد وجودي غيرَ مفهوم. فضلاً عن ذلك، فإنّ القلق «الأصيل» هو، عند سيطرة الانحطاط والعمومية، أمر نادرٌ. إذْ كثيراً ما يكون القلق مشروطاً بشرط «فيزيولوجي». هذا الأمر الواقع هو في واقعانيته مشكل **أنطولوجيّ،** ليس فقط بالنظر إلى سببيّته وشكل مجراه على صعيد أنطيقي. فليس الاندلاع الفيزيولوجي للقلق ممكناً إلاّ من أجل أنّ الدّازين في أساس كينونته من شأنه أن يقلق[3].

وهل أندر من الواقعة الوجودية للقلق الأصيل إلاّ المساعي إلى تأويل هذه

---

(1) abblendend.

(2) هذه فكرة حاسمة: إنّ القلق أصليٌّ فينا لأنّه ناجم عن وحشة أصليّة في وجداننا لأنفسنا. ومن ثمّ فالقلق ليس فقداناً للألفة مع العالم كأنّها سابقة عليه، بل الألفة نفسها مشتقّة من ظاهرة الوحشة الأصليّة إزاء واقعة الكينونة في العالم. وقبل كلّ ألفة قد يصطنعها لنا انتماؤنا إلى «الهُمْ» الخاصّ بمجتمعنا، هناك الوحشة من كوننا ملقى بنا سلفاً في العالم، وكوننا قد سُلِّمنا إلى العالم دون أيّ اختيار. ولذلك أيضاً يكون القلق أكثر أصليّة من «الخوف»: فالخوف خوف إزاء كائن داخل العالم، أما القلق فهو إزاء العالم نفسه.

(3) هذا تلويح خاطف إلى دور ما للجسد في ظاهرة القلق. لكنّ هيدغر سرعان ما يعرض عن أيّ تخريج وجوداني للجسد. وغياب ذلك ساطع في كتاب **الكينونة والزمان**.

الظاهرة في هيئتها ووظيفتها الوجودانية ـ الأنطولوجية الأساسيّة. أمّا أسباب ذلك فتكمن في جزء منها في إهمال التحليلية الوجودانية للدّازين عامة، ولكن بخاصّة في الجهل بظاهرة الوجدان[1]. بيد أنّ الندرة الواقعانية لظاهرة القلق لا تستطيع على ذلك أن تنزع عنها جدارتها[2] في الاضطلاع بوظيفة منهجية **أساسيّة** بالنسبة إلى التحليلية الوجودانية. على الضدّ من ذلك ـ إنّ ندرةَ الظاهرة هي مؤشّرٌ على أنّ الدّازين، الذي هو غالباً ما يبقى محجوباً عن نفسه في أصالته الخاصّة بسبب التفسيريّة العمومية للهُمْ، إنّما هو قابل للفتح في معنى أصليّ في رحاب هذا الوجدان الأساسيّ.

وبلا ريبٍ قد يدخل إلى ماهية كلّ وجدان أن يفتح في كلّ مرّة الكينونةَ ـ في ـ العالم بتمامها طبقاً لكلّ اللحظات المقوّمة لها (من عالم وكينونة ـ في ونفس). وعلى ذلك ففي القلق تكمن إمكانيّةُ **[191]** الفتح المخصوص من أجل أنّه يعزل. هذا العزل من شأنه أن يُعيد الدّازين من انحطاطه وأن يجعل الأصالة وعدم الأصالة

(1) ليس من الصدفة أنّ ظاهرتيْ القلق والخوف، اللتيْن ظلّتا في العادة لا يُفرَّق بينهما، قد دخلتا على صعيد أنطيقي بل حتى، وإنْ في حدود جدّ ضيقة، على صعيد أنطولوجيّ، إلى دائرة نظر اللاهوت المسيحي. وذلك قد حدث دائماً حين حاز المشكل الأنثروبولوجي لكينونة الإنسان إزاء الربّ على أولوية ما، وقادت المساءلةَ ظواهرُ من قبيل الإيمان والخطيئة والمحبة والتوبة. قارن: مذهب أوغسطين في **خشية العفّة وخشية العبودية** (*timor castus* und *servilis*)، الذي تصفّح القول فيه مرات عدّة بين طيّات كتبه في التفسير وفي الرسائل. عن الخوف عامة قارن: **في ثلاث وثمانين مسألة مختلفة**، مسألة 33: في الخوف، مسألة 34: فيما إذا لم يكن ثمّة شيء آخر يُشتاق إليه سوى التخلّص من الخوف، مسألة 35: ما ينبغي الشّوق إليه.

- Migne P. L. XL, Augustinus VI, p. 22 sqq.

ولقد فحص لوثر عن مشكل الخوف خارج السّياق التقليدي لتأويل التوبة (poenitentia) والندم (contritio) ضمن شرحه لسفر التكوين، حيث هو على الحقيقة أقلّ ما يكون عن رتبة التصوّر، إلاّ أنّه على صعيد تقوي (erbaulich) أكثر نفاذاً في الأمر؛ قارن: **تعاليق على سفر التكوين**، الفصل 3، **مجموعة أعمال في التفسير باللاتيني**، المجلد الأول، ص 177 وما بعدها.

أمّا أكثر من ذهب شأواً بعيداً في تحليل ظاهرة القلق فهو كيركغارد وذلك مرّة أخرى في السّياق اللاهوتي لعرض «نفساني» لمشكل الخطيئة الأصليّة. قارن: **مفهوم القلق**، 1844. الأعمال الكاملة (ديتريش)، المجلد 5. [المؤلّف]

(2) die Eignung.

جليّة له باعتبارها إمكانات خاصّة بكينونته. إنّ هذه الإمكانات الأساسيّة للدّازين، الذي هو لي في كلّ مرّة، إنّما تنكشفُ في القلق كما لِذَاتِ نفسها، غير مستورة وراء الكائن الذي داخل العالم، الذي به يتشبّث الدّازين أوّل الأمر وأغلب الأمر. [أ]

إلى أيّ حدّ تمّ الظّفر، من طريق هذا التأويل الوجوداني للقلق، بأرضية ظواهر، صالحة للإجابة عن السّؤال الهادي عن الكينونة الخاصّة بكلّية الكلّ البنيويّ للدّازين[1]؟

§ 41. في كينونة الدّازين بما هي عناية

من حيث إنّ مقصدنا هو إدراك كلّية الكلّ البنيويّ على نحو أنطولوجيّ، فنحن علينا في بادئ الأمر أن نسأل: هل في وسع ظاهرة القلق وما ينفتح ضمنها أن تمنح على مستوى الظواهر وعلى أصل واحد، جملةَ الدّازين، بحيث يمكن للنظر الباحث عن الكلّية أن يتحقّق بفضل هذا المعطى؟ إنّ الرصيد الجملي لما يكمن فيه قد يقبل أن يُسجَّل ضمن الإحصاء الصّوريّ التالي: أن نقلق هو، من حيث هو وجدان، طريقة في الكينونة - في - العالم؛ وإنّ ما أمامه القلق هو الكينونة - في - العالم المُلقى بها؛ وما عليه القلق هو القدرة - على - الكينونة - في - العالم. وتبعاً لذلك فإنّ ظاهرةَ القلق بتمامها إنّما تكشفُ عن الدّازين من حيث هو كينونة - في - العالم توجد[2] على نحو واقعاني. أمّا السّمات الأنطولوجية الأساسيّة لهذا الكائن فهي الوجودانية والواقعانية وكينونة الانحطاط. إنّ هذه التعيينات الوجودانية لا تنتمي كما قِطَع إلى مركّب ما، قد يمكن لإحداها أن تنقص من حينٍ لآخر، بل إنّ فيها ينتسج تماسكٌ أصليّ، هو الذي يشكّل كلّية الكلّ البنيويّ المبحوث عنها. كذا في وحدة تعيّنات الكينونة المشار إليها الخاصّة

---

(1) في محاضرة 1929 «ما هي الميتافيزيقا؟» سوف يعود هيدغر إلى التنبيه على هذا التميّز الخطير لظاهرة القلق، وَيَعْتَبِرُهُ الشعور الذي من شأنه أن يدخلنا في حلبة الميتافيزيقا. ويبدو عنده بمثابة عديل منهجيّ لظاهرة «الاندهاش» لدى الإغريق من جهة ما كان عندهم شرط التفلسف.

(2) existierendes. هذه الصيغة اسم فاعل، ومن شأنها أن تضيع في الصيغة العربية القائمة على وزن اسم المفعول. فالدّازين ليس «موجوداً» من قبل طرف آخر، بل هو «يوجد» وينهض بوجوده بنفسه. الوجود فعل أصليّ وليس شيئاً يقع علينا. والمعنى هو أنّنا نخرج إلى الوجود أو نتوجّد، وليس معطى أو منحة من مُوجِد خارجيّ.

بالدّازين، تصبح كينونته بما هي كذلك قابلة على الصعيد الأنطولوجيّ لأنْ تُدرَك. فكيف ينبغي أن تُخصّص هذه الوحدة ذاتها؟

إنّما الدّازين هو الكائن الذي يتعلّق الأمر في كينونته بهذه الكينونة ذاتها. إنّ «يتعلّق الأمر بـ..»[1] هذه قد تبيّنت ضمن هيئة كينونة الفهم من حيث هو كينونة تستشرفُ نفسها على مستطاع الكينونة الأخصّ الذي لها. وهذه هي ما ـ لأجله[2] يكون الدّازين في كلّ مرّةٍ كما يكون. فمن شأن الدّازين أن يكون قد ارتبط بعدُ في كلّ مرّة في كينونته مع إمكانية في نفسه. أن يكون ـ حرًّا **بالنسبة إلى** مستطاع الكينونة الأخصّ له ومن ثمّة بالنسبة إلى إمكان الأصالة وعدم الأصالة هو أمر ينكشف ضمن تجسيد أصليّ في عنصر القلق. لكنّ الكينونة نحو مستطاع الكينونة الأخصّ إنّما تعني على صعيد أنطولوجيّ: أنّ الدّازين هو بعدُ أبداً في كينونته **متقدّم**[3] على نفسه. [192] إنّ الدّازين هو دائماً بعدُ «فيما أبعد من ذاته»، ليس من حيث هو سلوك إزاء كائن آخر، هو **ليس** هو، بل من حيث هو كينونة نحو مستطاع الكينونة الذي يكونه هو ذاته. إنّ بنية الكينونة هذه التي في «يتعلّق الأمر بـ..» الجوهريّة نحن ندركها بوصفها **الكينونة ـ المتقدّمة ـ على ـ نفسها**[4] الخاصّة بالدّازين.

لكنّ هذه البنية إنّما تمسّ الكلّ الذي تؤلّفه هيئةُ الدّازين. لا تعني الكينونة ـ المتقدّمة ـ على ـ نفسها شيئاً من قبيل نزعة معزولة في «ذات»[5] بلا عالم، بل هي تخصّص الكينونة ـ في ـ العالم. بيد أنّه ينتمي إلى هذه أنّها، متى سُلِّمت لنفسها، مقذوفٌ بها بعدُ أبداً **في عالم ما**. إنّ ترك الدّازين لنفسه بالكلّية إنّما ينكشفُ على نحو ملموس وبشكل أصليّ في نطاق القلق. فالكينونة ـ المتقدّمة ـ على ـ نفسها تعني متى أُدركت على نحو تام: **التقدّم ـ على ـ النفس ـ ضمن ـ كينونة ـ هي ـ بعد ـ في ـ كلّ ـ مرّة ـ في ـ عالم ـ ما**. وما أنْ يُبصَر على مستوى الظواهر بهذه

---

(1) das «es geht um...».

(2) worumwillen.

(3) vorweg.

(4) das Sich-vorweg-sein. را: درس صيف 1925 (ط. ك. المجلد 20، الفقرة 31) حيث يبدو «التقدّم على النفس» تحقيقاً للمعنى الأشد عمقاً للقصدية.

(5) Subjekt.

البنية الموحّدة على نحو جوهريّ حتى يتضّح أيضاً ما كان قد تمّ استخراجه من قبل عند تحليل العالمية. ههنا قد نتج هذا: إنّ جملة إحالات المدلولية، من حيث هي ما به تتقوّم العالمية، هي «مثبّتة» في ما ـ لأجله معيّن. إنّ ترسيخ[1] جملة الإحالات والروابط المتعدّدة لما هو «صالحٌ ـ لِـ»[2]، بواسطة ما به يتعلّق أمر الدّازين، لا يعني أبداً انصهار «عالم» قائم من الموضوعات مع ذات[3] ما. بل هو على الأرجح التعبير على صعيد الظواهر عن القوام الأصليّ التام للدّازين، الذي برزت كلّيته الآنَ صراحةً بوصفها تقدّماً ـ على ـ النفس ـ ضمن ـ كينونة ـ هي ـ بعد ـ ضمن. . . وفي صيغة أخرى: إن فعل الوجود[4] هو دائماً أمر واقعاني. وإنّ الوجودانية هي من حيث الماهية متعيّنة بواسطة الواقعانية.

وفي المقابل: فإنّ الوجود الواقعاني للدّازين هو ليس فقط على العموم ودون تمييز مستطاع ـ كينونة ـ في ـ العالم ملقى به، بل هو دائماً أيضاً بعدُ منغمس في العالم الذي يشغله. وإنّه في نطاق هذه الكينونة المنحطّة لدى. . . وذلك، صراحة أو لا، على نحو مفهوم أو لا، إنّما يلوح[5] الفرارُ من الوحشة، التي غالباً ما تبقى مع القلق الكامن مخفية وراء حجاب، بسبب أنّ عمومية الهُمْ تقمع كلّ أمر غير مألوف. وفي الكينونة ـ المتقدّمة ـ بعدُ ـ على ـ نفسها ـ ضمن ـ عالم ـ ما إنّما تقبع **الكينونةُ** المنحطة، متضمَّنةً على نحو جوهريّ، **لدى** ما تحت ـ اليد الذي هو موضع انشغال داخل العالم.

بذلك فإنّ كلّية الكلّ البنيويّ الأنطولوجيّ للدّازين، التي هي وجودانية على نحو صوري، ينبغي أن تُدرَك ضمن البنية التالية: تعني كينونة الدّازين : أن ـ يكون ـ متقدّماً ـ على ـ نفسه ـ بعدُ ـ في ـ (العالم) من حيث هو كينونة ـ لدى (الكائن الذي يصادفنا داخل العالم). هذه من شأنها أن تشبع دلالة مصطلح **العناية**[6]، الذي هو مستعمَل على نحو وجوداني ـ أنطولوجيّ صرف. فمن دلالته تبقى

---

(1) Verklammerung.

(2) Um-zu.

(3) Subjekt.

(4) Existieren.

(5) meldet sich.

(6) die Sorge. را: درس صيف 1925 (المجلد 20، ص406-417).

مستبعَدة كلّ نزعة كينونة مقصودة على نحو أنطيقي، من قبيل الهَمّ[1] أو خلوّ البال من الهموم[2].

[193] ومن أجل أنّ الكينونة ـ في ـ العالم هي من حيث الماهية عناية، فإنّه قد أمكن في التحليلات السّابقة إدراكُ الكينونة لدى ما تحت ـ اليد بوصفها **انشغالاً**[3]، والكينونة مع الدّازين ـ معاً صحبة الآخرين الذين يلاقوننا داخل العالم باعتبارها **رعاية**[4]. إنّ الكينونة ـ لدى . . . إنّما هي انشغال، من أجل أنّها، من حيث هي طريقة في الكينونة ـ في، هي متعيّنة بواسطة البنية الأساسيّة التي لهذه، أيّ العناية. فالعناية لا تخصّص مثلاً الوجودانية فحسب، مفصولة عن الواقعانية والانحطاط، بل هي تحيطُ بالوحدة التي من شأن تعيّنات الكينونة هذه. بذلك أيضاً لا تعني العناية أوّلَ الأمر وحصراً سلوكاً معزولاً للأنا بإزاء نفسه. فإنّ عبارة «العناية بالنفس»[5] تبعاً للتناسب مع الانشغال والرعاية سوف تكون تحصيل حاصل. لا يمكن للعناية أن تعني سلوكاً خاصّاً بإزاء النفس، من أجل أنّ هذه هي بعدُ، من ناحية أنطولوجية، مخصَّصة من خلال الكينونة ـ المتقدّمة ـ على ـ نفسها؛ لكنّ اللحظتين البنيويّتين الأُخريين للعناية، نعني الكينونة ـ بعدُ ـ في . . . والكينونة ـ لدى . . . ، إنّما هما أيضاً قد **وُضِعتا ـ جميعاً**[6] ضمن هذا التعيين.

في الكينونة ـ المتقدّمة ـ على ـ نفسها من حيث هي كينونة بإزاء أخصّ مستطاع ـ كينونة إنّما يكمنُ شرطُ الإمكان الأنطولوجيّ ـ الوجوداني **للكينونة ـ الحرّة إزاء** الإمكانات الوجودية الأصيلة. فمستطاع ـ الكينونة هو ما ـ لأجله[7]

---

(1) Besorgnis.

(2) Sorglosigkeit.

(3) Besorgen.

(4) Fürsorge. لقد سبق لنا أن تعرّضنا لظاهرتي «الانشغال» (الفقرة 12، ص57) و«الرعاية» (الفقرة 26، ص121) بوصفهما نمطين من العناية. أمّا في هذه الفقرة (41) فإنّنا نلتقي لأوّل مرّة ظاهرة العناية نفسها.

(5) Selbstsorge. يناقشُ هيدغر هنا تراثاً إتيقياً سوف يعمل فوكو الأخير على تنشيطه وتملّكه بشكل ما ـ بعد ـ ميتافيزيقي في كتابه الطريف *Le souci de soi* (1984). راجع أيضاً ص 318.

(6) mitgesetzt.

(7) worumwillen.

يكون الدّازين أبداً، كما هو يكون على نحو واقعاني. ولكن من حيث إنّ هذه الكينونة إزاء مستطاع ـ الكينونة متعيّنة هي ذاتها بواسطة الحرية، فإنّ الدّازين **يستطيع** أن يسلك أيضاً إزاء إمكاناته **عن غير قصد**(1)، وهو **يستطيع** أن يكون على نحو غير أصيل وعلى المستوى الواقعاني هو يكون لأوّل وهلة وعلى الأغلب بهذه الطريقة. إنّ ما ـ لأجله الأصيل إنّما يبقى خارج الإدراك، وإنّ استشراف مستطاع ـ الكينونة الخاصّ بذاته قد تُرِك تحت تصرّف الهُمْ. ففي الكينونة ـ المتقدّمة ـ على ـ نفسها تعني «نفسها»(2) في كلّ مرّة النفس(3) في معنى نفس ـ الهُمْ. وحتى في نطاق عدم الأصالة يظلّ الدّازين في ماهيّته متقدّماً ـ على ـ نفسه، تماماً مثلما أنّ الهروب المنحطّ للدّازين أمام نفسه لا يزال يُشيرُ إلى هيئة الكينونة **هذه** القاضية بأنّ **الأمر يتعلّق** بالنسبة إلى هذا الكائن **بكينونته**.

إنّ العناية، من حيث هي كلّ بنيويّ أصليّ، إنّما تقع على نحو قبلي ـ وجوداني «قبلَ»(4) كلّ، وذلك يعني دائماً بعدُ، **في**(5) كلّ «مسلك»(6) و«وضع»(7) واقعاني للدّازين. بذلك فإنّ الظاهرة لا تعبّر بأيّ وجه عن أولوية ما للسُّلوك «العملي» على النظري. فإنّ تعيين ما هو قائم، على نحو حدسي فحسب، ليس أقلّ اتّصافاً بطابع العناية من «عمل سياسي» أو من الترفيه عن النفس طلباً للراحة. إنّما «النظر» و«العمل» إمكانات كينونة من شأن كائن يتوجّب تعيين كينونته باعتبارها عناية.

من هنا أيضاً يتأتّى إخفاقُ أيّ سعي إلى إرجاع ظاهرة العناية في كلّيتها،

---

(1) unwillentlich.

(2) sich.

(3) das Selbst.

(4) «vor».

(5) *in*. كما حاول هيدغر فيما سبق (ص54) التماس تواشج أصليّ بين «in» و«bei»، نلاحظ الآن أنّه يلتمس عين التواشج بين «vor» و«in». فكما أنّ «في» ليست مجرد «ظرف» مكان طبيعي، بل إشارة وجودانية إلى ضرب من «المُقام»، هو العالمية، فإنّ «قبل» ليس مجرد ظرف زمان طبيعي، بل تلويح وجوداني إلى ضرب من التأصّل الواقعاني «في» بنية الدّازين.

(6) Verhaltung.

(7) Lage.

والتي هي من حيث الماهية لا تقبل التمزّق، إلى أفعال جزئية أو **[194]** غرائز من قبيل الإرادة والأمنية[1] أو الدوافع والميول[2]، أو تركيبها انطلاقاً منها.

إنّ الإرادةَ والأمنيةَ أمران يجدان جذورهما ضرورة على الصعيد الأنطولوجيّ في صُلب الدّازين بما هو عناية، وليس، ببساطة ودون أيّ اكتراث أنطولوجيّ، في «تيّار» من الحوادث المعيشة، غير متعيّن تماماً من حيث معنى الكينونة التي من شأنه. وهذا ليس أقلّ انطباقاً على الدوافع والميول. فهذه أيضاً، بقدر ما يمكن أن تبرز للعيان على نحو صرف في صلب الدّازين بعامة، إنّما تجد أساسها في العناية. وذلك لا يستبعد أنّ الدوافع والميول هي من الناحية الأنطولوجية أيضاً تقوّم الكائن، الذي شأنه أن «يعيش» فحسب. وعلى ذلك فإنّ الهيئة الأنطولوجية الأساسيّة للـ«عيش» هي مشكل على حدة وليس ينبغي أن نخوض فيه إلاّ عن طريق سلب اختزالي ينطلق من أنطولوجية الدّازين.

ذلك بأنّ العناية هي من ناحية أنطولوجية «أقدم» من الظواهر المشار إليها، تلك التي يمكن دوماً بلا ريب أن «توصَف» في حدود معيّنة على نحو مناسب، من دون أن يحتاج الأفُق الأنطولوجيّ كلّه لأن يكون منظوراً أو حتى أن يكون معروفاً بعامة فحسب. وبالنسبة إلى البحث الأنطولوجيّ الأساسيّ الذي بين أيدينا، والذي لا يصبو لا إلى أنطولوجية مستوفية للدّازين بجميع موضوعاته، ولا حتى إلى أنثروبولوجيا عينيّة، فإنّه ينبغي أن تكفي إشارة إلى الكيفية التي تكون بها هذه الظواهر مؤسَّسةً تأسيساً وجودانياً على العناية[3].

فمن شأن مستطاع ـ الكينونة، الذي لأجله يكونُ الدّازين، أن يكونَ له هو ذاته نمطُ كينونةِ الكينونة ـ في ـ العالم. وتبعاً لذلك فهو ينطوي من ناحية أنطولوجية على وجهٍ من الصّلة بالكائن الذي داخل العالم. إنّ العناية هي دوماً، ولو كان ذلك على نحو من الحرمان، انشغالٌ ورعايةٌ. ففي الإرادة إنّما تتمّ

---

(1) das Wünschen.

(2) Drang und Hang.

(3) هذه الأولويّة المعطاة لظاهرة العناية هي التي حدّدت موقف هيدغر من فلسفات الحياة وطريقة رسم حدود إشكاليّتها. فأيّ فلسفة في «الإرادة» أو في «الرغبة» أو في «الاندفاع» لا بدّ وأن تملك جذورها الأنطولوجية الخفية في تأويل الدّازين بوصفه عناية.

الإحاطة بكائن مفهوم، وذلك يعني مستشرَف تلقاء الإمكان الذي يخصّه، بوصفه ما علينا الانشغال به أو بوصفه ما ينبغي أن نحمله بواسطة الرعاية إلى كينونته. **لذلك** ينتمي إلى الإرادة في كلّ مرّة مُرادٌ ما[1]، قد تعيّن بعدُ هو نفسه انطلاقاً من ضرب من الذي ـ لأجله ـ يُرادُ[2]. فما هو مقوّم للإمكان الأنطولوجيّ للإرادة هو: الانفتاح السابق للذي ـ لأجله ـ يُرادُ بعامة (الكينونة ـ المتقدّمة ـ على ـ نفسها)، وانفتاح ما يمكن الانشغال به (العالم من حيث هو أينُ[3] الكينونة ـ بعدُ) واستشراف الدّازين لنفسه استشرافاً فاهمًا على مستطاع ـ كينونة بإزاء إمكانية الكائن «المُراد». إنّ ظاهرةَ الإرادة إنّما تخترقها كلّيةُ العناية الثاوية في أساسها.

إنّ استشرافَ الدّازين لنفسه استشرافاً فاهماً هو بعدُ أبداً، من حيث هو أمر واقعاني، لدى عالم قد رُفع النقابُ عنه. فمن هذا ـ وذلك أوّلاً طبقاً لتفسيريّة الهُمْ ـ هو يأخذ إمكاناته. هذا التفسير قد حصر من قبلُ إمكانات الاختيار الحرّ في دائرة المعروف وما يُطلب فيُدرَك وما يمكن احتماله والذي هو لائق وملائم. هذه التسوية[4] لإمكانات الدّازين مع ما هو تحت التصرّف[5] لأوّل وهلة بشكل يومي إنّما تقوم في **[195]** الوقت نفسه بتعمية الممكن بما هو كذلك. فإذا باليومية الوسطية تصبح عمياء عن الإمكان وتطمئنّ عند ما هو «بالفعل»[6] فحسب. ولا يتنافر هذا الاطمئنان مع نشاط موسّع للانشغال، بل هو يوقظه. بذلك فإنّ ما هو مُراد ليس إمكانات موجبة جديدة، بل إنّ ما هو تحت التصرّف هو الذي يقع تحويره على نحو «تكتيكي»، بحيث ينشأ الوهم بأنّ شيئاً ما يحدث.

وعلى ذلك فإنّ «الإرادة» المطمئنة تحت إمرة الهُمْ لا تعني إلغاء الكينونة نحو مستطاع ـ الكينونة، بل هي تحويرٌ لها فحسب. بذلك غالباً ما تنكشفُ الكينونة نحو الإمكانات بوصفها مجرّد **أمنية**. ففي الأمنية يستشرف الدّازين كينونته على إمكانات، ليس فقط تظلّ غير مُحاط بها في الانشغال، بل إنّ تلبيتها لم يقع يوماً اعتبارها أو

---

(1) ein Gewolltes.

(2) aus einem Worum-willen.

(3) das Worin.

(4) Nivellierung.

(5) das Verfügbare.

(6) das Wirkliche.

انتظارها. على الضدّ من ذلك: إنّ هيمنةَ الكينونة ـ المتقدّمة ـ على ـ نفسها في نمط مجرّد الإرادة إنّما تحمل معها عدمَ فهم للإمكانات الواقعانية. إنّ الكينونة ـ في ـ العالم، التي عالمها مستشرَف بديّاً بوصفه عالم أمنية، قد انطمست بشكل واهٍ[1] في ما هو تحت التصرّف، وإنْ كان هذا الأخير، من جهة كونه الوحيد الذي تحت ـ اليد، هو على الرغم من ذلك لا يكفي أبداً في ضوء ما يُتمنّى. إنّ الأمنية هي تحويرٌ وجوداني للاستشراف الفاهم للنفس، الذي لم يعد له حصراً، من حيث هو منحطّ في مقذوفيته، سوى أن **يَتَشَبّثَ**[2] بالإمكانات. وهل شأن تشبّث كهذا إلاّ أن يوصد الإمكانات؛ إنّ ما كان «هناك» عند التشبّث بالأماني إنّما ينقلب إلى «عالم بالفعل». فالأمنية من ناحية أنطولوجية تفترضُ العناية سلفاً.

في التشبّث تكون الكينونةُ ـ بعدُ ـ لدى... هي صاحبة الأولوية. وإنّ التقدّم ـ على ـ النفس ـ ضمن ـ كينونة ـ هي ـ بعد ـ ضمن... قد حُوِّرَ على النحو الذي من شأنه. ويكشف التشبّث المنحطّ جلياً عن **ميل** الدّازين لأنْ يقبل أن «يُعاش» من طرف العالم الذي هو فيه في كلّ مرّة. فإنّ الميل يكشف عن خاصّية التلهّف على...[3] إنّ الكينونة ـ المتقدّمة ـ على ـ نفسها قد فقدت نفسها في شيء من قبيل «فقط ـ دائماً ـ بعدُ ـ لدى...»[4]. إنّ «اندفاع»[5] الميل هو أن يقبل المرء أن يجذبه هذا الذي به يتشبّثُ الميلُ. فإذا ما غرق الدّازين إن صحّ

---

(1) haltlos.

(2) nachhängt. هذا اللفظ أدخل بعض الحيرة على التراجم: ففي حين تقترح الترجمة الإنكليزية «hanker»/ الحلم بشيء ما والرغبة الشديدة فيه (1962: 240) واتبعها في ذلك فيزان (1986: 245)، نلاحظ أنّ مارتينو (1985: 149) اكتفى بإثبات «aspirer»/ صبا صبواً إلى أمر وتطلع إليه. ـ والحال أنّ هيدغر لم يثبت صراحةً معجم «الحلم» أو «الصبوة»، بل معاني «استرسل» (في أفكاره) و«جرى مع تيار» (خواطره) و«تابع» (أحلامه). فالأمر لا يهمّ لا الأفكار ولا التيار ولا الأحلام، بل دلالة «الاسترسال» و«الجري» و«المتابعة» لأمر متمنّى شديداً. إنّ «das Nachhängen» هو ضرب من تعلّق القلب بأمر يتمنّاه فيستسلم للحلم به والصبوة إليه. هو التعلّقُ الشديد بالشيء والانقياد له والاستغراق فيه. ولا يخفى أنّ «hängen» يعني في الألماني «علّق» ومنه بقي الأمر معلّقاً ولكن أيضاً مال نحو وخضع للأمر.

(3) das Aussein auf.

(4) «Nur-immer-schon-bei».

(5) das Hin-zu.

التعبير في ميل ما، فإنّ ما هو قائم أمامنا ليس ميلاً فحسب، بل إنّ بنية العناية بتمامها قد حُوِّرَت. ولكونه صار أعمى، فهو يضعُ كلّ الإمكانات في خدمة الميل.

أمّا **الدافع** «على الحياة» فهو على الضدّ من ذلك «اندفاع»، هو من ذات نفسه يحمل الغريزة[1] معه. إنّه «اندفاع لا مردّ له». فالدافع يسعى إلى كبت[2] إمكانات أخرى. وهنا أيضاً أن ـ يكون ـ المرء ـ متقدّماً ـ على ـ نفسه هو أمر غير أصيل، حتى ولو كان أمر الوقوع تحت وطأة الدوافع متأتّياً من الذي يدفع[3] ذاته. فالدوافع يمكن أن تسبقَ سرعةَ الوجدان والفهم في كلّ مرّة **[196]**. غير أنّ الدّازين لن يكون عندئذ وليس هو أبداً «مجرّد دافع»، قد تلتحق به من حين لآخر سلوكات أخرى في السيطرة والقيادة، بل، من جهة ما هو تحوير في الكينونة ـ في ـ العالم بتمامها، هو دوماً بعدُ عناية.

في الدافع المحض لم تصبح العناية حرّة بعدُ، وإنْ كان هو الوحيد الذي يجعل ممكناً من الناحية الأنطولوجية أن يكون الدّازين مدفوعاً[4] من ذات نفسه. أمّا في الميل فإنّ العناية، على الضدّ من ذلك، هي دوماً بعدُ مقيّدة[5]. إنّ الميول والدوافع هي إمكانات تجد جذورها في مقذوفية الدّازين. إنّه ليس علينا أن نقضي على الدافع «نحو الحياة» ولا أن نستأصل الميل لأنْ نصير أمراً «معيشاً» من قِبل العالم. ولكن من أجل أنّهما يتأسّسان من الناحية الأنطولوجية في صلب العناية، ومن أجل ذلك فحسب، إنما يمكن، على صعيد أنطيقي ووجوديّ، أن يُحوَّرا من خلالها، من جهة ما هي عناية أصيلة.

إنّما يُقصَد بعبارة «العناية» ظاهرة أنطولوجية ـ وجودانية أساسيّة، هي على ذلك **ليست بسيطة** في بنيتها[6]. وإنّ الكلّية الأنطولوجية الأوّلية لبنية العناية لا

---

(1) der Antrieb.

(2) verdrängen.

(3) aus dem Drängenden.

(4) das Bedrängtsein.

(5) gebunden.

(6) من هنا يبدأ هيدغر في تخريج ظاهرة العناية بوصفها ظاهرة «متمفصلة» وليس بسيطة، ومن ثمّ هي ما يحفظ التعدّد العميق لأصوات الكينونة.

يمكن أن نعود بها إلى «عنصر أصليّ» أنطيقي، كما أنّه من المؤكّد أنّ الكينونة لا يمكن أن تصبح «مفسَّرة»[1] انطلاقاً من الكائن. وفي النهاية سوف يتبيّن أنّ فكرة الكينونة بعامة هي أقلّ ما تكون «بسيطة» تماماً كما قلّة بساطة كينونة الدّازين. إنّ تعيين العناية بوصفها كينونة ـ متقدّمة ـ على ـ نفسها ـ ضمن ـ كينونة ـ هي ـ بعدُ ـ في... ـ بوصفها كينونة ـ لدى... قد يجعل واضحاً أنّ هذه الظاهرة إنّما هي أيضاً **مفصَّلة**[2] في ذاتها على نحو بنيويّ. ولكن أليس ذلك إشارة على صعيد الظواهر إلى أنّ المسألةَ الأنطولوجيةَ ينبغي أن يُدفَع بها إلى الأمام نحو استخراج **ظاهرة أكثر أصليّة**، من شأنها أن تحتمل على المستوى الأنطولوجيّ وحدة التعدّد البنيويّ للعناية وكلّيته[3]؟ قبل أن يخوض البحث في هذه المسألة، ثمّة حاجة إلى تملّك استردادي وأكثر حدّة لما تمّ تأويله إلى الآن، وذلك في نطاق غرض السّؤال الأنطولوجيّ ـ الأساسيّ عن معنى الكينونة بعامة. ولكن قبل ذلك ينبغي أن نبيّن أنّ ما هو «جديد» على صعيد أنطولوجيّ في هذا التأويل هو على صعيد أنطيقي جدُّ قديم. فإنّ تفسيرَ كينونةِ الدّازين لا يحشرُ هذا الأخير في فكرة مختلقة، بل يحمل لنا على المستوى الوجوداني إلى رتبة التصوّر ما تمّ فتحه بعدُ على صعيد أنطيقي ـ وجودي.

§ 42. في امتحان التأويل الوجوداني للدّازين من حيث هو عناية من طريق تفسير ذاتي للدّازين سابق على الأنطولوجيا

ضمن التأويلات السّابقة، التي قادت آخر المطاف إلى إبراز العناية بوصفها كينونة الدّازين، انبنى كلُّ شيء على الظّفر للكائن الذي هو نحن أنفسنا في كلّ مرّة والذي نسمّيه «إنسان» [197]، بالأسس **الأنطولوجية** المناسبة. من أجل ذلك كان

(1) erklärt. علينا أن نقرأ هذا اللفظ في ضوء مسألة دلتاي عن الفهم و«التفسير» في معنى السببية التي في علوم الطبيعة، وليس بالمعنى الوجوداني الذي اقترحه هيدغر من خلال مصطلح «Auslegung».

(2) gegliedert.

(3) في اللحظة التي يظنّ فيها القارئ أنّ التحليل الوجوداني قد بلغ مع ظاهرة العناية (بوصفها «كينونة الدّازين» كما يقول عنوان الفقرة 41) إلى نهايته، ينكشفُ لنا بسرعة أنّ العناية هي انطلاق نحو ظواهر أنطولوجية أكثر أصليّة، وليس خاتمةَ مطافِ الدّازين.

على التحليل أن يُعرض منذ أوّل وهلة عن الوجهة التي تؤدّي إلى نقطة البداية الموروثة ولكن غير الموضَّحة على صعيد أنطولوجيّ والمُشكَلة من حيث أسسها، كما هي معطاة سلفاً عبْر التعريف التقليدي للإنسان. أجل، بالقياس إلى هذا التعريف قد يمكن للتأويل الأنطولوجيّ ـ الوجوداني أن يبدو غريباً، وبخاصّة حين تُفهَم «العناية» حصراً على نحو أنطيقي بوصفها «همّاً»[1] و«غمّاً»[2]. لهذا يجب الآن أن نسردَ شهادةً سابقةً على الأنطولوجيا[3]، ليس لها على ذلك من قوة إثبات «إلاّ تاريخانية».

ورغم ذلك لنتفكّر في الأمر: ضمن هذه الشهادة، يتكلّم الدّازين على نفسه، «بشكل أصليّ»، غيرَ متعيّن بالتأويلات النظرية وغير قاصد لها بما هي كذلك. ولنضع في الاعتبار بعد ذلك: أنّ كينونة الدّازين موسومة بالتاريخانية، وهو ما ينبغي بلا ريب أن يُبرهَن عليه أوّلاً على صعيد أنطولوجيّ. و**إذا** كان الدّازين في أساس كينونته «تاريخانياً»، فإنّ قولاً يأتي من تاريخه الخاصّ ويرجع إليه وفوق ذلك يقبع **قبل** كلّ علم، إنّما من شأنه أن يأخذ وزناً خاصّاً، وإنْ لم يكن أنطولوجياً صرفاً. إنّ فهم الكينونة القابع في صلب الدّازين ذاته إنّما يعبّر عن نفسه على صعيد سابق على الأنطولوجيا[4]. وإنّ الشهادة التالية التي سوف نسردها يجب أن تجعلَ واضحاً أنّ التأويل الوجوداني ليس اختلاقاً[5]، بل هو، من حيث هو «بناء» أنطولوجيّ، يملك أرضيّته ومع هذه ملامحه الأوّلية.

---

(1) Besorgnis.

(2) Bekümmernis.

(3) ein vorontologisches Zeugnis.

(4) لقد رأينا في المُقدّمة (ص 16) «أنّ الدّازين هو «الأقرب» على الصعيد الأنطيقي، و«الأبعد» على الصعيد الأنطولوجيّ، لكنّه على الصعيد قبل ـ الأنطولوجيّ ليس على ذلك بغريب». وقد حان الوقت لامتحان هذه الأطروحة مطبّقة على مسألة «العناية». ذلك يعني أنّ الخطابَ الأنطولوجيّ للفلسفة ليس اختلاقاً لمسائل «جديدة» تماماً، بل هو يرفع إلى رتبة «التصوّر» ما كان «منذ القديم» متمفصلاً لدينا على نحو أنطيقي ـ وجودي داخل فهم وسطيّ وعادي لمعنى الكينونة في العالم.

(5) Erfindung.

وها حكاية قديمة[1] فيها قد أُودِع التفسير الذاتي للدّازين بما هو «عناية»[2]:

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
[198] sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
'tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo'.

«ذات مرّة، حين كانت «العناية» تجتاز نهراً، رأت من الأرض طيناً: فعنَّ لها أنْ أخذت منه قبضةً وطفقت تصنعُ لها شكلاً. وبينا هي في نفسها تتفكّر في ما صنعت، برز لها المشتري[3] شخصاً. فتضرّعت له العناية أنِ اجعل لما شكّلت من قبضةِ الطّين روحاً. فمنحها المشتري ذلك طوعاً. فلمّا رامت العنايةُ أن تهب اسمَها لما أتت من لدنها خَلْقاً، منعها المشتري ذلك منعاً، وقضى أنّ اسمه هو ما

(1) من الطريف من ناحية تأويلية أنّ الوثيقة التي يقدّمها هيدغر لتأييد تخريجه الوجوداني للعناية هي «حكاية قديمة» عن الدّازين الإنساني، وليس «نظرية علمية». وهذه هي المرّة الوحيدة التي يقوم فيها هيدغر بالبحث الأنطولوجيّ اعتماداً على تحليل وثيقة «غير فلسفيّة».

(2) وقع المؤلّف على الوثيقة قبل الأنطولوجية التالية الداعمة للتأويل الأنطولوجيّ - الوجوداني للدّازين بما هو عناية من طريق مقالة ك. بورداخ (Burdach)، «فاوست والعناية»، ضمن: **المجلة الألمانية الفصلية لعلم الأدب وتاريخ الروح** I (1923)، ص 1 وما بعدها. ههنا يبيّن بورداخ أنّ غوته قد أخذ حكاية كورا *(Cura)*، الموروثة بوصفها الحكاية 220 من حكايات هيغينوس (Hyginus)، عن هردر (Herder)، واشتغل عليها من أجل الجزء الثاني من «فاوست». قارن: بخاصّة ص 40 وما بعدها. - أمّا النصّ المشار إليه فهو مذكور حسب ف. بيشلار (Bücheler)، متحف الراين (Rheinisches Museum) المجلد 41 (1886)، ص 5، وأمّا الترجمة فهي حسب بورداخ، نفسه، ص 41 وما بعدها. [المؤلّف]

(3) Jupiter.

يُعطى. وبينا «العناية» والمشتري عن الاسم يختصمان، تطلّعت الأرض[1] واقتفت لهما أثراً، إذْ بها شوقٌ أن يكون اسمُها هو ما يوهَب للخلق اسماً، أفليست هي من فلذت له من جسدها فِلذاً. فاتّخذ المتخاصمون من زُحَلَ حكماً. فكان أن قضى لهم بقرار بأن عندهم عدلاً. قال: «أنت، المشتري، وقد أعطيت الروحَ، صار لك حتماً، أن تنال منه الروحَ إذا قضى نحباً، وأنت الأرضُ، وقد أهديت الجسمَ، فلن تنالي إلاّ جسماً. أمّا «العناية»، وقد كانت أوّل من أعطى لهذا الكيان[2] شكلاً، فلها عليه المُلكُ طالما أنّ له من الحياة نبضاً. أمّا عن الاسم، وأنّه من الخصام لابدَّ، فله أن يسمّى «بشراً»[3]، إذ كان من بشرة (الأرض)[4] قد قُدَّ».

تكتسبُ هذه الشهادة السّابقة على الأنطولوجيا دلالةً خاصّةً من كونها ليس فقط على وجه العموم لا ترى إلى «العناية» من حيث إنّها تنتمي إلى الدّازين الإنساني[5] «طوال حياته»، بل إنّ أوّلية «العناية» هذه إنّما تبرز للعيان في تواشج مع التصوّر المعروف للإنسان بوصفه مركّباً من جسد (أرض) وروح. «أمّا العناية، وقد كانت أوّل من أعطى لهذا الكيان شكلاً»[6]: إنّ هذا الكائنَ يملك «أصل» كينونته في العناية.

Cura teneat, quamdiu vixerit[7]:

إنّ هذا الأصل ليس يترك الكائن سدى، بل هو مشدودٌ إليه، محكومٌ به، طالما أنّ من شأن هذا الكائن «أن يكون في العالم». إنّ «الكينونة ـ في ـ العالم»

---

(1) Tellus.

(2) das Wesen. لفظة علينا أخذها في معناها المتداول، إذ إنّ هيدغر يُورد هنا ترجمة ألمانية للنصّ اللاتيني للحكاية قام بها ناقد أدبيّ معاصر له، أيّ في معنى «الكائن» أو «المخلوق» وليس في دلالتها الاصطلاحية حيث تدلّ على «الماهية» أو جوهر كينونة الكائن.

(3) homo. اجتهدنا في تأمين الجذور اللغوية نفسها من العربية.

(4) aus humus (Erde).

(5) das menschliche Dasein.

(6) باللاتيني في النص: Cura *prima* finxit.

(7) «أمّا العناية فلها عليه المُلكُ طالما أنّ له من الحياة نبضاً» (البيت 12).

مختومة في جنس كينونتها بخاتم «العناية»[1]. أمّا الاسم (homo) فإنّ هذا الكائن لم يأخذه بالنظر إلى كينونته، بل في صلة بالأمر الذي منه قد صُنع (humus). وأمّا أين يجدر بنا أن نرى الكينونةَ «الأصليّة» لهذا الخلق، فذلك أمر يعود قرارُه إلى زحل، إلى «الزمان»[2]. إنّ ما صُرِّح به في الحكاية **[199]** من تعيين سابق على الأنطولوجيا لماهية الإنسان إنّما هو طبقاً لذلك قد أخذ رأساً في الاعتبار ذلك النمط من الكينونة الذي يتحكّم في **استحالته**[3] **الزمانيّة داخل العالم**.

بل من شأن تاريخ دلالة المفهوم الأنطيقي «عناية»[4] أن يسمح أيضاً باستبصار عدد آخر من البنى الأساسيّة للدّازين. وقد قام بورداخ[5] بجلب الانتباه إلى معنى مزدوج لمصطلح «cura»، حيث لا يدلّ فقط على «الغمّ الناجم عن القلق»[6]، بل أيضاً على «الاعتناء»[7] و«التفاني»[8]. كذا يكتب سيناك[9] في رسالته الأخيرة (الرسالة 124): «من بين الطبائع الأربع الموجودة[10] (شجر، حيوان، إنسان، إله) تتميّز الأخيرتان، اللتان وُهِبتا وحدهما العقل، بأنّ الإلهَ غير مائت، والإنسان مائت. وعلى ذلك فإنّ اكتمالَ خيرِ أحدهما، نعني الإله، هو طبيعته، أمّا

(1) hat die seinsmäßige Prägung der «Sorge».

(2) قارن: قصيدة هردر: **ابن العناية**/ *Das Kind der Sorge*، (طبعة سوفان، مج XXIX، ص75).

(3) Wandel.

(4) باللاتيني في النص: cura.

(5) قصيدة هردر: **ابن العناية**/ *Das Kind der Sorge*، نفسه، ص 49. بل إنّ μεριμνα قد كانت بعدُ في الرواقية مصطلحاً ثابتاً سوف يعود استعماله في العهد الجديد، وفي الترجمة اللاتينية للكتاب المقدّس (Vulgata) من خلال *sollicitudo*. ـ إنّ التوجّه في النظر الذي اتّخذ من «العناية»، ضمن التحليلية الوجودانية للدّازين الآنفة الذكر، قدوة يهتدي بها، إنّما نشأ عند المؤلّف في علاقة وطيدة مع السعي إلى تأويل الأنثروبولوجيا الأغسطينية ـ وذلك يعني اليونانية ـ المسيحية ـ بالنظر إلى الأسس الرئيسة التي تمّ بلوغها ضمن أنطولوجيا أرسطو. [المؤلّف]

(6) ängstliche Bemühung.

(7) Sorgfalt.

(8) Hingabe.

(9) Seneca.

(10) existierend.

عند الآخر، أيّ الإنسان، **فالعناية** *(cura)*:

unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis».

إنّ perfectio الإنسان، نعني كونه يصير إلى ما يمكن له أن يكون في كينونته الحُرّة إزاء الإمكانات الأخصّ التي له (أيّ في الاستشراف)، إنّما هو «استكمال»[1] «العناية». بيد أنّ العناية هي التي تعيّن على أصل واحد النمطَ الأساسيّ لهذا الكائن، الذي على منواله هو يُسلَّم إلى العالم الذي يشغله (أيّ المقذوفية). إنّ «المعنى المزدوج» في «العناية» (cura) إنّما يُشير إلى قوام أساسيّ **واحد**[2] في البنية المزدوجة في ماهيّتها التي للاستشراف المقذوف به.

ليس من شأن التأويل الأنطولوجيّ ـ الوجوداني أن يكون في مقابل التفسير الأنطيقي نحواً من التعميم الأنطيقي ـ النظريّ فحسب. وذلك قد يعني فقط: إنّ كلّ سُلوكات الإنسان هي، على صعيدٍ أنطيقيّ، «مشحونة بالهموم»[3] ويحدوها وجه من «التفاني» في شيء ما. إنّ وجه «التعميم» هو **أنطولوجيّ ـ قبلي**. فهو لا يقصد إلى خاصيات أنطيقية بارزة دوماً، بل هيئة كينونة ثاوية بعدُ في أساسها في كلّ مرّة. وهذه هي وحدها التي تجعل من الممكن على صعيد أنطولوجيّ أن نستطيع التكلّم عن هذا الكائن على صعيد أنطيقي بوصفه عناية[4] (cura)[5]. كذا ينبغي أن يتمّ تصوّر شرط الإمكان الوجوداني لـ«هموم الحياة»[6] و«التفاني» في معنى أصليّ، أيّ أنطولوجيّ، باعتباره عناية.

ومن جهةٍ أخرى فإنّ «الكونية»[7] المتعالية لظاهرة العناية وكلّ الأسس الوجودانية إنّما لها هذا المدى الذي بفضله **[200]** صارت معطاة سلفاً الأرضيةُ التي

(1) Leistung.

(2) *eine.*

(3) sorgenvoll.

(4) باللاتيني في النصّ.

(5) إنّ معنى «العناية الطبية» مشتقّ بذلك من ظاهرة وجودانية أصليّة في بنية الدّازين هي فهم معنى كينونته بوصفه عناية جذرية بنفسه من حيث هي كينونة في العالم.

(6) Lebenssorge.

(7) «Allgemeinheit».

عليها يتحرك **كلُّ** تفسير للدّازين على نحو أنطيقي أو في شكل رؤية للعالم، سواء أكان يفهم الدّازين من حيث «هموم الحياة» وبؤسها أو العكس.

وما يفرض نفسه على صعيد أنطيقي من «خواء» و«عموم»[1] في البنى الوجودانية إنّما يملك تعيّنَه وملاءَه الأنطولوجيّ **الخاصّ**. كما أنّ جملة قوام الدّازين هي ليست بسيطة في وحدتها، بل تكشفُ عن تمفصلٍ بنيويّ، يرتقي إلى العبارة في التصوّر الوجوداني للعناية.

إنّ التأويلَ الأنطولوجيّ للدّازين قد حمل التفسير الذاتي السابق على الأنطولوجيا لهذا الكائن باعتباره «عناية» إلى رتبة **التصوّر الوجوداني** للعناية. وعلى ذلك فتحليلية الدّازين لا تهدفُ إلى تأسيس أنطولوجيّ للأنثروبولوجيا، إذْ كان غرضها هو الأنطولوجيا الأساسيّة. وهذه بلا ريب قد عيّنت ضمناً سيرَ الاعتبارات التي تمّت إلى الآن واختيارَ الظواهر وحدودَ تقدّم التحليل. بيد أنّه بالنظر إلى السّؤال الهادي عن معنى الكينونة وكيفية الاشتغال عليه ينبغي الآنَ للبحث أن يتثبّت **صراحةً** ممّا تمّ الظّفر به إلى حدّ هذا الموضع. على أنّ ذلك لن يتمّ البلوغ إليه من خلال تلخيص خارجيّ لما وقع بيانه. بل ينبغي بالحريّ على ما أمكن أن يُشار إليه في بداية التحليلية الوجودانية، على نحو خام فحسب، أن يُدقَّق فيه بالاستعانة بما تمّ الظّفر به من أجل فهم المشكل فهماً أكثر نفاذاً.

§ 43. الدّازين، العالمية والواقع

ليس السّؤال عن معنى الكينونة ممكناً إلاّ حينما **يكون** هناك شيءٌ مثل فهم الكينونة[2]. وإنّ نمطَ كينونة الكائن، الذي نسمّيه دازين، قد اختُصَّ بفهم الكينونة. فبقدر ما يمكن لتفسير[3] هذا الكائن أن يُفلح في أن يكون ملائماً أكثر وأصليّاً أكثر، بقدر ما يصبح السيرُ اللاحق للاشتغال على مشكل الأنطولوجيا الأساسيّة أكثر وثاقةً في البلوغ إلى هدفه.

---

(1) Leere und Allgemeinheit.

(2) يعني ذلك أنّ السّؤال عن **معنى** الكينونة لا يُخاض فيه إلاّ بقدر ما نتوفّر سلفاً على تعيين مناسب علينا أن نبحث عنه في **فهم** الكينونة الذي يملكه الدّازين نفسه.

(3) Explikation.

عند متابعة مهامّ التحليلية الوجودانية التمهيدية للدّازين[1] انبثق تأويلُ الفهم والمعنى والتفسير. وقد بيّن تحليلُ انفتاح الدّازين علاوة على ذلك أنّ الدّازين، بفضل هذا الانفتاح، وطبقاً للقوام الأساسيّ للكينونة ـ في ـ العالم الذي له، قد تمّ رفع النقاب عنه على أصل واحد من زاوية نظر العالم والكينونة ـ في والنفس. وفضلاً عن ذلك فإنّ الانفتاحَ الواقعاني للعالم يحملُ معه الكشف عن الكائن الذي داخل العالم. ذلك يضمّن هذا: إنّ كينونة هذا الكائن قد تمّ فهمُها بعدُ دائماً بطريقة معيّنة، حتى ولو لم يكن على الصعيد الأنطولوجيّ متصوَّراً على نحو مناسب. **[201]** إنّ فهم الكينونة الذي هو سابق على الأنطولوجيا إنّما يحيط بكلّ كائن يتمّ فتحُه من حيث ماهيّته داخل الدّازين، ولكنّ فهم الكينونة ذاته لم يتمفصل بعدُ بحسب الضروب المختلفة للكينونة.

لقد بيّن تأويلُ الفهم في عين الآن أنّ هذا الأخير هو في أوّل الأمر وفي أغلب الأمر قد انزاح[2] بعدُ إلى فهم «العالم» طبقاً لنمط الكينونة الذي للانحطاط. وحتى حيث يتعلّق الأمر ليس فقط بتجربة أنطيقية، بل بفهم أنطولوجيّ، فإنّ تفسير الكينونة إنّما يأخذ توجّهه في بادئ الأمر من كينونة الكائن الذي داخل العالم. [أ] بذلك يقعُ تخطّي كينونة الذي تحت ـ اليد في بادئ الأمر ويُتصوَّر الكائن قبل كلّ شيء بوصفه مجموعاً من الأشياء القائمة (res)[3]. فأخذت **الكينونةُ** معنى **واقع الأشياء**[4]. وصار التعيّن الأساسيّ للكينونة هو الجوهريّة[5]. وبحسب هذا الانزياح في فهم الكينونة، دَخَلَ[6] أيضاً الفهمُ الأنطولوجيّ للدّازين في أفق هذا التصوّر

(1) مع الفقرة 42 وبشكل مؤقّت توقّف العرض الوجوداني لبنى الدّازين، وبهذا المعنى فإنّ التحليل التمهيدي للدّازين قد بلغ منتهاه. ذلك أنّ الفقرتين 43 و44 لن تُضيفا شيئاً إلى معرض البنى الوجودانية. وعلى ذلك فهاتان الفقرتان على أهمّية كبيرة: إنّهما تعيدان الربط الأنطولوجيّ والإشكاليّ مع مسألة الكينونة، وتطرحان مشكلين متصلين بها اتصالاً وثيقاً هما: أ ـ مشكل «الواقع»؛ ب ـ مشكل «الحقيقة».

(2) verlegt.

(3) فعلى مستوى أنطيقي يبدو «فهم الكينونة» مرادفاً لعبارة «فهم الواقع». وهو وضع نظريّ لا يزال سائداً اليوم في الفلسفة التحليلية.

(4) Realität. من res باللاتيني أيّ «الشيء».

(5) Substanzialität.

(6) rückt.

للكينونة. إنّ الدّازين أيضاً، مثل أيّ كائن آخر، هو **قائم في الواقع**[1]. وهكذا أخذت [ب] **الكينونةُ بعامة** معنى **الواقع**. وطبقاً لذلك فإنّ مفهومَ الواقع إنّما له في الإشكاليّة الأنطولوجية أوّلية نوعية. إنّه يسدّ[2] الطريقَ نحو تحليلية وجودانية صميمة للدّازين، بل حتى النظرَ إلى كينونة الذي هو تحت ـ اليد في بادئ الأمر داخل العالم. وفي النهاية هو يدفعُ بإشكاليّة الكينونة بعامة في وجهة مضلّلة. ويقع تعيين سائر ضروب الكينونة سلباً ونفياً بالنظر إلى الواقع.

لهذا السبب ينبغي ليس على تحليلية الدّازين فقط، بل على بلورة السّؤال عن معنى الكينونة بعامة، أن تُعرض عن التوجّه الأحادي نحو الكينونة في معنى واقع الأشياء. نحن نحتاجُ إلى أن نثبت: أنّ الواقع ليس فقط هو نمط معيّن[3] من الكينونة **من بين** أنماطٍ أخرى، بل هو من ناحية أنطولوجية يقف في رابطة تأسيس[4] معيّنة مع الدّازين والعالم والقيمومة. وهذا الإثبات يستوجب استيضاحاً للمبادئ الأساسيّة التي تشدّ **مشكل الواقع**[5] وشروطه وحدوده.

وتحت عنوان «مشكل الواقع» تختلطُ أسئلة مختلفة: 1. هل الكائن «المفارق للوعي» المزعوم هو **كائن**[6] بعامة؛ 2. هل هذا الواقع الذي من شأن «العالم الخارجيّ» يمكن أن يتمّ **إثباته**[7] كفايةً؛ 3. بأيّ وجه يمكن لهذا الكائن، إذا كان واقعياً، أن يُعرَف من حيث الكينونة ـ في ـ ذاتها التي تخصّه؛ 4. ماذا يعني معنى هذا الكائن، الواقع، بعامة. إنّ التبيين التالي لمشكل الواقع سوف يدرس بالنظر إلى السّؤال الأنطولوجيّ الأساسيّ **[202]** أموراً ثلاثة: أ) الواقع من حيث هو مشكل الكينونة وقابلية إثبات «العالم الخارجيّ»، ب) الواقع من حيث هو مشكل أنطولوجيّ، ج) الواقع والعناية.

---

(1) real vorhanden.

(2) verlegt.

(3) *eine* Seinsart *unter* andern.

(4) Fundierungszusammenhang.

(5) Realitätsproblem.

(6) *sei.*

(7) *bewiesen.*

أ) الواقع من حيث هو مشكل الكينونة وقابلية إثبات «العالم الخارجيّ»

ضمن ترتيب الأسئلة المتعلّقة بالواقع التي أحصيناها، من شأن السّؤال الأنطولوجيّ عمّا يعنيه واقع الأشياء بعامة، أن يكون هو السّؤال الأوّل. وعلى ذلك طالما تنقصنا إشكاليّة ومنهجية أنطولوجية محضة، فإنّه ينبغي لهذا السّؤال، متى طُرِح على العموم طرحاً صريحاً، أن يتضافر مع تبيين «مشكل العالم الخارجيّ»؛ إذْ إنّ تحليل واقع الأشياء هو ليس بممكن إلاّ على أساس الولوج المناسب إلى الشيء الواقع[1]. ولكنّ ما اعتُبر منذ القديم بوصفه نمط الإمساك بواقع الأشياء هو المعرفة الحدسية. فهذه إنّما «تكون» من حيث هي سلوك للنفس[2]، للوعي. وبقدر ما ينتمي إلى واقع الأشياء طابع الفي - ذاته والاستقلال، فإنّ السّؤال عن معنى واقع الأشياء سيشتبك معه السّؤال المتعلّق بالاستقلال الممكن للواقع «عن الوعي»، وبعبارةٍ أخرى المتعلّق بالتعالي الممكن للوعي إلى «دائرة» الواقع. إنّ إمكانية التحليل الأنطولوجيّ الكافي لواقع الأشياء إنّما تتوقّف على مدى إمكانية أن يكون **ما عنه**[3] يجب أن يقع استقلالٌ، وما يجب أن يُتعالىَ عليه، هو **ذاته** موضَّحًا بالنظر إلى **الكينونة** التي تخصّه. كذا فحسب أيضاً يصبح نمطُ كينونة التعالي قابلاً للإدراك على صعيد أنطولوجيّ. وفي النهاية ينبغي أن يكون نمطُ الولوج الأوّلي إلى الشيء الواقع مؤمَّناً في معنى حسمٍ ما للسّؤال عمّا إذا كان يمكن بعامة للمعرفة أن تضطلع بوظيفة كهذه.

وهذه المباحثُ التي هي **كالمقدّمة** لأيّ سؤال أنطولوجيّ ممكن عن الواقع قد تمّ الخوض فيها ضمن التحليلية الوجودانية السّابقة. وإنّ المعرفة هي تبعًا لها ضربٌ **فرعيّ**[4] من الولوج إلى الواقع. وهذا الأخير ليس يولَج إليه من حيث الماهية إلاّ من جهة ما هو كائن داخل العالم. وكلّ ولوج إلى كائن كهذا هو متفرّع[5] على الصعيد الأنطولوجيّ من القوامِ الأساسيّ للدّازين، من الكينونة - في

---

(1) zum Realen.

(2) Seele. النفس بالمعنى اليوناني والوسيط (âme).

(3) *wovon.*

(4) *fundierter Modus.*

(5) fundiert.

ـ العالم. وهذه إنّما لها هيئة الكينونة الأكثر أصلاً التي للعناية (كينونة متقدّمة ـ على ـ نفسها ـ هي بعدُ في عالم ما ـ من حيث هي كينونة لدى الكائن الذي داخل العالم).

أمّا السّؤال عمّا إذا كان من شأن العالم أن يكون بعامة وعمّا إذا كان يمكن أن يقع إثبات كينونته، فهو، من حيث هو سؤال يُثيره الدّازين من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم ـ ومن غيره قد يجب عليه أن يُثيره؟ ـ بلا معنى. وأكثر من ذلك، هو يظلّ مصطبغاً بالتباس ما. إنّ العالم من حيث هو الأين الخاصّ بالكينونة ـ في، و«العالم» من حيث هو كائن داخل العالم، ما ـ لديه يكون **[203]** الانغماس المشغول، قد تمّ الخلط بينهما، أو لم يُميَّز بينهما قط. لكنّ العالمَ هو من حيث الماهية مفتوحٌ **مع كينونة** الدّازين؛ فإنّ «العالم» هو مكشوف عنه[1] بعدُ أيضاً في كلّ مرّة مع انفتاح العالم. قد يمكن أن يبقى بالتحديد الكائن الذي داخل العالم في معنى الواقع، القائم فحسب، أمراً غيرَ مكشوف عنه[2]. وعلى ذلك فالواقع ليس يقبل أن يُكشَف عنه إلاّ على أساس عالم مفتوح بعدُ. وإنّه على هذا الأساس فقط يمكن للواقع أن يبقى **محجوباً**[3]. إنّ المرءَ يُثير السّؤال عن «واقعية» «العالم الخارجيّ» دون توضيح سابق **لظاهرة العالم** بما هي كذلك. وعلى صعيد واقعاني فإنّ «مشكل **العالم** الخارجيّ» يتوجّه نحو الكائن الذي داخل العالم (الأشياء والموضوعات). بذلك تندفعُ هذه الإيضاحات في أتون إشكاليّة يكاد يتعذّر حلّها.

إنّ تضافر الأسئلة وخلطَ ما تريد أن تقيم الدليل عليه مع ما قامت الأدلة عليه، ومع ما به تتمّ إقامة الدليل، إنّما ينكشفُ جلياً عند كانط في «دحض المثالية»[4]. فإنّ كانط يسمّي «فضيحةً للفلسفة والعقل الإنساني الكونيّ»[5] أنّ

---

(1) entdeckt.

(2) verdeckt.

(3) verborgen.

(4) قارن: **نقد العقل المحض**، ط. 2، ص 274 وما بعدها، ثمّ الزيادات التصحيحية في التصدير للطبعة الثانية، ص xxxix، الهامش؛ كذلك: «في مغالطات العقل المحض»، نفسه ص399 وما بعدها، وخاصّة ص412. [المؤلّف]

(5) نفسه. التصدير، الهامش.

الدليل القاطع والدافع لكلّ ريبة على «وجود[1] الأشياء خارجنا» لا يزال مفقوداً دائماً. وهو ذاته يقدّم مثل هذا الدليل وعلى الحقيقة بوصفه تأسيساً لهذه «القضية»: «إنّ مجرّد الوعي ولكن المتعيّن على نحو من الخبرة بوجودي[2] الخاصّ لهو دليل على وجود[3] الموضوعات في المكان خارج نفسي»[4].

من الواجب أوّل الأمر أن نلاحظَ صراحةً أنّ كانط يستعملُ مصطلح «Dasein» للإشارة إلى نمط الكينونة الذي سُمّي في المبحث المقدَّم هنا «قيمومة»[5]. فيعني «الوعي بوجودي[6] الخاصّ» لدى كانط: الوعي بكينونتي القائمة في المعنى الدِّيكارتي. فإنّ مصطلح «Dasein» يعني الكينونة القائمة للوعي كما الكينونة القائمة للأشياء.

ويرتكزُ الدليل على «وجود الأشياء خارج نفسي» على أنّ ماهيةَ الزمان تختصّ بالتغيّر والدوام على أصلٍ واحد. إنّ كينونتي القائمة، بمعنى الكينونة القائمة المعطاة للحسّ الباطن، التي من شأن كثرة من التمثّلات، هي تغيّر قائم. لكنّ تعيّن الزمان يفترض سلفاً شيئاً قائماً على نحوٍ دائم. غير أنّ هذا لا يمكن أن يكون «فينا»، «بالتحديد من أجل أنّ وجودي[7] في الزمان إنّما عبْر هذا الشيء الدائم قبل كلّ شيء هو يمكن أن يتعيّن»[8]. ومع التغيّر القائم الذي يوضَع من طريق التجربة **[204]** «في نفسي»، يتمّ بالضرورة من طريق التجربة وضع شيء دائم قائم «خارج نفسي». هذا الدائم هو شرط إمكان الكينونة القائمة التي من شأن التغيّر «في نفسي». وإنّ تجربة الكينونة ـ في ـ الزمان[9] التي من شأن التمثّلات

---

(1) Dasein. علينا أن نلاحظ أنّ كانط يستعمل اللفظة هنا في مقابل «وجود» في الفلسفة العربية الوسيطة و«existentia» في الفلسفة اللاتينية. ولا علاقة لذلك بمعنى اللفظة لدى هيدغر.

(2) Dasein.

(3) Dasein.

(4) نفسه، ص 275.

(5) «Vorhandenheit».

(6) Dasein.

(7) Dasein.

(8) نفسه، ص 275.

(9) das In-der-Zeit-sein.

إنّما تضع المتغيّر «في نفسي» والدائم «خارج نفسي» على أصلٍ واحد.

ليس الدليل بأيّة حال استدلالاً سببياً وطبقاً لذلك هو ليس مُصاباً بالموانع التي من شأنه. إنّ كانط يقدّم بوجه ما «دليلاً أنطولوجياً» مستمدًّا من فكرة كائن على جهة الزمان. ولأوّل وهلة يظهر وكأنّ كانط قد تخلّى عن الوضع الدِّيكارتي المتعلّق بِذَاتٍ يُعثَر عليها على نحو معزول. لكنّ ذلك ليس سوى ظاهر الأمر. إنّ كانط على العموم يشترطُ دليلاً على «وجود[1] الأشياء خارج نفسي» إنّما يبيّن بعدُ أنّه يأخذ نقطة ارتكاز الإشكاليّة من الذات، لدى الذي هو «في نفسي». بذلك فإنّ الدليل ذاته يؤتى به أيضاً انطلاقاً من التغيّر المعطى «**في نفسي**» من طريق التجربة. فإنّه «في نفسي» فقط يكون «الزمان»، الذي يأتي بالدليل، مجرَّباً. هو يهب الأرضية للوثبة البرهانية في الذي «خارج نفسي». وفوق ذلك يؤكّد كانط: «إنّ [المثالية][2] المُشكَلة التي... لا تقدّم لنا سوى عدم القدرة[3] على التدليل على وجود[4] ما خارج الذي لنا بواسطة التجربة المباشرة، إنّما هي معقولة ومطابقة لنمط أساسيّ من التفكير الفلسفيّ؛ نعني، ألاّ يُسمح بأيّ حكم حاسم قبل أن يُعثَر على دليلٍ كاف»[5].

ولكنْ حتى إذا نفضنا أيدينا من الأوّلية الأنطيقية للذات المعزولة ومن التجربة الباطنية، فإنّ موقفَ ديكارت يبقى على ذلك مُحتفَظاً به من ناحية أنطولوجية. فإنّ ما أقامه كانط من دليل ـ متى قبلنا مشروعية الدليل والأرضية التي من شأنه بعامة ـ هو الكينونة الضّرورية القائمة على نحو جامع[6] بين كائن متغيّر وكائن دائم. لكنّ هذا الترتيب لأمرين قائمين لا يعني بعدُ الكينونة القائمة على نحو جامع بين ذات وموضوع. وحتى لو تمّ إثبات ذلك، فإنّ الأمر الحاسم من ناحية أنطولوجية إنّما يبقى دوماً وراء حجاب: القوام الأساسيّ لـ«ذات»، للدّازين، من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم. **إنّ الكينونة القائمة على نحو جامع بين الطبيعي والنفسي إنّما هي**

---

(1) Dasein.

(2) لفظة أضافها هيدغر بنفسه.

(3) das Unvermögen.

(4) Dasein.

(5) نفسه، ص 274/ 275. [المؤلّف]

(6) das notwendige Zusammenvorhandensein.

من ناحية أنطيقية وأنطولوجية مختلفة بالكلّية عن ظاهرة الكينونة ـ في ـ العالم.

إنّ الفرقَ **والجمع**[1] بين ما هو «في نفسي» وما هو «خارج نفسي» هو أمر يفترضه كانط سلفاً ـ وهو، من حيث الواقع، على حقّ، ولكن في معنى نزعته إلى إقامة الدليل، على باطل. كذلك لم يَثبت أنّ ما تمّ إقراره في شأن الكينونة القائمة على نحو جامع بين المتغيّر والدائم [205] تحت هدي الزمان، هو مناسب أيضاً للجمع بين ما هو «في نفسي» وما هو «خارج نفسي». ولكن لو كانت جملةُ الفرق والجمع بين «الباطن» **و**«الخارج»، المفترَضة في الدليل، منظورة، وكان ما هو مفترَض من خلال هذا الافتراض متصوَّراً على الصعيد الأنطولوجيّ، إذن لسقطت إمكانيةُ اعتبار الدليل على «وجود[2] الأشياء خارج نفسي» أمراً لا يزال أمراً لم يُبتّ فيه[3] ولا غنى عنه.

لا تتمثّل «فضيحة الفلسفة» في أنّ هذا الدليل ما زال حتى الآن متعذّراً، بل **في أنّ دليلاً من هذا القبيل هو دوماً أمر منتظَر ومطلوب من جديد**. إنّ انتظارات كهذه وقصوداً ومطالب إنّما تتولّد من وضع[4] غير كافٍ من ناحية أنطولوجية **للذي** باستقلال و«بشكل خارج» **عنه**[5] يجب أن يُقام الدليل على «عالم» ما بوصفه شيئاً قائماً. ليست الأدلّة غير كافية، بل نمط كينونة الكائن الذي يُقيم الدليل والذي يطالبُ بالدليل هو **منقوص التعيين**[6]. من ذلك يمكن أن ينشأ الوهم أنّه بالإبانة عن الكينونة الضّرورية القائمة على نحو جامع بين أمرين قائمين قد يكون شيء ما قد أُثبِت أو أيضاً قد أمكن أن يُدلَّل عليه فحسب، فيما يخص الدّازين من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم. إنّ الدّازين متى فُهِم جيّداً إنّما ينفر من أدلة كهذه، من أجل أنّه في كينونته هو **يكون** بعدُ في كلّ مرّة ما تعتبره الأدلة الواردة بشكل لاحق أمراً ينبغي له أن يبرهن عليه.

فإذا أراد المرءُ أن يستنتج من عدم إمكان التدليل على الكينونة القائمة للأشياء

---

(1) *und Zusammenhang.*

(2) Dasein.

(3) ausstehend. في معنى دين «تأخّر» أو «تخلّف» ولم يقع تسديده.

(4) Ansetzung.

(5) davon.

(6) unterbestimmt.

خارجنا، أنّ هذه «ينبغي أن تُقبل فقط على جهة **الاعتقاد**»[1]، فإنّ صرف المشكل على غير وجهه لن يقع التغلّب عليه. ويبقى الرأي المسبق وارداً بأنّه قد ينبغي في الأساس وكمثل أعلى أن يكون من الممكن أن يُقام دليلٌ ما. وبحصر الأمر في «الاعتقاد في واقعية العالم الخارجيّ» فإنّ الوضعَ غير المناسب للمشكل قد تفاقم، حتى ولو أُعيد إلى هذا الاعتقاد «الحقّ» الخاصّ به صراحة. بل إنّ المرء، من حيث المبدأ، ما ينفكّ[2] يعاني طلب الدليل، حتى وإنْ وقع السعيُ إلى تلبية ذلك من طريق أخرى غير طريق الدليل القاطع[3].

[206] حتى لو أراد المرءُ أن يحتجّ بأنّ الذات ينبغي أن تفترض وأنّها تفترض بعدُ دوماً ومن دون وعي أيضاً، أنّ «العالم الخارجيّ» قائم أمامنا، فإنّ الوضع البنائي لذات معزولة يظلّ على ذلك في الحسبان. إنّ ظاهرة الكينونة ـ في ـ العالم لا يمكن البلوغ إليها من هذه الطريق، مثلما لا يمكن البلوغ إليها من طريق البرهنة على كينونة قائمة على نحو جامع بين الطبيعي والنفسي. إنّ الدّازين، بمسبّقات كهذه، إنّما يأتي بعدُ دوماً «متأخّراً جدًّا»، لأنّه، من جهة كونه **من حيث هو كائن هو يحقّق هذه المسبَّقة ـ وليس ذلك بممكن على نحو آخر ـ هو أبداً بعدُ، من حيث هو كائن**، في عالم ما. «على نحو أسبق»[4] من كلّ مسبّقة وسلوك من جنس الدّازين، إنّما يكون «القبلي» الخاصّ بقوام الكينونة الذي نمطُ كينونته هو العناية.

أن نعتقد في واقع «العالم الخارجيّ»، أكان ذلك على حقّ أو على باطل، **أن نثبت** هذا الواقع، على نحو كافٍ أو غير كاف، أن **نفترضه**، صراحةً أو لا، إنّ محاولات من هذا القبيل، غير مسيطرة على أرضيتها الخاصّة في شفافية تامّة، إنّما

---

(1) نفسه. التصدير، الهامش. [المؤلّف]

(2) mitmachen.

(3) قارن: و .دلتاي، **مساهمات في حلّ مسألة أصل اعتقادنا في واقعية العالم الخارجيّ والحق الذي من شأنه** (1890). **الأعمال الكاملة**، ج V، 1، ص 90 وما بعدها.
يقول دلتاي، في مستهلّ هذا المصنّف، ودون التباس: «ذلك أنّه إذا كان يجب عند الإنسان أن يكون ثمّة حقيقة صالحة على نحو كونيّ، فإنّه ينبغي للفكر، تبعاً للمنهج الذي تمّت الإشارة إليه لأوّل مرّة مع ديكارت، أن يشقّ لنفسه طريقاً من وقائع الوعي نحو الفعلية الخارجيّة»، نفسه، ص 90. [المؤلّف]

(4) «Früher».

تفترض ذاتاً هي في أوّل الأمر **بلا عالم** أو غير واثقة بعالمها، وينبغي لها بالأساس أن تستوثق أوّلاً من عالم ما. بذلك فإنّ الكينونة ـ في ـ عالم ما هي منذ البداية موقوفة على تصوّر وزعم ويقين واعتقاد، على سلوك هو بعدُ دوماً، بحدّ ذاته، ضرب مشتقّ من الكينونة ـ في ـ العالم.

إنّ «مشكل الواقع» في معنى السّؤال، ما إذا كان عالمٌ خارجيٌّ ما قائماً وما إذا كان قابلاً لإقامة الدليل عليه، قد اتّضح من نفسه أنّه غير ممكن، وليس ذلك لأنّه من حيث النتائج يقود إلى معضلات يتعذّر الدفاع عنها، بل من أجل أنّ الكائن ذاته، الذي هو في صلب الموضوع من هذا المشكل، إنّما يَأْبَى[1] بوجه ما هذا النحو من وضع السّؤال. فما ينبغي أن يُثبت ليس أن وكيف يكون «عالمٌ خارجيٌّ» ما قائماً، بل ما ينبغي بيانه هو لِمَ من شأن الدّازين من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم أن تكون له هذه النزعة إلى البدء على صعيد «نظرية المعرفة» بدفن «العالم الخارجيّ» في العدم، من أجل أن يجعله ينبجس من بعدُ من خلال الأدلة. إنّ السببَ في ذلك يكمنُ في انحطاط الدّازين وفي ما ينجم عنه من انزياح الفهم البدائي للكينونة نحو الكينونة من حيث هي قيمومة. فإذا كان وضع الإشكال ضمن هذا التوجّه الأنطولوجيّ «نقدياً»، فإنّ ما تعثر عليه بوصفه الكائن القائم على نحو يقيني، الأوّلي والوحيد، هو مجرّد كائن «باطني». ومتى قُطِّعت أوصال الظاهرة الأصليّة للكينونة ـ في ـ العالم، فإنّه على أساس البقية الباقية، الذات المعزولة، إنّما يقع لَمُّ الشمل[2] مع «عالم» ما.

لا يمكن ضمن المبحث التالي أن يُخاض على نحو مفصّل في تعدّد المساعي إلى حلّ «مشكل الواقع»، التي تبلورت عبر أشكال الواقعية والمثالية وما بينهما من وسائط. فبقدر ما أنّه من اليقين أنّ في جميعها **[207]** قد نجد نواة تسآل صميم، بقدر ما أنّه من الخُلف أن نريد الظّفر بالحلّ القويم عبر إحصاء نصيب كلّ واحدة من الحقّ. ثمّة حاجة على الأرجح إلى الاستبصار من حيث الأساس بأنّ التوجّهات المختلفة لنظرية المعرفة ليست على ضلالة[3] لكونها تعود بالنظر إلى

(1) ablehnen.

(2) Zusammenfügung.

(3) fehlgehen.

نظرية المعرفة، بل بسبب إغفال التحليلية الوجودانية للدّازين بعامة هي لا تظفر أوّل الأمر أبداً بالأرضية اللازمة من أجل إشكاليّة مؤمَّنة على صعيد الظواهر. ولا يُظفر أيضاً بهذه **الأرضية** عبر تحسينات فينومينولوجية، ملحقة إلحاقاً، لمفاهيم الذات والوعي. فليس في ذلك من ضمانة على أنّ **الاستشكال**[1] غير المناسب لا يبقى رغم ذلك وارداً. [أ]

إنّ مع الدّازين من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم إنّما يكون الكائن الذي داخل العالم مفتوحاً لنا بعدُ في كلّ مرّة. هذا القول الوجوداني ـ الأنطولوجيّ قد يظهرُ متطابقاً مع أطروحة **المذهب الواقعي**[2] بأنّ العالم الخارجيّ إنّما هو قائم واقعاً[3]. فمن جهة إنّه، في هذا القول الوجوداني، لم يقع إنكار[4] الكينونة القائمة للكائن الذي داخل العالم، فهو من حيث النتيجة يتفق ـ بوجه ما من حيث تاريخ الآراء[5] ـ مع أطروحة المذهب الواقعي. وعلى ذلك هو يختلفُ من حيث الأساس عن كلّ نزعة واقعية بكون هذه الأخيرة تعتبر واقع «العالم» أمراً محتاجاً لأنْ يُثبت، ولكن أيضاً في الوقت نفسه بوصفه قابلاً للإثبات. وهذان أمران هما على وجه الدقّة مرفوضان في القول الوجوداني. لكنّ ما يفصل هذا الأخير بالكلّية عن المذهب الواقعي، هو عدم الفهم الأنطولوجيّ الذي له. وعلى ذلك فهو يسعى إلى تعليل[6] الواقع على نحو أنطيقي بواسطة روابط تأثير[7] واقعية بين أشياء واقعية.

[ب] وعلى الضدّ من الواقعية، فإنّ **المثالية**، مهما كانت من حيث النتائج مضادّة ولا يمكن الدفاع عنها، إنّما تمتلك أوّليةً مبدئية، شريطة ألاّ تسيء فهم نفسها باعتبارها مثالية «نفسانية». فحين تؤكّد المثالية أنّه ليس هناك كينونة وواقع إلاّ «في نطاق الوعي»، فإنّ ما يعبّر عن نفسه هنا هو الفهم بأنّ الكينونة لا يمكن أن تُفسَّر

---

(1) Fragestellung.

(2) Realismus.

(3) real.

(4) leugnen.

(5) doxographisch.

(6) erklären.

(7) Wirkungszusammenhänge.

بواسطة الكائن. ولكن من حيث إنّه يبقى من غير الواضح أنّ فهمًا للكينونة يحدث هنا **وماذا** يعني هذا الفهم للكينونة ذاته على الصعيد الأنطولوجيّ، كيف يكون ممكناً، وأنّه ينتمي إلى هيئة كينونة الدّازين، فهي تبني تأويل الواقع على هباء. إنّ [ج] الكينونةَ لا يمكن أن تُفسَّر بواسطة الكائن والواقع ليس ممكناً إلاّ في نطاق فهم الكينونة، هذا لا يُعفي على ذلك من أن نتساءل عن كينونة الوعي، عن res cogitans ذاتها. وإنّ في نتيجة الأطروحة المثالية أن تحتوي على التحليل الأنطولوجيّ للوعي ذاته مُرْتَسَماً سلفاً[1] بوصفه مهمّة أوّلية لا محيدَ عنها. إنّه فقط من أجل أنّ الكينونة هي «في صلب الوعي»، بمعنى قابلة للفهم في صلب الدّازين، إنّما يستطيع الدّازين لهذا السبب أن يفهم أيضاً طباعَ كينونة من قبيل الاستقلال، «في ذاته»، الواقع بعامة، وأن **[208]** يحملها إلى التصوّر. إنّه فقط لهذا السبب يكون الكائن «المستقلّ» في متناول التبصّر من حيث هو ما يصادفنا داخل العالم.

إذا كان مصطلحُ المثالية يعني شيئاً مثل الفهم بأنّ الكينونة لا يمكن أبداً أن تُفسَّر بواسطة الكائن، بل هي بالنسبة إلى كلّ كائن «المتعالي» بعدُ في كلّ مرّة، [أ] فإنّه في صُلب المثالية إنّما يكمن الإمكان الوحيد والصحيح للإشكال الفلسفيّ. وعندئذ فإنّ أرسطو لم يكن أقلّ مثاليةَ من كانط. وإذا كانت المثالية تدلّ على إرجاع كلّ كائن إلى ذات ما أو وعي، ليس لهما من تميّز إلاّ أنّهما يبقيان في كينونتهما **دون تعيين** وعلى الأكثر ليس لهما من تخصيص إلاّ على نحو سالب بوصفهما «ليسا أشياء»، فإنّ هذه المثالية هي من حيث المنهج ليست بأقلّ سذاجة من الواقعية الأشدّ فظاظة.

تبقى أيضاً إمكانيةُ أنْ يضع المرء إشكاليّة الواقع موضعاً يقع **قبل** كلّ توجّه «بحسب وجهة النظر هذه أو تلك»، وذلك باقتراح هذه الأطروحة: كلّ ذات هي ما هي فقط بالنسبة إلى موضوع ما ويُعكَسُ. بيد أنّه ضمن هذا المنطلق الصّوريّ تبقى أطراف التضايف كذلك مثل هذا الأخير ذاته غير معيّنة على الصعيد الأنطولوجيّ. وعلى ذلك فإنّ جملة التضايف هي من حيث الأساس **كائنة** «على جهة ما»، ومن ثمّة هي مفكّر فيها بالنظر إلى فكرة معيّنة عن الكينونة. وبلا ريب

---

(1) vorgezeichnet.

إذا كانت الأرضية الوجودانية ـ الأنطولوجية مؤمَّنة قبلاً من خلال الإبانة عن الكينونة ـ في ـ العالم، فإنّه يمكن على نحو لاحق أن نتعرّف على التضايف المشار إليه باعتباره علاقة مصوَّرة وغير مبالية من ناحية أنطولوجية.

إنّ مناقشةَ المسبّقات غير الصّريحة للمساعي إلى حلّ مشكل الواقع من جهة «نظرية المعرفة» فحسب، تبيّن أنّه ينبغي أن نعود به، من حيث هو مشكل أنطولوجيّ، إلى التحليلية الوجودانية للدّازين(1).

[209] ب) الواقع من حيث هو مشكل أنطولوجيّ

[أ] إذا كان مصطلح الواقع يعني كينونة الكائن (res) القائم داخل العالم ـ وليس يُفهم بذلك شيئاً آخر ـ، فإنّ ذلك يعني بالنسبة إلى تحليل هذا الضرب من الكينونة: أنّ الكائن **داخل العالم** لا ينبغي أن يُتصوّر من ناحية أنطولوجية إلاّ حين تكون ظاهرة الكينونة ـ داخل ـ العالم(2) قد وُضِّحت. لكنّ هذه إنّما تتأسّس ضمن ظاهرة **العالم**، الذي هو، من جهته، بما هو عنصرٌ بنيويّ جوهريّ في الكينونة ـ في ـ العالم، ينتمي إلى القوام الأساسيّ للدّازين. أمّا الكينونة ـ في ـ العالم فهي من ناحية أنطولوجية مثبَّتة(3) في الكلّ البنيويّ لكينونة الدّازين، الذي به تمّ تخصيص العناية. وعلى ذلك فإنّه قد تمّ التعرّف بذلك إلى الأسس والآفاق التي

(1) منذ وقت قريب وضع نيكولاي هارتمان (Hartmann)، على إثر شيلر (Scheler)، أطروحةَ المعرفة من حيث هي «علاقة كينونة»، في أساس نظريته في المعرفة التي أعطاها وجهة أنطولوجية. قارن: **الملامح الأساسيّة لميتافيزيقا في المعرفة**. ط. 2 مزيدة، 1925. ـ لكنّ شيلر مثل هارتمان يفوتهما بالطريقة نفسها، على ما بينهما من اختلاف من حيث أرضية الانطلاق الفينومينولوجية عند كلّ منهما، أنّ «الأنطولوجيا»، في توجّهها الأساسيّ الموروث، إنّما تنحسر دون الدّازين، وأنّ «علاقة الكينونة»، على وجه الدقّة، المتضمَّنة في المعرفة (قارن: أعلاه ص 59 وما بعدها) تفرض مراجعة في **مبادئها الأساسية** وليس فقط استصلاحاً نقدياً. إنّ إساءة تقدير مدى التأثير الضمني لأيّ وضع لعلاقة الكينونة على نحو غير موضَّح من الناحية الأنطولوجية، قد جرّ هارتمان إلى «واقعية نقدية»، هي في الأساس غريبة بالكلّية عن مستوى الإشكاليّة المعروضة من قِبله. عن تصوّر هارتمان للأنطولوجيا قارن: «كيف تكون أنطولوجيا نقدية بعامة ممكنة؟»، ضمن: **كتاب في تكريم بول ناتورب** 1924. ص 124 وما بعدها. [المؤلّف]

(2) Innerweltlichkeit.

(3) verklammert.

إيضاحُها هو وحده ما يجعل تحليلَ الواقع ممكناً. كذلك فإنّه ضمن هذا السياق فحسب يصبح الطابعُ الخاصّ بما هو في ذاته مفهوماً على الصعيد الأنطولوجيّ. وإنّه بالتوجّه نحو هذا السياق الإشكاليّ كان قد تمّ في التحليلات السّابقة تأويل كينونة الكائن الذي داخل العالم[1].

يمكن بلا ريب في حدود معيّنة أن يكون تخصيصٌ فينومينولوجي ما لواقعية الواقعي[2] معطى بعدُ من دون أرضية أنطولوجية ـ وجودانية صريحة. ذلك ما حاوله دلتاي في المصنّف المشار إليه آنفاً. فالواقعي مجرَّبٌ من خلال الدافع[3] والإرادة. والواقع هو **مقاومة**[4]، وعلى نحو أدقّ هو قابلية المقاومة[5]. وإنّ الاشتغال التحليلي على ظاهرة المقاومة هو الأمرُ الموجب في المصنّف المشار إليه وأفضل تحقّق ملموس من فكرة «علم نفس وصفي وتحليلي»[6]. لكنّ التفعيل[7] الصحيح لتحليل ظاهرة المقاومة قد أعاقته إشكاليّةُ الواقع المطبوعة بنظرية المعرفة. فإنّ «مبدأ الظواهريّة» لا يترك المجالَ أمام دلتاي حتى يصل إلى تأويل أنطولوجيّ لكينونة الوعي. «إنّ الإرادة والمانع دونها إنّما يبرزان في داخل الوعي نفسه»[8]. بيد أنّ نمطَ كينونة «البروز»[9]، ومعنى كينونة «في داخل»، وصلة الكينونة التي للوعي بالواقعي ذاته، كلّ ذلك يحتاج إلى تعيين أنطولوجيّ. إنّ ذلك قد تخلّف، هو أمرٌ متأتّ في آخر المطاف من أنّ دلتاي قد ترك «الحياة»، التي ينبغي لنا ألاّ

---

(1) قارن قبل كلّ شيء §16، ص 72 وما بعدها: في جنس عالمية العالم المحيط التي تعلن نفسها في صلب الكائن داخل العالم؛ §18، ص 83 وما بعدها: الوظيفية والمدلولية. في عالمية العالم؛ §29، ص 134 وما بعدها: الدّازين من حيث هو وجدان. ـ عن الكينونة ـ في ـ ذاتها الخاصّة بالكائن الذي داخل العالم قارن ص 75 وما بعدها. [المؤلّف]

(2) Realität des Realen.

(3) der Impuls.

(4) Widerstand.

(5) Widerständigkeit.

(6) zergliedernden.

(7) Auswirkung.

(8) قارن: **مساهمات**، مصدر سابق، ص 134. [المؤلّف]

(9) Auftreten.

نرتدّ إلى شيء «وراءها»[1]، تبدو للعيان في لامبالاة أنطولوجية. وعلى ذلك فإنّ التأويل الأنطولوجيّ للدّازين لا يعني الارتداد الأنطيقي إلى **[210]** كائن آخر. إنّ دلتاي قد وقع دحضه من جهة نظرية المعرفة، ذلك لا يمكن أن يقف حائلاً[2] دون أن نستثمرَ الأمر الموجب في تحليلاته، وهو بالتحديد ما بقي في هذه الدحوض غير مفهوم.

على هذا النحو عمد شيلر منذ وقت قريب إلى استعادة تأويل الواقع لدى دلتاي[3]. وهو يدافع عن «نظرية إرادية في الكيان[4]»[5]. ههنا يُفهم الكيان/ Dasein في المعنى الكانطي بوصفه كينونةً قائمة. فإنّ «كينونة الموضوعات ليست معطاة بلا توسّط إلاّ في رابطة الرغبة والإرادة». ولا يؤكّد شيلر فقط، مثل دلتاي، على أنّ الواقع ليس بمعطى في أوّل الأمر أبداً في التفكير والإدراك، بل هو ينبّه أيضاً قبل كلّ شيء على أنّ المعرفة[6] ذاتها ليست بدورها حكماً[7] وأنّ المعرفة[8] هي «علاقة كينونة».

ومن حيث المبدأ فإنّ ما كان ينبغي بعدُ أن يُقال عن عدم التعيّن الأنطولوجيّ للأسس لدى دلتاي إنّما ينسحبُ أيضاً على هذه النظرية. كذلك لا يمكن أيضاً للتحليل الأنطولوجيّ الأساسيّ للـ«حياة» أن يُقحم في وقت لاحق بوصفه بنية تحتية. فهو يشدّ ويتحكّم في تحليل الواقع والتفسير التام للقدرة على المقاومة ومسبّقاته على صعيد الظواهر. إنّ المقاومة تَعْرُضُ في نحو من اللاّ ـ مرور ـ

---

(1) hinter.

(2) abhalten.

(3) قارن: **في أشكال المعرفة والثقافة**. محاضرة 1925. الهامشان 24 و25. هامش مضاف عند تصحيح [الكتاب]: لقد نشر شيلر الآن في مجموع المقالات الذي ظهر توّاً «في أشكال المعرفة والمجتمع» (1926)، بحثه المعلن منذ مدة حول «العلم والعمل (ص 233 وما بعدها). وإنّ القسم الرابع من هذه المقالة (ص 455) إنّما يقدّم عرضاً أكثر تفصيلاً للـ«النظرية الإرادية في الكيان» من حيث ما تقترن ببيان فضل دلتاي ونقده. [المؤلّف]

(4) «voluntative Daseinstheorie».

(5) Dasein.

(6) das Erkennen.

(7) Urteilen. حكم بالمعنى المنطقي.

(8) das Wissen.

عَبْرَ[1]، بوصفها عائقاً لإرادة ـ المرور ـ عَبْرَ. ولكن من خلال هذه الأخيرة ثمّة شيء قد انفتح بعدُ، هو ما تسعى[2] إليه الرغبة والإرادة. لكنّ عدم التعيّن الأنطيقي لـما ـ إليه[3] هذا، ليس من الحقيق أن يُغفَل عنه على الصعيد الأنطولوجيّ أو حتى أن يُدرَك بوصفه لا شيئًا. إنّ السعي نحو[4]. . .، الذي يصطدم بالمقاومة ويمكن أن «يصطدم» فحسب، هو ذاته بعدُ كينونة لدى جملة وظيفية ما. بيد أنّ كشفَ النقاب عنها إنّما يتأسّس في انفتاح جملة الإحالات التي للمدلولية. **إنّ تجربة المقاومة، بمعنى الكشف بالجهد المناسب[5] عن شيء مقاوم، هي ليست ممكنة على الصعيد الأنطولوجيّ إلاّ على أساس انفتاح العالم**. وإنّ القدرة على المقاومة إنّما تميّز كينونة الكائن الذي داخل العالم. إلاّ أنّ تجارب المقاومة لا تعيّن على نحو واقعاني إلاّ مدى ووجهةَ الكشف عن الكائن الذي يعرض لنا داخل العالم. وإنّ مجموعها لا يقود أوّلاً إلى فتح العالم، بل هو يفترضه. فإنّ «المضادّ» و«الضدّ»[6] هما محمولان في إمكانهما الأنطولوجيّ من قِبل الكينونة ـ في ـ العالم المنفتحة.

[211] كذلك ليست المقاومةُ مجرَّبةً ضمن رغبة أو إرادة «بارزة» لذاتها. فهاتان تتبيّنان بوصفهما تحويريْن للعناية. وحده الكائن الذي له هذا الجنس من الكينونة بمقدوره أن يصطدم بشيء مقاوم بوصفه كائناً داخل العالم. فإذا ما تعيّن الواقع بواسطة قابلية المقاومة، فإنّه يبقى علينا أن ننتبه إلى أمرين: من جهة، أنّه لم يُبلغ بذلك إلاّ إلى طابع **واحد** للواقع من بين طباع أخرى، ثمّ إنّه من الضّروريّ بالنسبة إلى قابلية المقاومة أن تفترض عالماً مفتوحاً بعدُ. فإنّ المقاومة تميّز «العالم الخارجيّ» في معنى الكائن الذي داخل العالم، ولكن ليس في معنى العالم أبداً. إنّ «**الوعي بالواقع**» هو ذاته وجهٌ من الكينونة ـ في ـ العالم. وإنّه إلى هذه الظاهرة الوجودانية الأساسيّة إنّما يؤول ضرورة كلّ «استشكال للعالم الخارجيّ».

---

(1) ein Nicht-durch-kommen.

(2) aus sind.

(3) Woraufhin.

(4) das Aussein auf.

(5) strebensmäßig.

(6) das Wider und Gegen.

وإذا كان يجب أن يُستخدَم «cogito sum» بوصفه منطلقاً للتحليلية الوجودانية للدّازين، فإنّنا لا نحتاج فقط إلى أن نعكس الأمر بل إلى تحقّق ظواهريّ وأنطولوجيّ جديد من مضمونه. بذلك فإنّ القول الأوّل هو: «sum» وذلك في معنى: أنا ـ أكون ـ في ـ عالم ما. وبوصفي كائناً على هذه الشاكلة «أنا أكون» ضمن إمكانية كينونة إزاء سلوكات[1] (cogitationes) مختلفة بوصفها وجوهاً من الكينونة لدى الكائن الذي داخل العالم. أمّا ديكارت فهو يقول على الضدّ من ذلك: إنّ cogitationes هي قائمة، حيث يكون ego معيّن قائماً معها بوصفه res cogitans بلا عالم.

ج) الواقع والعناية

إنّ الواقع، من حيث هو عنوانٌ أنطولوجيّ، متعلّقٌ بالكائن الذي داخل العالم. فإذا ما استُخدم من أجل الإشارة إلى هذا النمط من الكينونة بعامة، فإنّ الكينونة ـ تحت ـ اليد والكينونة القائمة تعملان بوصفهما ضربين من الواقع. لكن إذا ما ترك المرء لهذا اللفظ دلالته الموروثة، فهو يعني الكينونة في معنى القيمومة المحضة للشيء. ولكن ليس كلّ قيمومة هي قيمومة شيء ما. فإنّ «الطبيعة» التي «تحيط» بنا، هي بلا ريب كائن داخل العالم، إلاّ أنّها لا تكشف لا عن نمط كينونة ما تحت ـ اليد ولا عن نمط كينونة ما هو قائم على طريقة «الشيئية الطبيعية». وكيفما أمكن تأوّل هذه الكينونة التي من شأن «الطبيعة»، فإنّ كلّ ضروب كينونة الكائن الذي داخل العالم هي مؤسَّسة[2] من الناحية الأنطولوجية ضمن عالمية العالم ومن ثمّة في ظاهرة الكينونة ـ في ـ العالم. من هذه الجهة تنبثقُ هذه النظرة: إنّ الواقع ليس له داخل ضروب كينونة الكائن الذي داخل العالم أوّلية ما، كما أنّ هذا النمط من الكينونة لا يستطيع على وجه الدقّة أن يخصّص شيئاً من قبيل العالم والدّازين على نحو أنطولوجيّ مناسب. [أ]

من شأن **الواقع**، ضمن ترتيب روابط التأسيس الأنطولوجية والإيضاح المقولي والوجوداني الممكن، **أن يُردّ إلى ظاهرة العناية**[3]. لكن إنّ الواقع **[212]**

---

(1) Verhaltungen.

(2) fundiert.

(3) بذلك نجح هيدغر في نقل ظاهرة «الواقع» من مشكل إبستيمولوجي (إمكانية البرهنة =

يتأسّس من ناحية أنطولوجية ضمن كينونة الدّازين، هو أمر لا يمكن أن يعني أنّ الواقعي ليس يمكن له أن يكون ما هو في ذات نفسه إلاّ إذا وطالما وُجد[1] الدّازين.

أجل، إنّه فقط طالما **يكون**[2] دازين، نعني الإمكان الأنطيقي لفهم الكينونة، فإنّه «ثمّة»[3] كينونة. فإذا لم يوجد[4] دازين، فإنّه لا «يكون» أيضاً «استقلالٌ» ولا «يكون» أيضاً «في ذاته». فأمور من هذا القبيل لن تكون لا قابلة للفهم ولا غير قابلة للفهم. وعندئذ أيضاً لن يكون الكائن الذي داخل العالم لا قابلاً لكشف النقاب عنه، ولا هو يستطيع أن يقبع في نحو من الاحتجاب[5]. **وعندئذ** لا يمكن أن يُقال لا إنّ الكائن يكون[6] ولا أنّه لا يكون. إنّه يمكن **الآن** حقًّا، طالما يكون ثمّة فهم للكينونة وبالتالي فهمٌ للقيمومة، أن يُقال إنّ الكائن **عندئذ** سوف يواصل في أن يكون من الآن فصاعداً[7].

ما أشرنا إليه من عدم استقلال الكينونة، وليس الكائن، عن فهم الكينونة، بمعنى عدم استقلال الواقع، وليس الواقعي، عن العناية، هو أمرٌ يجعل تحليلية الدّازين اللاحقة في مأمن من تأويل غير نقدي للدّازين، غير أنّه ما يلبث أن يتسرّب دوماً من جديد، متّخذاً من فكرة الواقع خيطاً هادياً. وحده التوجّه حسب الوجودانية المؤوَّلة تأويلاً أنطولوجياً **موجباً** من شأنه أن يوفّر الضمانة على ألاّ يقع وضع أيّ معنى عن الواقع، وإن كان محايداً، موضع الأساس حتى في المجرى الواقعاني لتحليل «الوعي» و«الحياة».

إنّ الكائنَ الذي من جنس كينونة الدّازين لا يمكن أن يُتصوَّر من طريق

= على العالم الخارجيّ) إلى واقعة وجودانية ـ أنطولوجية (تستمدّ إمكانها من بنية الدّازين بما هو عناية).

(1) existiert.

(2) ist.

(3) es gibt.

(4) existiert.

(5) Verborgenheit.

(6) sei.

(7) noch weiterhin.

الواقع والجوهريّة، نحن عبّرنا عنه من خلال الأطروحة القائلة: **إنّ جوهر الإنسان هو الوجود**. وعلى ذلك لا يعني تأويل الوجودانية بوصفها عناية ورسم حدود هذه الأخيرة بإزاء الواقع، نهايةَ التحليلية الوجودانية، بل هو يسمح فقط باستخراج أكثر حدّة لشجون الإشكال ضمن السّؤال عن معنى الكينونة وضروبه الممكنة وعن معنى تحويرات كهذه: إنّه فقط حين **يكون**[1] فهمُ الكينونة، إنّما يصبح الكائن مولوجاً إليه بوصفه كائناً؛ وإنّه فقط حين يكون كائن من جنس كينونة الدّازين، إنّما يكون فهمُ الكينونة ممكناً بوصفه كائناً.

§ 44. الدّازين، الانفتاح والحقيقة

[أ] إنّ الفلسفةَ منذ القدم قد جمعت الحقيقةَ مع الكينونة. فإنّ الكشف الأوّل عن كينونة الكائن على لسان بارمنيدس قد «طابق»[2] الكينونة مع الفهم المدرك[3] للكينونة:

τὸ γαρ αυτὸ νοεῖν εστιν τε και εῖναι[4].

ويؤكّد أرسطو في رسمه لتاريخ اكتشاف الـ αρχαι[5]، أنّ الفلاسفة من قبله **[213]** قد كانوا مهتدين بـ«الأمور أنفسها»[6]، وكانوا مجبرين على المضيّ في تسآلهم:

αυτὸ τὸ πρᾶγμα ωδοποιησεν αυτοῖς και συνηναγκασε ζητεῖν[7].

ربّ واقعةٍ هو يخصّصها أيضاً بالألفاظ التالية:

αναγκαζόμενος δ'ακολουθεῖν τοῖς φαινομενοις[8],

---

(1) *ist*. «كان» التامّة. حين «يكون» فهمُ الكينونة أيّ حين يسلك إزاء نفسه سلوك الكينونة الذي من شأنه.

(2) identifiziert.

(3) vernehmenden. نلاحظ أنّ فيزان (1986: 263) يثبت الترجمة التقليدية بمعنى «الإدراك»، في حين أنّ مارتينو (1985: 159) ينصت إلى الاستعمال الهيدغري ويقترح معنى «الاستقبال» والتلقي. ولأنّ الأمر يتعلّق بقولة بارمنيدس فنحن نتبع فيزان.

(4) ديلز (Diels)، الشذرة 3. [المؤلّف] [«إنّه لأمر واحد أن ندرك وأن نكون»].

(5) **ما بعد الطبيعة**، الألف الكبرى [المؤلّف].

(6) die Sachen selbst.

(7) نفسه، 984 أ 18 وما بعدها. [المؤلّف] [«إنّ الأمر نفسه هو ما كان يفتح لهم السبيل، ويجبرهم على البحث»].

(8) نفسه، 986 ب 31. [المؤلّف]

لقد كان مجبراً على أن يتعقّب ما انكشف له في ذات نفسه. وفي موضع آخر قال:

Υπ' αυτῆς τῆς αληθειας αναγκαζόμενοι[1],

«مجبَرين من قِبل «الحقيقة» ذاتها، هم كانوا يبحثون». ويخصّص أرسطو هذا البحث بوصفه φιλοσοφεῖν περι αληθειας[2]، «تفلسفاً» حول «الحقيقة»، أو أيضاً αποφαινεσθαι περι τῆς αληθειας[3]، البيان المبين بالنظر إلى «الحقيقة» وفي فلكها. إنّ الفلسفة ذاتها قد عُيِّنت بوصفها επιστημη τις τῆς αληθειας[4] العلم بـ «الحقيقة». لكنّها قد خُصِّصت في الوقت نفسه بوصفها επιστημη, η θεωρεῖ τὸ ὸν η ὸν[5]، بوصفها العلم الذي يفحص عن الكائن من حيث هو كائن، يعنى بالنظر إلى كينونته.

ماذا يعني ههنا «أن نبحث عن «الحقيقة»»، والعلم بـ«الحقيقة»؟ هل اتُّخذت «الحقيقة» في هذا البحث موضوعاً في معنى نظرية في المعرفة أو نظرية في الحكم؟ من الجلي أنّ الأمر ليس كذلك، إذْ إنّ «الحقيقة» تعني عين ما يعنيه «الأمر»، «الكاشف عن ذات نفسه». ولكن ماذا تعني إذن عبارة «الحقيقة»، إذا كان يمكن من حيث المصطلح أن تُستعمل باعتبارها «كائناً» و«كينونة»؟

وإذا كانت **الحقيقة** تقف حقّاً في نحو من التواشج الأصليّ مع **الكينونة**، فإنّ ظاهرةَ الحقيقة[6] تدخل في دائرة إشكاليّة الأنطولوجيا الأساسيّة. ولكن عندئذ [أ] ألا ينبغي لهذه الظاهرة أن تصادفنا بعدُ أيضاً في نطاق التحليل الأساسيّ التمهيدي، في تحليلية الدّازين؟ ضمن أيّ تواشج أنطيقي ـ أنطولوجيّ تقف

---

(1) نفسه، 984 ب 10. [المؤلّف].
(2) نفسه، 983 ب 2، قارن: 988 أ 20. [المؤلّف]
(3) نفسه، الألف الصغرى 1، 993 ب 17. [المؤلّف]
(4) نفسه، 993 ب 20. [المؤلّف]
(5) نفسه، Γ 1، 1003 أ 21. [المؤلّف]
(6) علينا أن نبصر بما في عبارة «ظاهرة الحقيقة» من قصد: لا يتعلّق الأمر بضبط «مفهوم» الحقيقة ولا بتعيين «نظرية» في الحقيقة، بل تخريج ظاهرة الحقيقة كما تهب نفسها للنظر الذي يصرّفه الدّازين إزاء كينونته وإزاء كينونة الكائن داخل العالم، أكان قائماً أم تحت اليد. وهو ما سيقود إلى عبارة أكثر دقّة هي الكشف عن «نمط كينونة الحقيقة».

«الحقيقة» مع الدّازين وتعيّنه الأنطيقي الذي نسمّيه فهم الكينونة؟ هل يمكن انطلاقاً من هذا الأخير أن ينكشف السبب، لِمَ تسير الكينونة بالضرورة جنباً إلى جنب مع الحقيقة وهذه مع تلك؟

تلك أسئلة ليس يليق بنا أن نتفادى. ومن أجل أنّ الكينونة في الواقع «تسير جنباً إلى جنب» مع الحقيقة، فإنّ ظاهرةَ الحقيقة قد كان لها بعدُ موقع ما أيضاً ضمن مبحث التحليلات السّابقة، وإنْ ليس صراحةً تحت هذا العنوان. أمّا الآن فإنّ الخليق بنا، بالنظر إلى حدّة مشكل الكينونة، هو أن نرسم حدود ظاهرة الحقيقة على نحو صريح وأن نسجّل المشاكل المتضمَّنة فيه **[214]**. إنّه لا يجب هنا أن نستجمع فقط ما فُسِّر من قبلُ. فإنّ البحث إنّما يأخذ منطلقاً جديداً. [أ]

سوف يأخذ التحليلُ منطلقه من **المفهوم التقليدي للحقيقة** ثمّ يسعى إلى تسريح الأسس الأنطولوجية التي من شأنه (أ). انطلاقاً من هذه الأسس تصبح الظاهرة **الأصليّة** للحقيقة منظورة. ومن طريقها يمكن أن يُرفع النقابُ عن الطابع **الفرعي**[1] للمفهوم التقليدي للحقيقة (ب). وسيجعل البحث بيّنًا أنّ من شأن السّؤال عن «ماهية» الحقيقة أن ينتمي إليه وأن يصحبه[2] ضرورةَ السّؤالُ عن **نمط كينونة** الحقيقة. كذا في كرّة واحدة يسير إيضاحُ المعنى الأنطولوجيّ للقول بأنّ «ثمّة حقيقة»، وإيضاحُ نمطِ الضرورة التي بها «ينبغي لنا أن نفترض» أنّ «ثمّة» حقيقة (ج).

أ) في التصوّر التقليدي للحقيقة وأسسه الأنطولوجية[3]

ثلاثُ أطروحات تخصّص التصوّرَ التقليدي لماهية الحقيقة والرأيَ في شأن تعريفها أوّلَ مرّة: 1. إنّ «موضع»[4] الحقيقة هو القول (الحكم). 2. إنّ ماهية

---

(1) Abkünftigkeit.

(2) mitgehören. هو انتماء وصحبة معاً.

(3) هذا المقطع هو مثال أساسيّ على مهمّة «تفكيك» تاريخ الأنطولوجيا. وهو مطبّق هنا على تاريخ مفهوم الحقيقة. والخيط الهادي هو بيان النقائص الأنطولوجية للمفهوم التقليدي للحقيقة (من الحقيقة ـ المطابقة الوسيطة إلى الحقيقة ـ البداهة الهوسرلية) والكشف عن أنّ هذا المفهوم «مشتقّ» من معنى أصليّ للحقيقة هو معناها الوجوداني.

(4) der Ort.

الحقيقة إنّما تكمن في «مطابقة»[1] الحكم لموضوعه. 3. إنّ أرسطو، أب المنطق، قد نسب الحقيقة إلى الحكم كما إلى موضعها الأصليّ، وهو أيضاً قد دشّن[2] تعريف الحقيقة بوصفها «مطابقة».

إنّ تاريخ مفهوم الحقيقة، الذي لا يمكن أن يُعرَض إلاّ على أرضية ضرب من تاريخ الأنطولوجيا، ليس مقصوداً هنا. فبعض الإشارات المميّزة لما هو معروف من شأنها أن تقدّم إلى توضيحاتنا التحليلية.

قال أرسطو:

παθηματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγματων ὁμοιωματα[3],

إنّ «التجارب المعيشة» للنفس، الـ νοηματα («التمثّلات[4]»)، هي ضروب من المماثلة[5] بالأشياء. هذا القول، الذي هو غير مقدَّم أبداً بوصفه تعريفاً صريحاً لماهية الحقيقة، قد كان مناسبة لبلورة الصياغة اللاحقة لماهية الحقيقة بوصفها adaequatio intellectus et rei. وإنّ توما الإكويني[6]، الذي يُحيل في التعريف على ابن سينا[7] الذي كان أخذه من جهته من «كتاب التعريفات» لإسحاق الإسرائيلي (القرن العاشر)، قد استعمل أيضاً بالنسبة إلى adaequatio (التطابق) مصطلحيْ correspondentia (التوافق[8]) وَconvenientia (التلاؤم[9]).

[215] ولقد أشارت نظريةُ المعرفة الكانطية الجديدة في القرن التاسع عشر

---

(1) Übereinstimmung.

(2) in Gang gebracht.

(3) كتاب العبارة 1، 16 أ 6. [المؤلّف] ـ «إنّ ما تشعر به النفس يطابق الأشياء».

(4) «Vorstellungen».

(5) Angleichungen.

(6) قارن: **مسائل خلافية في الحقيقة**/ *Quaestiones disputae de vertate*، المسألة الأولى، الفقرة 1. [المؤلّف]

(7) ابن سينا ورد ذكره في كتاب **الكينونة والزمان** مرّة واحدة هي هذه. وهو كتاب على كلّ حال لا يُحيل على تقليد الفلسفة العربية إلاّ من خلال «كتاب التعريفات» لإسحاق الإسرائيلي.

(8) Entsprechung.

(9) Übereinkunft.

إلى هذا التعريف للحقيقة مرات عدّة على أنّه عبارة عن نزعة واقعية ساذجة ومتخلّفة من حيث المنهج، وأعلنت أنّه غير متلائم مع وضعٍ للإشكال كان قد مرّ بـ«المنعطف[1] الكوبرنيكي» الكانطي. إنّ المرءَ ليغفل بذلك عمّا كان برانتانو[2] قد لفت بعدُ الانتباه إليه، أنّ كانط نفسه قد تمسّك بهذا المفهوم للحقيقة، إلى حدّ أنّه لم يقم قط بتبيينه: «إنّ السّؤال القديم والشهير، الذي كان المرء يظنّ أنّه به يضع المناطقة في حرج. . .، هو هذا: **ما هي الحقيقة؟** إنّ التوضيح الاسمي للحقيقة بأنّها على وجه الدقّة تطابق المعرفة مع موضوعها، إنّما هو هنا مقبول[3]، ومفترَض سلفاً. . .»[4].

«إذا كانت الحقيقة تتمثّل في تطابق معرفةٍ ما مع موضوعها، فإنّ هذا الموضوع ينبغي أن يُميَّز عن غيره من الموضوعات؛ وذلك أنّ معرفة ما هي خاطئة، حين لا تتطابق مع الموضوع الذي به هي متعلّقة، حتى وإنْ كانت تتضمّن شيئاً قد يمكن أن يصدق على موضوعات أخرى»[5]. كذلك يقول كانط في مقدّمة الجدل المتعالي: «إنّ الحقيقة أو الوهم[6] ليسا في الموضوع، من جهة ما هو محدوس، بل في الحكم عليه هو نفسه، من جهة ما هو مفكَّر فيه»[7].

إنّ تخصيص الحقيقة بوصفها «تطابقاً»، adaequatio، ὁμοίωσις هو بلا ريب جدّ عام وفارغ. ولكن هو سوف يكون له، على ذلك، شرعية ما، إذا كان يحتفظُ بنفسه، دون مساسٍ بالتأويلات المختلفة الأنواع للمعرفة، التي تأخذ على ذلك هذا المحمول المخصوص. نحن سوف نسائل الآن عن الأسس التي من شأن هذه «العلاقة». **ما الذي في جملة العلاقة** - adaequatio intellectus et rei - **قد-**

---

(1) Wendung.

(2) Brentano.

(3) geschenkt. يعني فعل «schenken» معنيين: الأول هو «أعطى» و«أهدى»؛ والثاني «وثق» و«قبل». ونحن نتبع هنا اختيار فيزان (1986: 266) وليس مارتينو (1985: 161) الذي أخذ بالمعنى الأول.

(4) **نقد العقل المحض**، ط. 2، ص 82. [المؤلّف]

(5) نفسه، ص 83.

(6) Schein.

(7) نفسه، ص 350.

وُضع ـ مَع[1] بشكل غير معبَّر عنه صراحةً ؟ أيّ طابع أنطولوجيّ لما وُضِع ـ معاً[2] هو ذاته ؟

ماذا يعني على العموم مصطلح «التطابق» ؟ إنّ تطابق شيء ما مع شيء ما إنّما له الطابعُ الصّوريّ لعلاقة شيء ما مع شيء ما. كلّ تطابق ومن ثمّ أيضاً كلّ «حقيقة» هي علاقة ما. ولكن ليس كلّ علاقة هي تطابق. إنّ علامة ما هي تُشير **إلى** الأمر المشار إليه[3]. إنّ العلامة هي علاقة، ولكن ليس تطابقاً بين العلامة والأمر المشار إليه. ومن الجليّ أنّ كلّ تطابق لا يعني أيضاً على ذلك شيئاً من قبيل convenientia/ التلاؤم المثبت في تعريف الحقيقة. إنّ العدد 6 يتطابق مع 16 ناقص 10. إنّ الأعداد تتطابق، **[216]** فهي متساوية بالنظر إلى الكم[4]. والتساوي هو ضرب **ما**[5] من التطابق. ولهذا الأخير ينتمي، تبعاً لبنيته، شيءٌ من قبيل «بالنظر إلى»[6]. فما هو الشيءُ الذي بالنظر إليه يتطابقُ ما يرتبط بعلاقة adaequatio؟ ينبغي، عند إيضاح «علاقة الحقيقة»، أن ننبّه في كرّة واحدة على خصوصية أطراف العلاقة. فبالنظر إلى ماذا يتطابق intellectus و res؟ هل يُبديان[7] بعامة، من حيث ما لهما من نمط كينونة ومضمون ماهية، شيئاً ما بالنظر إليه هما يتطابقان ؟ إذا كان التساوي[8] غير ممكن بسبب فقدان التجانس[9] بينهما، فربّما هما (intellectus و res) إذن متشابهان[10] ؟ لكنّ المعرفة يجب أن «تهب»[11] الأمر **مثلما** هو كائن. إنّ «التطابق» له طابعُ العلاقة: «مثل ـ ما»[12]. بأيّ وجه تكون هذه

---

(1) mitgesetzt.
(2) das Mitgesetzte.
(3) das Gezeigte.
(4) das Wieviel.
(5) *eine* Weise.
(6) ein Hinblick auf.
(7) geben.
(8) Gleichheit.
(9) Gleichartigkeit.
(10) ähnlich.
(11) geben.
(12) So-Wie.

العلاقة ممكنة من حيث هي علاقة بين intellectus و res؟ انطلاقاً من هذه الأسئلة يصبح واضحاً أنّه: من أجل إيضاح بنية الحقيقة لا يكفي أن نفترض فحسب هذه العلاقة في جملتها، بل ينبغي أن نعود بالسّؤال إلى سياق الكينونة الذي يحمل هذه الجملة بما هي كذلك.

ولكنْ هل نحتاجُ من أجل هذا إلى بسط إشكاليّة «نظرية المعرفة» من جهة نظر العلاقة ـ ذات ـ موضوع، أو هل يمكن للتحليل أن ينحصر في تأويل «الوعي المحايث بالحقيقة»، وتبعاً لذلك أن يبقى «داخل دائرة» الذات؟ إنّ الحقيقي بحسب الرأي المشترك هو المعرفة. لكنّ المعرفة هي حكم. وفي الحكم ينبغي أن يُميَّز: الحكم من حيث هو مسار نفسي **واقعي** والمحكوم من حيث هو مضمون **مثالي**. فعن هذا الأخير يُقال إنّه «حقيقي». أمّا المسار النفسيّ الواقعيّ فهو قائمٌ في الأعيان أو ليس بقائم. إنّ المضمون المثالي للحكم هو الذي يثوي إذن في علاقة التطابق. وتبعاً لذلك فهذه تتعلّق بتواشج ما بين المضمون المثالي للحكم والشيء الواقعي من حيث هو **ما عليه** وقع الحكم. هل التطابق هو، طبقاً لنمط كينونته، واقعي أم مثالي أم لا أحد منهما؟ **كيف يجب على العلاقة بين الكائن على نحو مثالي والقائم على نحو واقعي أن تُدرَك من ناحية أنطولوجية**؟ إنّها باقية رغم ذلك وباقية في الحكم الواقعاني ليس فقط بين مضمون الحكم والموضوع الواقعي، بل في الوقت نفسه بين المضمون المثاليّ والإنجاز الواقعيّ للحكم؛ وهنا فيما يبدو على نحو «أعمق».

أم إنّه لا يحقّ أن يُسأَل عن المعنى الأنطولوجيّ للعلاقة بين الواقعي والمثالي (μεϑεξις)؟ وعلى ذلك إنّ العلاقة يجب أن **تبقى**[1]. فماذا يعني البقاء على الصعيد الأنطولوجيّ؟

ما الذي يجب أن يمنعَ مشروعيةَ هذا السّؤال؟ هل من الصدفة أنّ هذا المشكل هو منذ أكثر من ألفي سنة **[217]** لم يتزحزح عن مكانه؟ ألا يكمن تحريفُ السّؤال بعدُ منذ المنطلق، في الفصل غير الموضَّح على الصعيد الأنطولوجيّ بين الواقعي والمثالي؟

---

(1) bestehen.

أَوَلَيس الفصل بين الإنجاز الواقعي والمضمون المثالي هو، بالنظر إلى الحكم «الفعلي» على المحكوم، غير مبرّر على وجه العموم؟ أليست فعلية المعرفة والحكم قد قُطّعت إلى وجهين و«طبقتين» من الكينونة لم يبلغ رأبُ الصّدع بينهما قطّ إلى نمط كينونة المعرفة؟ ألم تكن النزعة النفسانية على حقّ في كونها قد ثارت ضدّ هذا الفصل، وإنْ كانت هي ذاتها لم توضّح نمط كينونة الفكر الذي من شأن المفكّر فيه توضيحاً أنطولوجياً، ولا حتى عرفته بما هو مشكل؟

ضمن السّؤال عن نمط كينونة الـ adaequatio، ليس من شأن التراجع إلى الفصل بين تنفيذ الحكم ومضمون الحكم أن يدفع بالتبيين[1] قُدماً، بل هو يبيّن فقط أنّ إيضاح نمط كينونة المعرفة ذاتها هو أمر لا مندوحة منه. بذلك ينبغي للتحليل الضّروريّ أن يسعى في الوقت نفسه إلى وضع ظاهرة الحقيقة، التي تخصّص المعرفة، في مرمى النظر. متى تصبح الحقيقة في صلب المعرفة ذاتها صريحة على صعيد الظواهر؟ عندما تثبت[2] المعرفة نفسَها **بوصفها حقيقية**. وإثباتها لنفسها هو الذي يؤمّن لها حقيقتها. بذلك إنّما ضمن صلة الإثبات على مستوى الظواهر ينبغي أن تصبح علاقة التطابق منظورة.

لنفرض أنّ أحداً أدار ظهره للحائط قد نطق بهذا القول: «إنّ الصورة المعلّقة على الحائط مائلة». هذا القول يثبت نفسه من جهة أنّ القائل متى التفت هو يدرك الصورة المعلّقة على الحائط على نحو مائل. ما الذي أُثبِت في إثبات كهذا؟ أيّ هو معنى التحقّق من القول؟ هل ما وقع تسجيله[3] هو شيء من قبيل تطابق «المعرفة» أو لنقل «المعروف» مع الشيء على الحائط؟ أجل ولا، بحسب ما يكون ما تعنيه عبارة «المعروف» متأوّلاً على نحو مناسب من جهة الظواهر. بأيّ شيء يكون القائل على علاقة، متى قام ـ دون إدراك الصورة بل «من خلال تمثّلها فحسب» ـ بإصدار الحكم؟ بشيء من قبيل «التمثّلات»؟ لا دون شكّ، متى كان

(1) Erörterung.

(2) ausweisen. يذهب مارتينو (1985 : 162) إلى معنى «التبرير» وتقديم الشيء شواهد على نفسه (s'attester)، وهو أقرب ممّا ذهب إليه فيزان (1986 : 268) الذي أخذ اللفظة في معنى «الإنتاج».

(3) festgestellt.

يجب على التمثّل أن يعني هنا: التمثّل من حيث هو حادث نفسي. كذلك هو ليس على علاقة بالتمثّلات في معنى المتمثَّل من جهة ما نقصد بذلك «صورة» عن الشيء الواقعي الذي على الحائط. بل إنّ القول «المتمثِّل فحسب» هو طبقاً لمعناه الأخصّ على علاقة بالصّورة الواقعية التي على الحائط. فهذه هي المقصودة وليس شيئاً آخر. إنّ كلّ تأويل يُدمج هنا أيّ شيء آخر، من شأنه أن يكون مقصوداً ضمن القول المتمثِّل فحسب، **[218]** إنّما يزيّف وضع[1] الظواهر الذي عليه وقع القول. إنّما القول كينونة إزاء الشيء الكائن ذاته. وما الذي تمّ إثباته بواسطة الإدراك؟ ليس شيئاً آخر سوى **أنّ** الكائن ذاته **هو** الذي كان مقصوداً في القول. وما وقع التحقّق منه هو أنّ الكينونة التي تقوم بالقول هي إزاء ما وقع عليه القول نحو من الإبانة عن الكائن، **أنّها تكشف** عن الكائن الذي من شأنها أن تكون بإزائه. إنّ ما أُثبِت هو الكينونة ـ الرافعة ـ للحجب التي للقول. بذلك فإنّ المعرفة عند القيام بالإثبات إنّما تبقى متعلّقة بالكائن ذاته فحسب. وعلى هذا الأخير بالذات يدور بوجه ما مدارُ التحقّق. إنّ الكائن المقصود هو ذاته إنّما يكشف عن نفسه كما هو في ذاته نفسه، بمعنى **هو**[2] يكون في تماهٍ[3] مع الكيفية التي **هو** بها، من حيث هو كائن، مبيّن ومكشوف عنه في القول. لا تتمّ هنا مقارنة جملة من التمثّلات سواء فيما بينها أم **في علاقة** مع الشيء الواقعي. وليس المأمول من الإثبات تطابقاً بين المعرفة والموضوع أو حتى النفسي والفيزيائي، ولا حتى هذا النحو من التطابق ما بين «مضامين الوعي» فيما بينها. إنّ المأمول من الإثبات هو فقط الكينونة ـ المكشوف ـ عنها التي من شأن الكائن ذاته، **هي** في كيفية مكشوفيتها. وهذه تتحقّق من نفسها في أنّ ما وقع عليه القول، أيّ الكائن ذاته، إنّما ينكشفُ **بوصفه هو هو**[4]. فإنّ **التحقّق**[5] يعني: **انكشاف الكائن في تماهيه**[6]. ويتمّ التحقّق على أساس انكشاف الكائن. وهذا ليس ممكناً إلاّ من جهة

(1) Tatbestand.

(2) es.

(3) in Selbigkeit.

(4) als dasselbe.

(5) *Bewährung*.

(6) عن فكرة الإثبات من حيث هي «مماهاة» (Identifizierung) قارن: هوسيرل، **مباحث** =

أنّ المعرفة التي تقوم بالقول وبالتحقّق إنّما هي، طبقاً لمعناها الأنطولوجيّ، **كينونة كاشفة عن** الكائن الواقعي ذاته.

إنّ القول **حقيقي**، يعني: هو يكشف عن الكائن في ذات نفسه. هو يقوم بالقول، هو يُبين، هو «يمكّن من أن نرى» (απόφανσις) الكائن في مكشوفيته. إنّ **الكينونة ـ الحقيقية**[1] **(الحقيقة)** للقول ينبغي أن تُفهَم بوصفها **كينونة ـ كاشفة**[2]. بذلك فالحقيقة ليس لها أبداً بنية تطابق ما بين المعرفة والموضوع **[219]** في معنى مماثلة كائن ما (ذات) بآخر (موضوع).

وليست الكينونة ـ الحقيقية من حيث هي كينونة ـ كاشفة هي بدورها ممكنة إلاّ على أساس الكينونة ـ في ـ العالم. وهذه الظاهرة، التي تعرّفنا فيها على هيئة أساسيّة للدّازين، إنّما هي **أساس**[3] الظاهرة الأصليّة للحقيقة. وهذا يجب منذ الآن أن يُتعقَّب على نحو أكثر نفاذاً.

ب) في الظاهرة الأصليّة للحقيقة وفي الطابع الفرعي للمفهوم التقليدي للحقيقة

أنْ يكون الأمر حقيقياً (حقيقة) يعني أن يكون ـ كاشفاً. ولكن أليس ذلك بتعريف اعتباطيّ تماماً للحقيقة؟ إذ من خلال تعيينات مفهومية عنيفة بهذا القدر قد ينتهي الأمر إلى وضع فكرة المطابقة خارج مدار[4] مفهوم الحقيقة. ألا ينبغي أن

= **منطقية**. الطبعة الثانية، مج II، القسم 2، المبحث VI. حول «البداهة والحقيقة»، نفسه §§36-39، ص 115 وما بعدها. إنّ العروض الأخرى لنظرية الحقيقة **الفينومينولوجية** إنّما تنحصر في ما قيل ضمن المقدّمات (مج 1) **النقدية**، وتنبّه على وجه الصّلة مع نظرية القضية لدى بولزانو (Bolzano). أمّا التأويلات الفينومينولوجية **الموجبة** التي هي مختلفة من حيث الأساس عن نظرية بولزانو، فإنّ المرء يسكت عنها. وإنّ الوحيد، خارج إطار البحث الفينومينولوجي، الذي تقبّل المباحث المشار إليها على نحو موجب إنّما كان إ. لاسك (E. Lask)، الذي كان كتابه «منطق الفلسفة» (1911) قد تحدّد على نحو بالغ بالمبحث السادس (عن الحدود الحسّية والمقولية ص 128 وما بعدها)، كما تحدّد كتابه «نظرية الحكم» (1912) بالفصول المشار إليها حول البداهة والحقيقة. [المؤلّف]

(1) Wahrsein.

(2) entdeckend-sein.

(3) das Fundament.

(4) ausschalten.

يكون ثمن هذا المكسب المظنون هو أنّ التراثَ «العريق» للقدماء قد صار باطلاً؟ وعلى ذلك فإنّ التعريف الذي يبدو في ظاهره **اعتباطيًا** لا يحتوي سوى على التأويل **الضّروريّ** الذي كان تراث الأقدمين يستشعره بشكل أصليّ بل حتى فهمه على نحو سابق على الفينومينولوجيا. إنّ الكينونةَ ـ الحقّة للـ λόγος بما هو απόφανσις إنّما هي αληθευειν في هيئة αποφαινεσθαι: أن نجعل الكائن ـ بإخراجه من احتجابه[1] ـ مرئيًّا في عدم احتجابه[2] (المكشوفية)[3]. إنّ αληθεια، التي سوّى أرسطو، حسب المواضع المشار إليها، بينها وبين πρᾶγμα وφαινόμενα، إنّما تعني «الأمر نفسه»، ما يبين بنفسه، **الكائن في كيفية مكشوفيته**. وهل من الصدفة أنّه في إحدى شذرات هيراقليطس[4]، في أقدم المقاطع المذهبية للفلسفة، التي تفحص **صراحة** عن الـ λόγος، إنّما أخذت ظاهرة الحقيقة التي أبرزناها في معنى المكشوفية (عدم الاحتجاب) تتّضح للعيان[5]؟ ففي مقابل الـ λόγος والذي يقوله ويفهمه يقف الذين لا فَهْمَ[6] لهم. إنّ الـ λόγος هو φραζων οκως εχει[7]،

فهو يقول كيف يسلك الكائن. أمّا بالنسبة إلى الذين لا فَهْمَ لهم فإنّ ما يفعلون إنّما هو λανθανει، يبقى وراء حجاب؛ επιλανθανονται، هم ينسون، بمعنى هو عندهم يغرق من جديد في الاحتجاب. بذلك من شأن الـ λόγος أن ينتمي إليه عدمُ الاحتجاب، α-ληθεια. إنّ الترجمةَ بلفظة «حقيقة» ومن باب أولى وأحرى[8] التعيينات النظرية لهذه العبارة على صعيد المفهوم، إنّما تغطّي[9] المعنى الذي كان اليونان، في نطاق فهم سابق على الفلسفة، قد وضعوه «على سبيل ما هو مفهوم بنفسه» في أُسّ الاستعمال الاصطلاحي للـ α-ληθεια.

---

(1) Verborgenheit.

(2) Unverborgenheit.

(3) Entdecktheit.

(4) قارن: ديلز، **شذرات قبل السُّقراطيين**، هيراقليطس شذرة 1. [المؤلّف]

(5) durchblickt.

(6) die Unverständigen.

(7) مقطع من الشذرة 1 لهيراقليطس باليوناني في النصّ ويعني: «أن نقول (شيئاً ما) كما هو».

(8) und erst recht.

(9) verdecken.

[220] ينبغي للاستشهاد بأسانيد كهذه أن يحترس من صوفية لفظية[1] بلا عنان؛ ورغم ذلك فإنّ شأن الفلسفة في النهاية هو أن تمنع **قوّة الكلمات الأُوَل**[2]، التي فيها يعبّر الدّازين عن نفسه، من أن تُسطَّح من طرف الحسّ المشترك إلى حدّ عدم إمكانية الفهم التي تعمل من جهتها بمثابة مصدر للمشاكل المزيّفة.

ما تمّ عرضه من قبلُ[3] ضمن تأويل دوغمائيّ إن صحّ التعبير حول λόγος وαληθεια، قد حصل الآن على ما يثبته على صعيد الظواهر. فإنّ «تعريف» الحقيقة الذي قدّمناه ليس **نفضاً لليد**[4] من التُّراث، بل **التملّك**[5] الأصليّ له: وذلك بقدر ما نُفلح في بيان أنّ وكيف أنّ النظرية من شأنها حتماً، على أساس الظاهرة الأصليّة للحقيقة، أن تأتي إلى فكرة المطابقة.

كذلك فإنّ «تعريف» الحقيقة بوصفها انكشافاً وكينونة ـ كاشفة ليس مجرّد تفسير للفظ، بل هو ينبثقُ من تحليل سلوكات الدّازين، التي تعوّدنا أن نسمّيها لأوّل وهلة «حقيقية».

الكينونة ـ الحقّة من حيث هي كينونة ـ كاشفة هي طريقةُ كينونةٍ خاصّة بالدّازين. وما يجعله هذا الكشفُ ذاته ممكناً ينبغي أن يسمّى «حقيقياً» في معنى أرسخ أصلاً. **فإنّ الأسس الأنطولوجية ـ الوجودانية للكشف ذاته إنّما تبين لأوّل مرّة ظاهرةَ الحقيقة الأكثر أصليّة.**

ما الكشف إلاّ طريقة كينونة من شأن الكينونة ـ في ـ العالم. أكان الانشغال متبصّراً أو حتى متمهّلاً للمعاينة[6] فهو يكشفُ الغطاء عن الكائن الذي داخل العالم. فهذا يصبح المكشوف عنه. إنّه «حقيقي» في معنى ثان. إنّ الدّازين في

---

(1) Wortmystik.

(2) elementarste (die). ثمّة في كلّ ثقافة كلمات أصليّة شكّلت العناصر التي منها تنطلق كلّ مغامرة وجودانية للدّازين. والمبدأ التأويليّ هو ألاّ نغفل تلك الكلمات في كلّ إعادة تخريج لمعنى الكينونة الذي تفترضه سلفاً.

(3) قارن: ص 32 وما بعدها [المؤلّف].

(4) Abschütteln.

(5) Aneignung. وهو المهمّة «الموجبة» للتفكيك.

(6) verweilend hinsehende (das). نتبع هنا فيزان (1986: 271) فهو أقرب إلى المقصود.

أوّل أمره «حقيقي»، بمعنى كاشف للغطاء. ولا تعني الحقيقة في المعنى الثاني الكينونة ـ الكاشفة (الكشف)، بل الكينونة ـ المكشوفة (المكشوفية).

بيد أنّه قد تبيّن من خلال التحليل السابق لعالمية العالم والكائن الذي داخل العالم: أنّ مكشوفية الكائن الذي داخل العالم إنّما **تتأسّس** ضمن انفتاح العالم. لكنّ الانفتاح هو النمطُ الأساسيّ من الدّازين، الذي طبقاً له هو **يكون** الهناك التي تخصّه. ربّ انفتاح هو متقوِّم بالوجدان والفهم والكلام، وهو يهمّ العالمَ والكينونةَ ـ في وأنفسنا على أصل واحد. وإنّ بنية العناية، من حيث هي كينونة ـ **متقدّمة ـ على ـ نفسها** ـ هي بعدُ في عالم ما ـ بوصفها كينونة لدى الكائن الذي داخل العالم، إنّما تُؤوي في نفسها انفتاحَ الدّازين. فإنّما **معه وعَبْرَهُ** يكون الانكشاف، ومن ثمّ فإنّه مع **انفتاح** الدّازين فحسب يتمّ البلوغ إلى ظاهرة الحقيقة **الأرسخ أصلاً**. **[221]** وإنّ ما تمّت الإشارة إليه من قبلُ بالنظر إلى التقوّم الوجوداني للهناك[1] وفيما يتّصل بالكينونة اليومية للهناك[2] لا يهمّ شيئاً آخر سوى ظاهرة الحقيقة الأرسخ أصلاً. ومن حيث إنّ الدّازين **هو** من جهة الماهية انفتاحُه، ومن جهة ما هو منفتح هو يفتح ويكشف، فهو «حقيقي» في ماهيّته. **إنّ الدّازين هو «داخل الحقيقة»**[3]. وهذا القول له معنى أنطولوجيّ. فهو لا يقصد أنّ الدّازين هو، على مستوى علاقته بالكائن، من شأنه أن يكون، دائماً أو في كلّ مرّة فحسب، مُلِمًّا «بكلّ حقيقة»، بل إنّ انفتاح كينونته الأخصّ إنّما ينتمي إلى قوامه الوجوداني.

باستعادة ما تمّ الظّفر به من قبلُ يمكن للمعنى الوجوداني التام للقضية القائلة «إنّ الدّازين هو داخل الحقيقة» أن يُترجَم من خلال التعيينات التالية:

1. إنّ من شأن هيئة الكينونة التي للدّازين أن ينتمي إلى ماهيّتها **الانفتاحُ بعامة**. فهو يحيطُ بجملة بنية الكينونة التي صارت صريحة بفضل ظاهرة العناية. وإنّ من شأن هذه أن تنتمي إليها ليس فقط الكينونةُ ـ في ـ العالم، بل الكينونة

---

(1) قارن ص 134 وما بعدها. [المؤلّف]

(2) قارن ص 166 وما بعدها. [المؤلّف]

(3) in der Wahrheit. هذه أطروحة ثقيلة في وزان التحليل الوجوداني. فهي تستجمع جملة البنى الوجودانية التي تعرّف «الكينونة ـ في» السّابقة: المقذوفية، الاستشراف والانحطاط.

لدى الكائن الذي داخل العالم. ومع كينونة الدّازين وانفتاحه يكون ثمّة على أصل واحد انكشاف الكائن الذي داخل العالم.

2. إنّ من شأن هيئة الكينونة التي للدّازين وبلا ريب كأمر مقوِّم لانفتاحه أن تنتمي إليها **المقذوفية**. ففيها ينزاحُ النقابُ عن أنّ الدّازين يكون بعدُ أبداً بوصفه لي وبوصفه هذا بعينه(1)، وذلك في عالم معيّن ولدى دائرة معيّنة من كائنات معيّنة داخل العالم. إنّ الانفتاح هو في ماهيّته واقعاني.

3. إنّ من شأن هيئة الكينونة التي للدّازين أن ينتمي إليها **الاستشراف**: الكينونة المفتوحة على مستطاع الكينونة الذي لها. إنّ الدّازين، من حيث هو صاحب فهم، **يمكن** أن يفهم **نفسه** انطلاقاً من «العالم» والآخرين أو انطلاقاً من أخصّ قدرة له على الكينونة. وإنّ الإمكانية الأخيرة تعني: أنّ الدّازين ينفتح لنفسه ضمن قدرته الأخصّ على الكينونة وباعتباره كذلك. هذا الانفتاح **الأصيل** يُشير إلى ظاهرة الحقيقة الأصليّة على جهة الأصالة. وإنّ الانفتاح الأرسخ أصلاً وبلا ريب الأكثر أصالة، الذي فيه يمكن للدّازين أن يكون بما هو قدرة على الكينونة، إنّما هو **حقيقة الوجود**(2). وإنّما في سياق تحليلٍ ما لأصالة الدّازين فحسب هو يحصل على تعيّنه الأنطولوجيّ ـ الوجوداني.

4. إنّ من شأن هيئة الكينونة التي للدّازين أن ينتمي إليها **الانحطاطُ**. ففي أوّل الأمر وفي أغلب الأمر يكون الدّازين ضائعاً في «العالم» الذي له. وإنّ الفهم، [222] من حيث هو استشراف نحو إمكانات الكينونة، قد انزاح نحو هذه الجهة. والانغماس في الناس يعني هيمنة التفسيريّة العمومية. فيمثُل المكشوف عنه والمفتوح على جهة التخفّي(3) والانغلاق في ثنايا القيل والقال والفضول والالتباس. إنّ الكينونةَ إزاء الكائن لم تُمحَ، ولكنّها صارت منبتّة. وإنّ الكائن لم يُحجَب بالكلّية، بل هو على وجه الدقّة مكشوفٌ عنه، ولكن هو في الوقت نفسه متخفّ؛ هو يُبين عن نفسه ـ ولكن على جهة الظاهر.

---

(1) als meines und dieses. فيزان (1986: 272) يتحاشى الصعوبة، أمّا مارتينو (1985: 164) فهو أقرب حين يقترح «en tant que mien et que tel» على أنّ أفضل حلّ هو الترجمة الإنكليزية التي تقول «as my Dasein and this Dasein».

(2) Existenz.

(3) Verstelltheit.

وعلى المنوال نفسه يعود المكشوفُ عنه من قبلُ إلى الغرق من جديد في التخفّي والاحتجاب. **فمن شأن الدّازين، من أجل أنّه منحطّ، أن يكون طبقاً لهيئة كينونته «داخل عدم ـ الحقيقة»**[1]. وهذا المصطلح هو كذلك مثل عبارة «انحطاط» مستعمَل هنا على نحو أنطولوجيّ. وكلّ «تقويم» سالب على مستوى أنطيقي ينبغي أن يُستبعَد لدى استعماله التحليلي ـ الوجوداني. إنّ من شأن **واقعانية** الدّازين أن ينتمي إليها الانغلاق والاحتجاب. فالمعنى الأنطولوجيّ ـ الوجوداني للقضية القائلة: «إنّ الدّازين هو داخل الحقيقة» يقول أيضاً على أصل واحد: «إنّ الدّازين هو داخل اللاّحقيقة». بيد أنّه إنّما بقدر ما يكون الدّازين منفتحاً فحسب، هو يكون منغلقاً أيضاً؛ وبقدر ما يكون الكائن داخل العالم مكشوفاً عنه بعدُ في كلّ مرّة مع الدّازين، إنّما يكونُ هذا النوع من الكائن، من حيث هو ما يمكن أن يصادفنا داخل العالم، تحت غطاء (محجوباً) أو مخفيًا.

لذلك ينبغي للدّازين تبعاً لماهيّته أن يتملّك صراحةً حتى المكشوفَ عنه بعدُ وذلك **على الضدّ** ممّا يظهر وممّا يخفى وأن يؤمّن دوماً من جديد على ما وقع الكشف عنه. وبالحريّ ألاّ يتمّ كلُّ كشف جديد على قاعدة الاحتجاب الكامل، بل بالانطلاق من[2] المكشوفية على جهة الظاهر. أن يبدو الكائن مثل... ذلك يعني هو بطريقة ما مكشوف عنه بعدُ وعلى ذلك هو مازال مخفيًا.

ينبغي للحقيقة (المكشوفية) دوماً أن تكونَ منتزَعة[3] أوّلاً من الكائن. فشأن الكائن أن يُفتَكّ[4] من الاحتجاب افتكاكاً. وإنّ المكشوفيةَ الواقعانية في كلّ

---

(1) in der Unwahrheit. بالأصالة يكون الدّازين «داخل الحقيقة» (التي تعني الانكشاف والكشف والانفتاح، وهي طباع الوجدان والفهم والكلام) وبالانحطاط هو يكون «في نطاق اللاحقيقة» (التي تعني الاحتجاب والحجب والغلق، وهي طباع القيل والقال والفضول والالتباس).

(2) im Ausgang von. وعلينا أن ننبّه إلى أنّ فيزان (1986: 273) باقتراحه «en s'éloignant de» قد حاد قليلاً عن المعنى الذي أصابته الترجمة الإنكليزية (1962: 265) حين أثبتت «departure from» وأفلح في تأمينه مارتينو (1985: 165) من خلال عبارة «à partir de».

(3) abgerungen.

(4) entrissen.

مرّة هي دوماً بوجه ما نحو من **الخطف**[1]. هل من المصادفة أنّ اليونان قد عبّروا عن ماهيةِ الحقيقة من خلال عبارة **سالبة** (α-ληθεια)؟ وفي تعبير كهذا للدّازين عن ذاته، ألا نرى تباشير فهم أصليّ للكينونة هو فهمه الخاصّ، وإنْ لم يكن سوى الفهم قبل الأنطولوجيّ بأنّ الكينونة ـ في ـ اللاّحقيقة إنّما تشكّل تعيّناً جوهريّاً للكينونة ـ في ـ العالم؟

إنّ ربّة الحقيقة التي تهدي بارمنيدس إنّما تضعه أمام طريقين، طريق الكشف وطريق الحجْب[2]، ذلك لا يعني سوى: أنّ الدّازين هو بعدُ في كلّ مرّة داخل الحقيقة واللاّحقيقة. وليس يتمّ الظّفر بطريق الكشف إلاّ ضمن κρινειν λόγω، **[223]** ضمن التفريق الفاهم بينهما وحسم الأمر لأحدهما[3].

ويكمنُ الشرطُ الأنطولوجيّ ـ الوجوداني حتى تكون الكينونة ـ في ـ العالم متعيّنة بواسطة «الحقيقة» و«اللاّحقيقة»، في الهيئة التي من شأن كينونة الدّازين، [أ] التي خصّصناها بوصفها **استشرافاً مقذوفاً به**. فهي مقوّم لبنية العناية.

أمّا التأويل الأنطولوجيّ ـ الوجوداني لظاهرة الحقيقة فقد نتج عنه: 1. أنّ الحقيقة في معناها الأصليّ هي انفتاح الدّازين، الذي إليه تنتمي مكشوفية الكائن الذي داخل العالم. 2. أنّ الدّازين هو على أصل واحد في الحقيقة واللاّحقيقة.

[ب] لا يمكن أن يُتفطّن بذلك إلى هذه القضايا على الوجه الأكمل داخل أفق التأويل التقليدي لظاهرة الحقيقة إلاّ متى أمكن أن يتبيّن لنا: 1. أنّ الحقيقة، من جهة ما تُفهَم بوصفها مطابقة، تستمدّ مصدرها من الانفتاح وذلك من طريق تحوير معيّن. 2. أنّ نمط كينونة الانفتاح ذاته يؤدّي إلى أنّه إنّما بديّاً يأتي تحويرُه الفرعي إلى مرمى النظر ويقود التفسير النظريّ لبنية الحقيقة.

إنّ القول وبنيته، «من حيث» الأبوفنطيقية، هما مؤسّسان في نطاق التفسير

---

(1) ein Raub.

(2) Verbergen.

(3) لقد قام ك. راينهاردت (Reinhardt) لأوّل مرّة، قارن: **بارمنيدس وتاريخ الفلسفة اليونانية** (1916)، بتصوّر وحلّ المشكل المثير للجدل المتعلّق بالصّلة بين قسميْ القصيد الذي وضع فيه بارمنيدس مذهبه، غير أنّه لم يبيّن الأساس الأنطولوجيّ للصّلة بين αληθεια و δόξα وضرورته. [المؤلّف]

وبنيته، «من حيث» الهرمينوطيقية، وعلى نطاقٍ أوسع في الفهم، في انفتاح الدّازين. والحال أنّ الحقيقة إنّما تسوغ بوصفها التعيّن المميَّز للقول المتفرّع على هذا النحو. وطبقاً لذلك فإنّ جذورَ حقيقة القول إنّما تبلغُ من جديد انفتاح الفهم[1]. بيد أنّه ما وراء هذه الإشارة إلى مصدر حقيقة القول ينبغي الآن أن تستوضَح ظاهرةُ **المطابقة** في ما لها من فرعيّة استيضاحاً **صريحاً**.

من شأن الكينونة لدى الكائن الذي داخل العالم، نعني الانشغال، أن تكون كاشفة. والحال أنّ انفتاح الدّازين يختصّ من حيث ماهيّته بالكلام[2]. فالدّازين يعبّر عن نفسه؛ **نفسه**[3] - من حيث هو كينونة كاشفة بإزاء الكائن. **[224]** وهو يعبّر عن نفسه بما هو كذلك فيما يتعلّق بالكائن المكشوف عنه في نطاق القول. إنّ القول يقوم بالتواصل[4] في شأن الكائن ضمن كيفيّة مكشوفيته. والدّازين الذي يستقبلُ التواصلَ يحمل نفسه هو ذاته، في صلب الاستقبال، إلى الكينونة الكاشفة إزاء الكائن المتنازع عليه. وإنّ القول المعبَّر عنه إنّما يضمّن، في ما عليه المتعلّق الذي له، مكشوفيّة الكائن. وإنّ هذه لمحفوظة في ما يُعبَّر عنه. فإنّ المعبَّر عنه من شأنه أن يصير بوجه ما إلى كائن تحت - اليد داخل العالم، يمكن أن يُستعاد ويُتكلَّم فيه على نحو أوسع. وعلى أساس حفظ المكشوفيّة يكون للمعبَّر عنه الذي تحت - اليد تعلّق[5] ما في ذات نفسه بالكائن، الذي حوله يكون المعبَّرُ عنه في كلّ مرّة قولاً. إنّ المكشوفيّةَ هي في كلّ مرّةٍ مكشوفيّة عن... وحتى في ترديد القول[6] فإنّ الدّازين الذي يردّد إنّما يأتي إلى كينونة ما بإزاء الكائن المتنازع عليه ذاته. بيد أنّه يكون ويحسب نفسه معفيًّا[7] من استئناف أصليّ للكشف.

---

(1) قارن: آنفاً §33، ص 154 وما بعدها. في القول من حيث هو ضرب فرعيّ من التفسير. [المؤلّف]

(2) قارن: §34، ص 160 وما بعدها. [المؤلّف]

(3) sich.

(4) teilt...mit.

(5) ein Bezug.

(6) Nachsprechen.

(7) enthoben. قارن مع ما جاء في ص 2 من إعفاء الدّازين المعاصر نفسه من خوض «معركة عمالقة جديدة حول الكينونة».

لا يحتاج الدّازين إلى أن يضع نفسه ضمن تجربة «أصلانية»[1] أمام الكائن ذاته وعلى ذلك هو يظلّ، بالمقابل، في كينونة بإزاء هذا الكائن. فالمكشوفيّة، في شطر واسع منها، لا يتمّ تملّكها من طريق كشف خاصّ في كلّ مرّة، بل من خلال سماع ما يُقال. إنّ الانغماس في ما يُقال ينتمي إلى نمط كينونة الهُمْ. والمعبَّر عنه بما هو كذلك يضطلعُ بالكينونة بإزاء الكائن المكشوف عنه في نطاق القول. ولكن إذا كان يجب على هذا الكائن أن يُتملَّك صراحةً بالنظر إلى مكشوفيته، فذلك يعني: أنّ القول يجب أن يقع إثباته باعتباره كاشفاً. لكنّ القول المعبَّر عنه هو تحت ـ اليد، على شاكلة بحيث إنّ له في ذات نفسه، من حيث هو حافظ للمكشوفيّة، تعلّقاً ما بالكائن المكشوف عنه. إنّ إثبات الكينونة ـ الكاشفة التي له يعني الآن: إثبات تعلّق القول الحافظ للمكشوفية **إزاء** الكائن. إنّما القول أمر تحت ـ اليد. وإنّ الكائن، الذي تتعلّق به، من حيث هو كاشف، هو إمّا تحت ـ اليد وإمّا هو قائم، داخل العالم. إنّ التعلّق ذاته يمنح نفسه هكذا بوصفه تعلّقاً قائماً. لكنّ التعلّق يكمنُ في أنّ المكشوفيّة المحفوظة في القول هي في كلّ مرّة مكشوفيّة عن. . . إنّ الحكم «يتضمّن شيئاً ينطبق على الموضوعات» (كانط). لكنّ التعلّق، بسبب انقلابه إلى علاقة[2] بين أمرين قائمين، إنّما ينطوي الآن هو ذاته على طابع القيمومة. فتتحوّل المكشوفيّة عن. . . إلى تساوق[3] قائم من شأن شيء قائم، هو القول المعبَّر عنه، إزاء شيء قائم، هو الكائن المتنازع عليه. فإذا لم يعد يُنظَر إلى التساوق إلاّ على أنّه لا يعدو أن يكون علاقة بين قائمين، بمعنى متى فُهم نمط الكينونة الذي من شأن عناصر العلاقة من دون تمييز بينها بوصفها شيئاً قائماً فحسب، فإنّ التعلّق سيتبيّن بوصفه تطابقاً قائماً بين قائمين.

[225] إنّ مكشوفيّة الكائن إنّما ترتدّ بفعل عمليّة التعبير عن القول إلى نمط كينونة الكائن الذي تحت ـ اليد. ولكن من جهة ما يصمد فيه، من حيث هو مكشوفيّة عن. . .، تعلّقٌ ما بما هو قائم، فإنّ المكشوفيّة (الحقيقة) تصير من

---

(1) originärer.

(2) Beziehung.

(3) Gemäßheit.

جهتها إلى علاقة قائمة بين قائمين (intellectus وres).

من شأن الظاهرة الوجودانية للمكشوفيّة، المؤسَّسة[1] داخل انفتاح الدّازين، أن تصيرَ خاصيّة قائمة، لا تزال تنطوي في نفسها على طابع التعلّق وبما هي كذلك هي محطَّمة في علاقة قائمة. إنّ الحقيقة من حيث هي انفتاح وكينونة كاشفة بالنسبة إلى كائن مكشوف عنه قد تحوّلت إلى الحقيقة من حيث هي مطابقة بين قائمين داخل العالم. بذلك تمّت الإبانة عن الفرعيّة الأنطولوجية للمفهوم التقليدي للحقيقة.

بيد أنّ الأخير في ترتيب روابط التأسيس الأنطولوجية ـ الوجودانية إنّما يُعتبر على صعيد واقعاني ـ أنطيقي الأوّل والأقرب. لكنّ هذا الأمر الواقع إنّما يتأسّس بالنظر إلى ضرورته ضمن نمط كينونة الدّازين ذاته. ففي الانغماس المشغول يفهم الدّازين نفسه انطلاقاً ممّا يصادفه داخل العالم. والمكشوفيّة التابعة للمكشوف عنه إنّما يُعثَر عليها أوّل الأمر داخل العالم في نطاق المعبَّر **عنه**[2]. ولكن ليس الحقيقة فحسب من شأنها أن تصادفنا بوصفها شيئاً قائماً، بل فهم الكينونة بعامة هو في بادئ الأمر يفهم كلَّ كائن بوصفه شيئاً قائماً. إنّ التدبّر الأنطولوجيّ الأقرب في «الحقيقة» التي تصادفنا لأوّل وهلة على صعيد أنطيقي إنّما يفهم λόγος (القول) من حيث هو λόγος τινός (قول على. . .، مكشوفية عن. . .)، لكنّه يتأوّل الظاهرة بوصفها شيئاً قائماً من جهة قيمومته الممكنة. ولكن من أجل أنّ هذه قد سُوِّي بينها وبين معنى الكينونة بعامة، فإنّه **يمكن** للسّؤال عمّا إذا كان هذا النمط من كينونة الحقيقة وبنيته التي تصادفنا لأوّل وهلة أصليّين أم ليسا بأصليّين، ألاّ يصبح على العموم سؤالاً حيًّا. **إنّ فهم كينونة الدّازين، المهيمن لأوّل وهلة والذي هو إلى اليوم لم يُتجاوَز تجاوزاً أساسيّاً وصريحاً، إنّما يغطّي هو ذاته الظاهرة الأصليّة للحقيقة.**

---

(1) fundiert.

(2) im *Aus*gesprochenen. يستغلّ هيدغر هنا، في كتابة حرف «*aus-*» على نحو مائل، البنية التركيبية للغة الألمانية، وهو ما نجح المترجمون الغربيون في تأمينه من خلال الصيغة اللاتينية (*ex*-primer في الفرنسية: مارتينو 1985: 166 وفيزان 1986: 276؛ و-*ex*press في الإنكليزية 1962: 268).

بيد أنّه في الوقت نفسه لا ينبغي أن نُغفل أنّه لدى اليونان، الذين شكّلوا هذا الفهم الأقرب للكينونة لأوّل مرّة على نحو علمي ومكّنوه من الهيمنة، إنّما كان الفهم الأصليّ، وإنْ قبل الأنطولوجيّ، للحقيقة، في الوقت نفسه، حيًّا ويُعلن عن نفسه ـ على الأقلّ عند أرسطو ـ وذلك على الضدّ من التعتيم الثاوي في أنطولوجيّتهم[1].

[226] لم ينافح أرسطو قطّ عن دعوى أنّ «الموضع» الأصليّ للحقيقة هو الحكم. هو يقول على الأرجح إنّ λόγος هو طريقة كينونة الدّازين، التي يمكن أن تكون كاشفة أو خافية. إنّ هذا **الإمكان المزدوج** هو الأمر المميِّز للكينونة الحقيقية للـ λόγος، فهو المسلك الذي **يمكن أيضاً أن يُخفي**. ومن أجل أنّ أرسطو لم يدّعِ الدعوى المشار إليها قطّ، فهو لم يأت إطلاقاً أيضاً إلى موقف «توسيع» مفهوم حقيقة λόγος إلى νοεῖν المحض. إنّ «حقيقة» αισθησις ورؤيةِ «المثل» هو الكشف الأصليّ. وإنّه فقط من أجل أنّ νόησις تكشف بديًّا، فإنّ λόγος يمكن أيضاً أن تكون له من حيث هو διανοεῖν وظيفة الكشف.

إنّ الدعوى بأنّ «الموضع» الصّميم للحقيقة هو الحكم ليس فقط تستشهد على غير حقّ بأرسطو، بل هي أيضاً طبقاً لمضمونها تنكّرٌ لبنية الحقيقة. فليس القول هو «الموضع» البديّ للحقيقة، بل الأمر **يُعكَسُ**، إذ القول من حيث ضرب من تملّك المكشوف عنه ومن حيث هو طريقة للكينونة ـ في ـ العالم إنّما يتأسّس في صلب الكشف، وبعبارة أخرى في **انفتاح** الدّازين. إنّ الحقيقة «الأرسخ أصلاً» هي «موضع» القول وشرط الإمكان الأنطولوجيّ الذي به يمكن للأقوال أن تكون صادقة أو كاذبة (كاشفة أو خافية)[2].

من شأن الحقيقة، متى فُهمت في معناها الأرسخ أصلاً، أن تنتمي إلى القوام الأساسيّ للدّازين. ويدلّ المصطلح على أمر وجودانيّ. على أنّه بذلك إنّما يرتسم

(1) قارن: **أخلاق نيقوماخيا** الزاي **وما بعد الطبيعة** الثاء 10. [المؤلّف]

(2) علينا الانتباه إلى أنّ التصوّر التقليدي للحقيقة بوصفها مطابقة هو تصوّر يحتفظ بصلاحيته، وليس خاطئاً؛ فالرهان هو الكشف عن أنّه لئن لم يكن خاطئاً فهو ليس «أصليّاً» بل «مشتقّ» من أرضية ظواهر لا يراها. فهو لا يعاني الخطأ بل العمى الأنطولوجيّ عن أسسه الوجودانية. وهو قد سقط في هذا العمى نتيجة انحطاط يتدرّج =

بعدُ الجوابُ على السّؤال عن نمط كينونة الحقيقة وعن معنى ضرورة المسبَّقة القاضية بأنّ «ثمّة حقيقة»[1].

ج) في نمط كينونة الحقيقة ومسبَّقة الحقيقة

إنّ الدّازين، من حيث هو متقوِّم بالانفتاح، هو بالماهية داخل الحقيقة. والانفتاح هو نمطُ الكينونة الجوهريّ في الدّازين. **إنّه ليس «ثمّة»**[2] **حقيقة إلاّ بقدر ما وطالما يكون دازين**. وليس الكائن مكشوفاً عنه إلاّ **عندما**، وليس مفتوحاً إلاّ **طالما، يكون** دازين بعامة. إنّ قوانين نيوتن ومبدأ التناقض وكلّ حقيقة بعامة هي ليست صادقة إلاّ طالما **يكون** دازين. فمن قبلُ حين لم يكن دازين، ومن بعدُ حين لن يكون دازين، لم تكن حقيقةٌ ولن تكون حقيقة، لأنّها، من حيث هي انفتاح وكشف ومكشوفية، **لا يمكن** عندئذ أن تكون. إنّ قوانين نيوتن، قبل أن يُكشف عنها، لم تكن «صادقة»؛ ولا ينجرّ عن ذلك أنّها كانت كاذبة، ولا أنّها، إذا لم تعد أيّة مكشوفيّة ممكنة على صعيد أنطيقي، ستكون كاذبة. **[227]** وأبعد من ذلك[3] أن يتضمّن هذا «الحصر» تقليصاً في الكينونة الحقيقية التي في «الحقائق».

كانت قوانين نيوتن قبله لا صادقة ولا كاذبة، وذلك لا يمكن أن يعني أنّ الكائن، الذي من شأنها أن تبيّنه كشفًا، لم يكن قبلها. إنّ القوانين قد صارت صادقة بفضل نيوتن، ومعها قد صار الكائن في ذات نفسه في المتناول بالنسبة إلى الدّازين. مع مكشوفيّة الكائن تبيّن هذا الأخير على وجه التحديد بوصفه الكائن الذي كان بعدُ من قبل. أن نكشف على هذا النحو، إنّما هو نمط كينونة «الحقيقة».

إنّ ثمّة «حقائق أبدية»، ذلك لن يتمّ عندئذ إثباته كفايةً، إلاّ متى نفلح في

= كالتالي: الذهاب من أ ـ الحقيقة **الوجودانية** (الانفتاح، والتي تقود الفهم والتفسير على أساس «من حيث» التأويلية)؛ إلى ب ـ القول (أو المنطوق على أساس «من حيث» الأبوفنطيقية)؛ إلى ج ـ الكلام (القول المقول أو المعبَّر عنه)؛ إلى د ـ الحقيقة **القضوية** (القائمة على التطابق، والتي عليها تتأسّس أنطولوجية الكائن القائم بوصفه شيئاً).

(1) es Wahrheit gibt.

(2) gibt es.

(3) ebensowenig.

إقامة الدليل على أنّ الدّازين قد كان وسوف يكون أبداً[1]. طالما تخلّف هذا الدليل، تظلّ القضية زعماً واهماً، لن يكتسب أيّة مشروعية من كونه أمراً تعوّد الفلاسفة من دهرهم أن «يعتقدوا» فيه.

كلّ حقيقة، طبقاً لنمط كينونتها الذي هو في ماهيّته من جنس الدّازين، هي نسبية[2] بالنظر إلى كينونة الدّازين. هل تعني هذه النسبيّة بالقدر نفسه أنّ: كلّ حقيقية هي «ذاتية»؟ ـ كلاّ، بلا ريب، إذا ما تأوّل المرء «ذاتي» باعتباره «ما وُضِع تحت مشيئة[3] الذات». وذلك أنّ الكشف، طبقاً لمعناه الأخصّ، من شأنه أن ينتزع[4] القول من المشيئة «الذاتية» ويضع الدّازين الكاشف تلقاء الكائن ذاته. وإنّه فقط **من أجل** أنّ «الحقيقة»، من حيث هي كشف، **هي نمط من كينونة الدّازين،** هي يمكن أن يقع انتزاعُها من مشيئتـه. حتى «الصلاحية الكلّية» للحقيقة إنّما هي متجذّرة فحسب في أنّ الدّازين يمكن أن يكشف وأن يسرّح الكائنَ في ذات نفسه. فإنّما هكذا فحسب يستطيعُ هذا الكائنُ في ذات نفسه أن يربط كلَّ قول ممكن، بمعنى كلّ إبانة عنه. هل يلحق أيُّ ضرر مهما كان ضئيلاً بالحقيقة التي فُهِمت جيّداً من أنّها ليست ممكنة على صعيد أنطيقي إلاّ في إطار «الذات» وأنّها تقوم وتسقط مع كينونتها[5]؟

انطلاقاً من نمط كينونة الحقيقة الذي تُصُوِّر على نحو وجودانيّ يصبح الآن أيضاً معنى مسبّقة الحقيقة[6] مفهوماً. **لماذا ينبغي لنا أن نفترض سلفاً أنّ ثمّة حقيقة؟** ماذا يعني «افترض سلفاً»[7]؟ وماذا يُقصَد من «ينبغي» و«نحن»؟ ما فحوى القول: «ثمّة حقيقة»؟ ـ «نحن» نفترض الحقيقة سلفاً، من أجل أنّنا، لكوننا في نمط كينونة الدّازين، «نحن» **نكون** «في نطاق الحقيقة». نحن لا نفترضها بوصفها شيئاً «خارج» أو «ما وراء» أنفسنا، إزاءه نحن أنفسنا نسلك أيضاً إلى جانب «قيم»

(1) in alle Ewigkeit.
(2) *relativ.*
(3) das Belieben.
(4) entziehen.
(5) مع كينونة هذه الذات.
(6) Wahrheitvoraussetzung.
(7) voraussetzen.

[أ] أخرى. لسنا نحن نفترض «الحقيقةَ»، بل **هي** التي تجعل على الصعيد الأنطولوجيّ ممكناً بعامة أنّنا يمكن أن **نكون** على نحو بحيث إنّنا **[228]** «نفترض» شيئاً ما. إنّما الحقيقة هي ما **يجعل ممكناً** شيئاً من قبيل مسبقّة ما.

ما معنى أن نقول «افترض سلفاً»؟ - أن نفهم شيئاً ما بوصفه أساساً لكينونة كائن آخر. وليس هذا الضرب من فهم الكائن في وشائج كينونته ممكناً إلاّ على أساس الانفتاح، وذلك يعني على أساس الكينونة الكاشفة للدّازين. بذلك أن نفترض الحقيقة إنّما يُقصَد منه أن نفهمها من حيث هي شيء ما لأجله[1] يكون الدّازين. لكنّ الدّازين - وذلك كامن في قوام الكينونة بما هي عناية - هو بعدُ في كلّ مرّة متقدّم على نفسه. إنّه الكائن الذي يتعلّق الأمر في كينونته بمستطاع الكينونة الأخصّ الذي له. ومن شأن كينونة الدّازين ومن شأن قدرته على الكينونة، من حيث هو كينونة - في - العالم، أن ينتمي إليها من حيث ماهيّتها الانفتاحُ والكشفُ. وبالنسبة إلى الدّازين يتعلّق الأمر بقدرته - على - الكينونة - في - العالم وضمن ذلك بالانشغال الكاشف بتبصّر عن الكائن الذي داخل العالم. إنّه ضمن هيئة كينونة الدّازين من حيث هو عناية، ضمن الكينونة - المتقدّمة - على - ذاتها[2]، إنّما يكمن «الافتراض»[3] الأرسخ أصلاً. **لأنّ كينونة الدّازين قد خُصَّت بكونها تفترض نفسها على هذا النحو، «نحن» أيضاً ينبغي لنا، من حيث نحن معيَّنون بالانفتاح، أن نفترض «أنفسنا»**. هذا «الافتراض» الكامن في صلب كينونة الدّازين لا يتعلّق بالكائن الذي ليس من جنس الدّازين، والذي هو ثمّةَ على وجه الزيادة، بل يتعلّق به هو ذاته فحسب. إنّ الحقيقة المفترَضة سلفاً، وبعبارة أخرى إنّ «إنّه ثمّة»[4]، التي بها يجب أن تتعيّن كينونته، إنّما لها نمط الكينونة وبعبارة أخرى معنى الكينونة الذي من شأن الدّازين ذاته. ينبغي لنا نحن أن «نصنع» مسبّقة الحقيقة، إذ **هي** «مصنوعة» بعدُ من خلال كينونة الـ«نحن».

نحن **ينبغي** أن نفترض الحقيقة سلفاً، وهي **ينبغي** أن تكون بوصفها انفتاح

---

(1) worumwillen.

(2) Im Sichvorwegsein.

(3) das Voraussetzen.

(4) das «es gibt».

الدّازين، كما **ينبغي** لهذا ذاته أن يكون بوصفه لي وبوصفه هذا في كلّ مرّة. ذلك ينتمي إلى المقذوفية الجوهريّة للدّازين في العالم. **هل قرّر الدّازين هو ذاته، من حيث هو حرّ، وهل سيمكن له أن يقرّر في كلّ مرّة، ما إذا كان يريد أن يأتي إلى «الحياة»**[1] **أم لا**؟ من حيث الأمر «في ذاته» ليس بوسع المرء أبداً أن يرى لماذا يجب على الكائن أن يكون **كاشفاً**، لماذا ينبغي أن تكون **حقيقة** ويكون **دازين**. إنّ الدحض السائد للريبية، لإنكار الكينونة أو إمكانية معرفة «الحقيقة»، إنّما يظلّ معلَّقاً في منتصف الطريق. فما يبيّنه بحجاج صوري، هو فقط أنّه حين يقع حكمٌ ما، فإنّ الحقيقة تكون مفترَضة سلفاً. تلك إشارة إلى أنّ «الحقيقة» تنتمي إلى القول، إنّ الإشارة[2] هي طبقاً لمعناها ضربٌ من الكشف. ما يظلّ **معلَّقاً بلا تفسير** عندئذ هو **لماذا** ينبغي أن يكون الأمر على هذا النحو، حيث يكمن الأساس الأنطولوجيّ للتواشج الضّروري على مستوى الكينونة بين القول والحقيقة. كذلك يظلّ نمط كينونة الحقيقة ومعنى الافتراض سلفاً وأساسه الأنطولوجيّ في الدّازين ذاته أمراً مظلماً تماماً. وأكثر من ذلك وقع **[229]** إغفالُ أنّه حتى حين لا أحد **يحكم**، فإنّ الحقيقة تكون مفترَضة بعدُ، بقدر ما يكون دازين بعامة.

لا يمكن للريبيّ أن يُدحَض، بقدر ما لا يمكن أن «تُثبَت» كينونة الحقيقة. إنّ الريبيّ، حين **يكون** من ناحية واقعانية، على طريقة نفي الحقيقة، **لا يحتاج** أيضاً لأن يُدحَض. فبقدر ما **يكون** وبقدر ما يكون قد فهم نفسه ضمن هذه الكينونة، فهو قد أذاب الدّازين ومعه الحقيقة في يأس الانتحار. ولا تقبل الحقيقة أن تُثبَت في الضرورة التي من شأنها، من قِبل أنّ الدّازين بالنسبة لنفسه لا يمكن قبل كلّ شيء أن يخضع للأدلّة. ومثلما أنّه قلّما أُثبِت أنّه ثمّة «حقائق أبدية»، كذلك قلّما أُثبِت أنّه ـ وهو ما تؤمن به دُحُوض الريبيّة في حقيقة الأمر رغم ما تقوم به ـ قد «كان ثمّة» يوماً ما ريبيٌّ «فعلاً». ربما مرّات أكثر ممّا ترغب في التصديق به براءةُ المحاولات الجدلية ـ الصّوريّة لأخذ «الريبيّة» على حين غرّة.

---

(1) «Dasein» ins. علينا أن نفهم ذلك على أساس أنّ لفظة «Dasein» مستعملة هنا في معناها المتداول منذ القرن التاسع عشر، حيث تدلّ على «الحياة» أو «الكيان» في معنى الوجود العيني في هذا العالم. را: فيزان 1986: 520.

(2) das Aufzeigen.

كذا بعامة، عند السّؤال عن كينونة الحقيقة وضرورةِ المسبّقة التي من شأنها، مثلما عند السّؤال عن ماهية المعرفة، تكون «ذات مثالية» قد وُضِعت منطلقاً. ويكمن الباعث الصريح أو غير الصريح على ذلك في الاقتضاء المبرَّر، ولكن أيضاً الذي ينبغي لذلك أن يؤسَّس أوّلاً تأسيساً أنطولوجياً، بأنّ الفلسفة موضوعها «القبلي» وليس «وقائع التجربة» بما هي كذلك. ولكن هل يستوفي هذا الاقتضاءَ وضعُ «ذات مثالية» منطلقاً؟ أليس ذلك ذاتاً **مؤمْثَلَة**[1] **على نحو واهم**؟ ألم يقع بهذا التصوّر لذات من هذا القبيل على وجه الدقّة إخطاءُ القبلي الذي من شأن الذات، من شأن الدّازين الذي لا يعدو أن يكون سوى «واقعة»[2]؟ أليس من شأن القبلي الخاصّ بالذات الواقعانية، بمعنى من شأن واقعانية الدّازين، أن ينتمي إليه التعيّنُ القاضي بأنّه يكون على أصل واحد داخل الحقيقة وعدم الحقيقة؟

إنّ الأفكار التي من شأن «أنا محض» أو «وعي بعامة» لا تنطوي إلاّ قليلاً على القبلي الخاصّ بالذاتيّة «الفعلية»، بحيث هي تتخطّى، وبعبارة أخرى هي بعامة لا ترى الطباع الأنطولوجية الخاصّة بالواقعانية وبهيئة كينونة الدّازين. لا يعني الطعن في «الوعي بعامة» نفي القبلي، كما أنّ وضع ذات مؤمثَلَة في المنطلق لا يكفل قبليّة[3] الدّازين المؤسَّسة في الأشياء.

ذلك بأنّ مزعم «الحقائق الأبدية» مثل خلط «مثالية» الدّازين المؤسَّسة على صعيد الظواهر مع ذات مطلقة مؤمثَلَة إنّما هما ينتميان إلى بقايا اللاهوت المسيحي التي لم تُطرَد بعدُ منذ أمدٍ طويل على نحو جذري من نطاق الإشكاليّة الفلسفيّة.

[230] تقف كينونةُ الحقيقة في تواشجٍ أصليّ مع الدّازين. وإنّه فقط من أجل أنّ الدّازين متقوِّم بالانفتاح، بمعنى، بالفهم، يمكن بعامة لشيء من قبيل الكينونة أن يُفهَم، ولفهم الكينونة أن يكون ممكناً.

«إنّه ثمّة» كينونة ـ وليس كائناً ـ فقط، بقدر ما تكون حقيقةٌ. وهي **تكون** فقط، بقدر ما وطالما يكون دازين. إنّ الكينونة والحقيقة «تكونان» على أصل

(1) *idealisiertes Subjekt.*

(2) tatsächlich.

(3) Apriorität.

واحد. وإنّ ما يعنيه: أنّ الكينونة «تكون»، حيث يجب على ذلك قبل كلّ شيء [أ] أن يكون مميَّزاً عن كلّ كائن، لا يمكن أن يُساءل على نحو ملموس إلاّ متى كان معنى الكينونة ومدى فهم الكينونة قد وُضِّحا توضيحاً عاماً. وعندئذ فقط يتسنّى لنا أن نستعرض على نحو أصليّ ما يدخل في تصوّر علم ما **للكينونة بما هي كذلك**، وإمكاناته وتحوّلاته. وإنّه عند رسم حدود هذا البحث وحقيقته سوف يكون من الواجب على صعيد أنطولوجيّ أن يُعيَّن البحثُ بما هو كشف **عن الكائن** وحقيقته.

لا تزال الإجابة عن السّؤال عن معنى الكينونة لم تصل بعدُ[1]. ماذا أعدّ التحليلُ الأساسيّ للدّازين، الجاري إلى الآن، في سبيل بلورة السّؤال المشار إليه؟ لقد تمّت الإبانةُ من خلال تسريح ظاهرة العناية عن هيئة الكينونة التي من شأن الكائن الذي إلى كينونته ينتمي شيء من قبيل فهم الكينونة. بذلك قد رُسِمت في الوقت نفسه حدودُ كينونة الدّازين تلقاء ضروب كينونة (قيمومة، ما ـ تحت ـ اليد، واقع)، من شأنها أن تخصّص الكائن الذي ليس من جنس الدّازين. إنّ الفهم ذاته قد وُضِّح، وهو ما به تمّ في الوقت نفسه ضمان الشفافية المنهجية للإجراء الفاهم ـ المفسِّر لتأويل الكينونة.

إذا كان يجبُ أن يُظفَر بالقوام الأصليّ لكينونة الدّازين مع العناية، فإنّه على هذا الأساس أيضاً ينبغي لفهم الكينونة الثاوي في صلب العناية أن يُحمَل إلى التصوّر، بمعنى أنّ معنى الكينونة يمكن الإحاطة به. ولكن هل **يكون** القوام الأنطولوجيّ ـ الوجوداني الأرسخ أصلاً للدّازين مفتوحاً مع ظاهرة العناية؟ هل من شأن التعدّد البنيويّ الثاوي في ظاهرة العناية أن يهب الكلّية الأرسخ أصلاً لكينونة الدّازين الواقعاني؟ هل أفلح البحثُ الجاري إلى الآن برمّته في الإبصار بالدّازين **بوصفه كلاًّ**؟

---

(1) ausstehen.



القسم الثاني

الدّازين والزمانيّة

§ 45. في نتيجة التحليل الأساسيّ التمهيدي للدّازين وفي المهمّة المتعلّقة بتأويل وجوداني أصليّ لهذا الكائن

ما الذي تمّ الظّفر به من خلال التحليل التمهيدي للدّازين، وما هو الأمر المبحوث عنه[1]؟ إنّ ما **وجدناه**[2] هو القوامُ الأساسيّ للكائن الذي هو موضوعنا، نعني الكينونة ـ في ـ العالم، التي ترتكز بناها الجوهريّة في الانفتاح. وقد انجلت كلّية هذا الكلّ البنيويّ بوصفها عناية. ففيها تكمنُ كينونةُ الدّازين متضمَّنة[3]. وقد اتّخذ تحليل هذه الكينونة، خيطاً هادياً له، ما كان تعيّن على نحو مستبق بوصفه ماهية الدّازين، نعني الوجود[4]. ويعني المصطلح ضمن إشارة صورية: أنّ الدّازين **يكون** من جهة ما هو قدرة فاهمة على الكينونة، بالنسبة إليها يتعلّق الأمر في كينونة كهذه بهذه الأخيرة بوصفها الكينونة التي تخصّها. إنّ الكائن الذي يكون على هذه الهيئة، أنا أكونه أنا نفسي في كلّ مرّة. وقد مكّننا الاشتغالُ على ظاهرة العناية من

---

(1) في هذه الفقرة يستجمع هيدغر جملة نتائج الفقرات 9-44، ثمّ يعيد تنزيل تلك النتائج في ضوء السّؤال عن معنى الكينونة. فيذكّر بأنّ أهمّ نتيجة للتحليل السابق هي الإشارة الصّوريّة إلى أنّ كينونة الدّازين هي «الوجود» الذي يجد هالته العليا في ظاهرة «العناية». ولكن، كما جاء في درس صيف 1925 ـ المجلد 20، ص406)، ليست العناية غير «الظاهرة قبل الأخيرة» من بنية الدّازين العميقة، ويبقى أن نسأل عندئذ: ما هي الظاهرة «الأخيرة» التي يستمدّ منها قوامه الجوهريّ؟ وعلينا أن ننتظر حتى الفقرة 65 حتى يكشف هيدغر عن «الزمانيّة» باعتبارها هي البنية الأخيرة لمعنى كينونة الدّازين.

(2) *gefunden.*

(3) beschlossen.

(4) قارن: §9، ص 41 وما بعدها. [المؤلّف]

الإبصار بالقوام الملموس للوجود، وذلك يعني بتواشجه الأصليّ مع واقعانية الدّازين وانحطاطه.

ما هو **مبحوث عنه**(1) هو الإجابة على السّؤال عن معنى الكينونة بعامة وقبل ذلك إمكانيةُ بلورة جذرية لهذا السّؤال الأساسيّ لكلّ أنطولوجيا. لكنّ تسريح الأفق [أ] حيث شيءٌ من قبيل الكينونة بعامة يصبح قابلاً للفهم لأوّل وهلة إنّما يساوي توضيح إمكانية فهم الكينونة بعامة، الذي ينتمي هو ذاته إلى قوام الكائن، الذي نسمّيه دازين. بيد أنّ فهم الكينونة لا يقبل أن يوضَّح على نحو **جذريّ**، من حيث هو عنصر كينونة جوهريّ في الدّازين، إلاّ إذا كان الكائن، الذي إلى كينونته ينتمي ذلك الفهم، متأوّلاً في ذات نفسه على نحو **أصليّ** بالنظر إلى كينونته.

هل يحقّ لنا أن نزعم أنّ التخصيص الأنطولوجيّ للدّازين بوصفه عناية هو تأويل **أصليّ** لهذا الكائن؟ بأيّ مقياس يجب أن نقيّم(2) التحليلية الوجودانية للدّازين من حيث أصليّتها أو عدم أصليّتها؟ وماذا تعني بعامة **أصليّةُ**(3) تأويل أنطولوجيّ؟

إنّ البحثَ الأنطولوجيّ هو ضربٌ ممكن من التفسير، كان قد خُصِّص بوصفه بلورةً وتملّكًا لفهم ما **[232]**(4). وإنّ كلّ تفسير إنّما له مكسبه السابق ورؤيته السّابقة وتصوّره السابق. فإذا صار، من حيث هو تأويل، مهمّةً صريحة لمبحث ما، فإنّ الجملة التي تؤلّفها هذه «المسبّقات»، التي نسمّيها **الوضعية التأويلية**(5)، إنّما تحتاج إلى أن تُوضَّح وأن يؤمَّن عليها سلفاً انطلاقاً من تجربة أساسيّة على «الموضوع» الذي يُراد فتحه وفي نطاقها. إنّ التأويل الأنطولوجيّ الذي يجب أن يسرّح الكائن بالنظر إلى قوام الكينونة الذي يخصّه، هو ملزَم بذلك بأن يضع الكائن المدروس، من خلال تخصيص أوّل على مستوى الظواهر، ضمن المكسب السابق، الذي ستتّخذه كلُّ الخطوات اللاحقة للتحليل مقياساً لها. لكنّ هذه تحتاج في الوقت نفسه إلى أن تهتدي بالرؤية السّابقة الممكنة لنمط كينونة الكائن المقصود. عندئذ

(1) *gesucht.*

(2) abgeschätzt.

(3) *Ursprünglichkeit.*

(4) قارن: 32، ص 148 وما بعدها. [المؤلّف]

(5) die *hermeneutische Situation.*

يرتسم المكسب السابق والرؤية السّابقة في الوقت نفسه جهازَ التصوّر (التصوّر السابق)، الذي في نطاقه ينبغي استخراج بنى الكينونة جميعاً[1].

لكنّ تأويلاً أنطولوجيًا **أصليًا** إنّما يستوجب بعامة ليس فقط وضعية تأويلية مؤمَّنة بالقياس إلى الظواهر، بل هو ينبغي أن يتأكّد صراحةً ممّا إذا كان قد وضع **جملة** الكائن المدروس في نطاق المكسب السابق. كذلك فإنّ ارتساماً أوّلاً لكينونة هذا الكائن لا يكفي وإن كان مؤسَّساً على الظواهر. فإنّ الرؤية السّابقة للكينونة ينبغي أن تمسّ هذه على الأرجح بالنظر إلى **وحدة** العناصر البنيويّة الممكنة التي من شأنها. فإنّه عندئذ فحسب يمكن للسّؤال عن معنى الوحدة التي من شأن كليّة الكينونة التي للكائن في جملته أن يُطرَح وأن يُجاب عنه على نحو مؤكّد من جهة الظواهر.

هل يصدر التحليل الوجوداني للدّازين الذي أُنجِز من وضعية تأويلية، بحيث إنّه من طريقها يتمّ ضمان الأصليّة اللازمة لها على صعيد الأنطولوجيا الأساسيّة؟ هل يمكن انطلاقاً من النتيجة الحاصلة ـ أنّ كينونة الدّازين هي العناية ـ أن يتمّ التقدّم نحو السّؤال عن الوحدة الأصليّة لهذه الجملة البنيويّة؟

كيف هو شأن الرؤية السّابقة التي هدت مسعانا الأنطولوجيّ إلى الآن؟ فكرة الوجود، نحن عيّناها بوصفها قدرة فاهمة على الكينونة، يتعلّق الأمر عندها بكينونتها نفسها. ولكن من حيث هي لي في كلّ مرّة، فإنّ قدرة الكينونة هي حرّة إزاء الأصالة أو عدم الأصالة أو هي في لامبالاة إزاء النمط الذي تأخذه[2]. إنّ التأويل إلى الآن قد حصر نفسه، بالانطلاق من اليومية الوسطية، عند تحليل الوجود غير المبالي وبعبارة أخرى غير الأصيل. بلا ريب قد يمكن وقد يجب أيضاً أن يتمّ البلوغ بعدُ على هذه الطريق إلى تعيين ملموس **[233]** لوجودانية الوجود. وعلى ذلك فإنّ

---

(1) يشرع هيدغر بذلك في تطبيق فكرة «الدور التأويليّ» التي ضبط ملامحها في الفقرة 31. إذ مع اكتشاف ظاهرة «العناية» بوصفها كينونة الدّازين، توفّرنا على مقوّمات «الوضعية التأويلية» اللازمة لمواصلة البحث في معنى الكينونة بعامة، نعني «المكسب السابق» و«الرؤية السّابقة» و«التصوّر السابق». فالمكسب السابق هو العناية؛ والرؤية السّابقة هي «مستطاع الكينونة» الفاهم الذي يتعلّق الأمر عندها بوجودها، والتصوّر السابق هو «التقدّم على النفس» الملازم لكلّ عناية.

(2) modal.

التخصيص الأنطولوجيّ لقوام الوجود إنّما يبقى موصوماً بنقص جوهريّ. الوجود إنّما يعني القدرة على الكينونة ـ ولكن أيضاً الأصيلة منها. وطالما أنّ البنية الوجودانية للقدرة على الكينونة لم تُستوعَب في صلب فكرة الوجود، فإنّ الرؤية السّابقة الهادية إلى تأويل **وجوداني** لن تصيب من الأصليّة شيئاً[1].

وكيف هو أمر المكسب السابق الذي وُضِع إلى الآن على ذمة الوضعية التأويلية؟ متى وكيف استوثق التحليل الوجوداني من أنّه باتّخاذ اليومية منطلقاً، هو قد أخضع الدّازين **في جملته** ـ هذا الكائن من «بدايته» إلى «نهايته»، إلى النظر الفينومينولوجي الذي هو ما يهب المبحث المدروس؟ بلا ريب كان قد أُعلِن أنّ العناية هي كلّية الكلّ البنيويّ لقوام الدّازين[2]. ولكن ألا يكمن بعدُ في منطلق التأويل نحو من الإقلاع[3] عن إمكانية حمل الدّازين بوصفه جملةً إلى مرمى النظر؟ إنّ اليومية رغم ذلك هي بالتحديد الكينونة «بين» الولادة والموت. وإذا كان الوجود يعيّن كينونة الدّازين وإذا كانت ماهيّته متقوّمة في شطر منها[4] بالقدرة على الكينونة، فإنّ الدّازين، طالما هو يوجد[5]، ينبغي له، وهو قادر على الكينونة، **ألاّ يكون بعدُ** في كلّ مرّة شيئاً ما. إنّ الكائن الذي وجودُه يصنع ماهيتَه، يمتنع في جوهره عن الإمساك الممكن به بوصفه الكائن في جملته. إنّ الوضعية التأويلية ليس فقط لم تستوثق إلى الآن من «مَكْسَب»[6] الكائن في جملته، بل صار من الحريّ التساؤل ما إذا كان ذلك على العموم قابلاً لأنْ يُبلَغ إليه وما إذا لم يكن [أ]

(1) رغم كلّ ما تمّ من تحليل وجوداني لبنى الدّازين الأصيل وغير الأصيل، فإنّ هيدغر لا يتردّد في التنبيه إلى أنّ ذلك التحليل يعاني نقصاً جوهرياً ألا وهو أنّه لا يتوفّر على شرط «الأصليّة». ويستعمل هيدغر مجموعة من الصفات المنهجية الحاسمة والمترابطة: «جذري»، «أصليّ»، «موحّد» و«كلّي». لن يكون فهم الكينونة «جذريًّا» إلاّ إذا كان «أصليًّا»؛ لكنّ الأصليّة لا تتحقّق إلاّ من خلال الإمساك بالدّازين ضمن مكسب سابق به يكون «كلاًّ» أو «جملة» تامّة؛ وهذا الكلّ هو بدوره لن يُظفر به إلاّ متى أمسكنا «وحدة» العناصر التي تشدّه ضمن رؤية سابقة.

(2) قارن: §41، ص 191 وما بعدها. [المؤلّف]

(3) der Verzicht.

(4) mitkonstituiert.

(5) existiert.

(6) die Habe.

محتوماً على أيّ تأويل أنطولوجيّ أصليّ للدّازين أن يخفق - بسبب نمط كينونة الكائن ذاته الذي اتُّخِذ موضوعاً.

إنّ أمراً ما قد أصبح ممّا لا يمكن إنكارُه: **إنّ التحليل الوجوداني للدّازين إلى الآن لا يمكن أن يرفع دعوى الأصليّة**. ففي المكسب السابق هو لا يقف دوماً إلاّ على الكينونة غير الأصيلة للدّازين ولا يقف على هذا الأخير إلاّ من حيث هو **ليس كُلاًّ**[1]. فإذا كان يجب على تأويل كينونة الدّازين أن يصبح أساساً لبلورة السّؤال الأساسيّ على نحو أصليّ، فإنّه ينبغي له أن يكون قبلُ قد أضاء كينونة الدّازين في **أصالتها وكلّيتها** الممكنتين إضاءة وجودانية.

كذا تنبجسُ عندئذ مهمّةُ وضع الدّازين من حيث هو كلّ في باب المكسب السابق. غير أنّ ذلك يعني: أن نبسط[2] السّؤال، في العموم لأوّل مرّة ودفعة واحدة، على قدرة هذا الكائن على - أن - يكون - كلاًّ[3]. إنّ في الدّازين، طالما هو يكون، شيئاً ما لا يزال مؤجّلاً[4] في كلّ مرّة، هو يمكن أن يكونه وسوف يكونه. **[234]** بيد أنّه إنّما لهذا الأجل[5] تنتمي «النهاية» ذاتها. إنّ «نهاية» الكينونة - في - العالم هي الموت. وهذه النهاية التي تنتمي إلى القدرة على الكينونة، بمعنى إلى الوجود، هي تحدّ وتعيّن الكلّية الممكنة للدّازين في كلّ مرّة. لكنّ الكينونة - في - النهاية[6] التي من شأن الدّازين عند الموت ومعها كينونة الكلّ[7] التي لهذا الكائن لن [أ] يمكن استيعابُهما[8] على نحو مناسب على مستوى الظواهر في نطاق الإبانة عن **كينونة** - الكلّ الممكنة، إلاّ متى تمّ الظّفر بتصوّر كاف من ناحية أنطولوجية، بمعنى بتصوّر **وجوداني** للموت. لكنّ الموت ليس من جنس الدّازين إلاّ ضمن [ب]

(1) unganz.
(2) aufrollen.
(3) Ganzseinkönnen.
(4) ausstehen.
(5) der Ausstand.
(6) das Zu-Ende-sein.
(7) das Ganzsein.
(8) einbezogen.

[ج] **كينونة** وجودية[1] **نحو الموت**[2]. إنّ البنية الوجودانية لهذه الكينونة إنّما تتجلّى بوصفها القوام الأنطولوجيّ لقدرة الدّازين على ـ أن ـ يكون ـ كلاًّ. بذلك يقبل الدّازين الموجود[3] بكلّيته أن يُجلب إلى حضن المكسب السابق الوجوداني. ولكن هل يمكن للدّازين أيضاً أن يوجد بكلّيته على نحو **أصيل**؟ كيف يجب بعامة أن تُعيَّن أصالةُ الوجود، إن لم يكن ذلك بالنظر إلى فعل الوجود[4] الأصيل؟ من أين نأخذ المعيار لذلك؟ من الجليّ أنّه ينبغي للدّازين ذاته في كينونته، أن يمنح سلفاً إمكانيةَ الوجود الأصيل وطريقته، هذا إذا[5] كان هذا الوجود لا يمكن أن يُفرَض عليه على نحو أنطيقي ولا أن يُصطَنع له على نحو أنطولوجيّ. لكنّ الشهادة[6] على قدرة أصيلة على الكينونة إنّما يمنحها الضمير[7]. ومثل الموت، فإنّ ظاهرة الدّازين هذه تستوجب بذلك تأويلاً وجودانيًا صميماً. وهذا من شأنه أن يقود إلى الإبصار بأنّ قدرةً ما على الكينونة خاصّةً بالدّازين إنّما تكمن في **إرادة ـ استيقاظ ـ الضمير**[8]. لكنّ هذه الإمكانية الوجودية تنزع طبقاً لمعنى كينونتها إلى التعيّن الوجودي من طريق الكينونة نحو الموت.

بالإبانة على ما في الدّازين من **قدرة كلّية وأصيلة على الكينونة**، تستوثق التحليليةُ الوجودانية من قوام الكينونة **الأصليّة** للدّازين، لكنّ القدرة الكلّية والأصيلة على الكينونة إنّما تصبح في الوقت نفسه منظورة من حيث هي ضرب من العناية. بذلك أيضاً يكون قد أُمّن على الأرضية الكافية من جهة الظواهر من أجل تأويل

---

(1) existenziellen.

(2) Sein zum Tode. إنّ الظاهرة التي تسمح لنا بأن نأخذ الدّازين بوصفه «كلاًّ» واحداً وأصليّاً هي «الكينونة نحو الموت». كأنّ شكل «الاكتمال» الوحيد الممكن بالنسبة إلى الدّازين الإنساني هو الموت.

(3) existierend.

(4) Existieren.

(5) wenn anders.

(6) Bezeugung.

(7) da Gewissen. مثل التخريج الوجوداني الفذّ لظاهرة الموت، ينطوي إقحام «الضمير» هنا على مفاجأة منهجية بالنسبة إلى التحليلات السّابقة. فالضمير هو الذي يؤمّن للدّازين شهادة وجودية على «مستطاع الكينونة الأصيل» الذي بحوزته.

(8) im Gewissen-haben-wollen.

أصليّ لمعنى كينونة الدّازين[1].

بيد أنّ الأساس الأنطولوجيّ الأصليّ لوجودانية الدّازين إنّما هو **الزمانيّة**. وإنّه انطلاقاً منها فقط تصبح الكلّية البنيويّة المفصَّلة للدّازين بما هو عناية قابلة للفهم على نحو وجوداني. بيد أنّ تأويل معنى كينونة الدّازين لا يمكن أن يقف عند هذه الإشارة. فإنّ التحليل الزمانيّ ـ الوجوداني لهذا الكائن إنّما يحتاج إلى اختبار ملموس. إذ ينبغي أن يتمّ تسريح البنى الأنطولوجية للدّازين، التي تمّ الظّفر بها قبلُ، بالرجوع إلى معناها الزمانيّ. فتنكشف اليوميّة بوصفها ضرباً من الزمانيّة. بيد أنّه من خلال هذه المعاودة للتحليل الأساسيّ التمهيدي للدّازين إنّما تصبح ظاهرة الزمانيّة ذاتها في الوقت نفسه أكثر شفافية. انطلاقاً منها يصبح من بعدُ قابلاً للفهم **[235]** لِمَ يكون الدّازين ويمكن أن يكون في أساس كينونته تاريخانيًا **ومن حيث هو تاريخانيّ** يكون بمقدوره أن يزاول فنّ التاريخ[2].

إذا كانت الزمانيّة تشكّل المعنى الأصليّ لكينونة الدّازين، وَكان الأمر يتعلّق بالنسبة إلى هذا الكائن في كينونته **بهذه ذاتها**، فإنّ العناية تحتاج إلى «الزمان» وبالتالي تضع «الزمان» في الحسبان[3]. إنّ زمانيّة الدّازين تحترف «وضع الزمان في الحسبان». وإنّ «الزمان» المجرَّب ضمنه هو وجه[4] الزمانيّة الأقرب إلينا من حيث

(1) بذلك تكتمل الصورة من خلال ضبط المفاهيم والقرارات الحاسمة التالية: أ ـ إنّ الهدف المنهجي هو التوفّر على «مستطاع كينونة كلّي» (Ganzseinkönnen) للدّازين؛ ب ـ إنّ «الكلّية» أو «الجمليّة» (Ganzheit) شرط وجوداني يؤمّنه لنا مفهوم «الكينونة نحو الموت»؛ ج ـ إنّ ما ينبّه الدّازين على «الأصالة» (Eigentlichkeit) العميقة لكينونته هو «الضمير»؛ د ـ إنّ فهمنا للدّازين لا يكون جذريًا إلاّ متى تمتّع بشرط «الأصليّة» (Ursprünglichkeit). بقي أن نحدّد معنى «الأصليّة» هذه. وهو ما يستوجب «إعادة قراءة» للتحليلات السّابقة في ضوء الخيط الهادي الجديد ألا وهو «الزمانيّة». وهو ما سيقود إلى الكشف عن ظواهر وجودانية جديدة مثل «التاريخانية» و«الزمانيّة الداخلية»، ومن ثمّ إقامة نقاش أنطولوجيّ مناسب للمفهوم العامّي للزمان. بذلك تتعيّن دلالة القول بأنّ «استشراف معنى الكينونة بعامة يمكن أن يتمّ في أفق الزمان» (ص235). وهو رهان سيرافق الكتاب إلى آخر صفحة فيه.

(2) Historie.

(3) rechnen.

(4) Aspekt.

الظواهر. فمنه ينجم الفهمُ العاميّ ـ اليوميّ للزمان. وهذا الأخير ينبسط في المفهوم التقليدي للزمان.

إنّ إيضاح أصل «الزمان»، الذي «فيه» يصادفنا الكائن الذي داخل العالم، الزمان من حيث هو زمنية داخلية[1]، إنّما يفتح للعيان إمكانية تزمّن[2] جوهريّة للزمانيّة. ومعها يتهيّأ الفهمُ من أجل تزمّن أكثر أصليّة للزمانيّة. وإنّه ضمنه يتأسّس فهمُ الكينونة المقوّم لكينونة الدّازين. فإنّ استشراف معنى الكينونة بعامة يمكن أن يتمّ في أفق الزمان. [أ]

بذلك فإنّ البحث المتضمَّن في هذا الباب[3] سوف يقطعُ الأطوارَ التالية: في الكينونة الكلّية الممكنة للدّازين والكينونة نحو الموت (الفصل 1)؛ وفي الشهادة التي من جنس الدّازين على قدرة أصيلة على الكينونة والانفتاح (الفصل 2)؛ وفي القدرة على كينونة كلّية أصيلة والزمانيّة من حيث هي المعنى الأنطولوجيّ للعناية (الفصل 3)؛ وفي الزمانيّة واليوميّة (الفصل 4)؛ وفي الزمانيّة والتاريخانية (الفصل 5)؛ وفي الزمانيّة والزمنية الداخلية من حيث هي أصل المفهوم العامي للزمان (الفصل 6)[4].

---

(1) Innerzeitigkeit.

(2) Zeitigungsmöglichkeit.

(3) يُشير ريكور (في المجلّد الثالث من كتابه الكبير **الزمان والسرد**، الطبعة الفرنسية ص94–95) إلى أنّ هيدغر قد حقّق هنا ثلاثة اكتشافات رائعة: 1. اكتشاف التفاف مسألة الزمان بما هي «كلّ» داخل البنية الأساسيّة للعناية؛ 2. تعريف وحدة الزمان من خلال لعبة «المواجد» الزمانيّة؛ 3. الكشف عن ضرورة تمييز تراتب متعدّد لمستويات «تزمّن» زمانيّة الدّازين. ـ لكنّ ميشال هار (في كتابه **هيدغر وماهية الإنسان**، 1990، ص14) ينبّه إلى أنّ تحليلات هيدغر تعاني من تداخل محيّر بين «الوجودي» و«الوجوداني» (مسألة الكينونة نحو الموت)، بين الأصيل والأصليّ (مسألة صوت الضمير)، وبين «الواقعانية» و«استشراف النفس» (مسألة العزم).

(4) لقد تمكّن كيركغارد، في القرن التاسع عشر، من الإمساك صراحة بمشكل الوجود من حيث هو مشكل وجودي (existenziell) وتفكّر فيه على نحو نافذ. لكنّ الإشكاليّة الوجودانية (existenzial) إنّما هي غريبة عنه على نحو بحيث إنّه ظلّ من وجهة نظر أنطولوجية تحت سلطان هيغل وتحت الفلسفة القديمة كما رآها هذا الأخير. لذلك فإنّه من كتاباته «الوعظية» (erbaulich) إنّما نتعلّم فلسفيًا أكثر ممّا نتعلّم من كتاباته النظرية ـ ما خلا المقالة التي في مفهوم القلق. [المؤلّف] [ب]

الفصل الأوّل

في الكينونة الكلّية الممكنة للدّازين والكينونة نحو الموت

§ 46. في ما يظهر من استحالة إدراك أو تعيين أنطولوجيّ للكينونة الكلّية التي من جنس الدّازين

إنّ ما ينقص الوضعية التأويلية، التي صدر منها التحليل السالف للدّازين إنّما يجب أن يتمّ التغلّب عليه. **[236]** فبالنظر إلى المكسب السابق الذي للدّازين في جملته والذي علينا الظّفر به ضرورةً، ينبغي أن يُسأل عمّا إذا كان هذا الكائن يمكن، من حيث هو موجود[1] بعامة، أن يصير قابلاً للولوج إليه في الكينونة الجُملية التي تخصّه. وإنّه يظهر أنّ عدم إمكانية التناول المطلوب إنّما تدلّل عليها أسباب ثقيلة، تكمن في هيئة كينونة الدّازين ذاته.

ذلك بأنّ العناية، من حيث ما تشكّل كلّية الكلّ البنيويّ للدّازين، إنّما تتناقض على نحو جليّ وطبقاً لمعناها الأنطولوجيّ، مع كينونة كلّية ممكنة لهذا الكائن. إذْ إنّ العنصر الابتدائي للعناية، أيّ «التقدّم ـ على ـ النفس»[2]، إنّما يعني: أنّ الدّازين يوجد في كلّ مرّة لأجل[3] ذات نفسه. و«طالما هو يكون»، إلى حدّ نهايته، هو يسلك بإزاء قدرة الكينونة التي تخصّه. بل حتى حين لم يعد يملك «أمامه» شيئاً و«أغلق حسابه»، وهو لا يزال موجوداً، فإنّ كينونته لا تزال متعيّنة من خلال «التقدّم ـ على ـ النفس». فإنّ فقدان الأمل مثلاً لا يجرّد الدّازين من إمكاناته، بل هو فقط ضرب خاصّ من **الكينونة إزاء** هذه الإمكانات. و«أن يكون

---

(1) existierend. في معنى ناهض بوجوده وفاعل له، وليس موجوداً وقع عليه الوجود من خارج.

(2) das «Sichvorweg».

(3) umwillen.

المرء مستعدًا **لـ**كلّ شيء»[1] دون أيّ وهم ليس أقلّ احتواء في ذاته على «التقدم - على - النفس». إذْ إنَّ هذه اللحظة البنيويّة للعناية تعني دون لبس أنّ في الدّازين لا يزال دوماً شيءٌ ما **يتأجّل**[2]، هو، من حيث هو قدرة على الكينونة خاصّة بذاته، لم يصر بعدُ «فعليًّا». وتبعاً لذلك فإنّ في ماهية القوام الأساسيّ للدّازين يكمن **عدمُ اكتمالٍ دائم**[3]. وعدم الكلّية[4] تعني تأجّلاً[5] ما للقدرة على الكينونة.

غير أنّه ما أنْ «يوجد»[6] الدّازين على نحوٍ بحيث لم يعد فيه أيُّ شيء مؤجَّل على الإطلاق، حتى يصير بعدُ أيضاً في الكرّة نفسها إلى ما - لم - يعد - كائناً - هناك[7]. إذْ يعني رفع تأجّل - الكينونة[8] إعدام كينونته. فطالما **يكون** الدّازين بوصفه كائناً، هو لم يبلغ قط إلى «تمامه»[9]. ولكن إذا ما ظفر به، فإنّ الظّفر يصبح خسراناً بحتاً للكينونة - في - العالم. ومن ثمّ لم يعد من الممكن قط أن **يُجرَّب من حيث هو كائن**.

لا يكمن سبب عدم إمكانية تجريب الدّازين من حيث هو جملة كائنة، وتبعاً لذلك تعيينه في جملة كينونته على الصعيد الأنطولوجيّ، في نقص **ملكة المعرفة**. فإنّ المانع[10] يقف في جهة **كينونة** هذا الكائن. وما لا يمكن أبداً أن **يكون، على الطريقة** التي تزعم بها تجربةٌ ما الإمساك بالدّازين، إنّما يفلت من حيث الأساس عن أيّ قابليّة للتجربة[11]. ولكن ألا يبقى بذلك استنطاق الكلّية الأنطولوجية لكينونة الدّازين محاولة يائسة ؟

---

(1) Gefaßtsein *auf* Alles.

(2) aussteht.

(3) Unabgeschlossenheit.

(4) Unganzheit.

(5) Ausstand.

(6) existiert.

(7) Nicht-mehr-da-sein.

(8) Seinsausstand.

(9) die Gänze.

(10) das Himmnis.

(11) Erfahrbarkeit.

إنّ «التقدم ـ على ـ النفس»، من حيث هو لحظة بنيويّة في ماهية العناية، لا يقبل أن يُمحى. ولكن هل ما استنبطنا من ذلك أنّه هو أيضاً ركن متين؟ أليس ضمن حجاج صوري صرف إنّما تمّ استنتاج عدم إمكانية الإمساك بالدّازين في جملته؟ [237] ألم يقع في الأساس وضع الدّازين بغتة بوصفه أمراً قائماً، يتسرّب[1] دوماً أمامه أمر ليس ـ قائماً ـ بعدُ[2]؟ هل أدرك الحجاجُ الكينونةَ ـ التي ـ ليست ـ بعدُ و«التقدم ـ على ـ النفس» في معنى **وجودانيّ** صميم؟ هل كان الكلام على «النهاية» و«الكلّية» في تناسب على صعيد الظواهر مع الدّازين؟ هل كان لعبارة «الموت» دلالة بيولوجية أو أنطولوجية ـ وجودانية، بل حتى على العموم دلالة محدّدة كفايةً وعلى نحو موثوق به؟ وهل تمّ فعلاً بذلك اسْتِنْفَادُ كلّ إمكانات جعل الدّازين قابلاً للبلوغ إليه في تماميته؟

تستوجب هذه الأسئلة جواباً، قبل أن يمكن إزاحة[3] المشكل المتعلّق بكلّية الدّازين باعتباره باطلاً. إنّ السّؤال عن كلّية الدّازين، أكان السّؤال الوجودي عن قدرة كلّية على الكينونة، أم كان السّؤال الوجوداني عن هيئة الكينونة التي من شأن «النهاية» و«الكلّية»، إنّما يحوي في نفسه مهمّة تحليل موجب لظواهر الوجود[4] التي تمّ تأخيرها إلى الآن. وفي مركز هذه الاعتبارات يقف التخصيصُ الأنطولوجيّ للكينونة ـ في ـ النهاية التي من جنس الدّازين والظّفرُ بتصوّر وجودانيّ للموت. فتنقسم المباحث المتعلّقة بذلك على النحو التالي: في قابليّة تجريب موت الآخرين وفي إمكانية الإمساك بدازين ما في كلّيته (§47)؛ في الأجل والنهاية والكلّية (§48)؛ في ما يفصل التحليل الوجودانيّ للموت عن تأويلات أخرى للظاهرة (§49)؛ في ارتسام البنية الأنطولوجية ـ الوجودانية للموت (§50)؛ في الكينونة نحو الموت وفي يوميّة الدّازين (§51)؛ في الكينونة اليوميّة نحو الموت وفي التصوّر الوجودانيّ الكامل للموت (§52)؛ في الاستشراف الوجوداني لكينونة أصيلة نحو الموت (§53).

---

(1) vorwegschiebt.

(2) ein Noch-nicht-vorhandenes.

(3) ausgeschaltet.

(4) Existenzphänomenen.

§ 47. في قابليّة تجريب موت الآخرين وفي إمكانية الإمساك بالدّازين في كلّيته

إنّ بلوغَ تمام الدّازين في الموت هو في الوقت نفسه فقدان كينونة الهناك[1]. فالانتقال إلى كينونة - لم - تعد - هناك[2] يجرّد الدّازين بالتحديد من إمكانية أن يجرّب هذا الانتقال وأن يفهمه من حيث ما يجرّبه. وبلا ريب فتجربة كهذه يمكن أن تبقى موصدةً أمام كلّ دازين فيما يتعلّق بذاته. لكنّ ذلك لا يزيد موت الآخرين إلاّ نفاذاً. إنّ إنهاءً ما للدّازين[3] قد يصبح طبقاً لذلك في المتناول على مستوى «موضوعيّ». فيمكن للدّازين، وذلك بقدر ما يكون في ماهيّته كينونة مع الآخرين، أن يظفر بتجربة عن الموت. إنّ هذا المعطى «الموضوعيّ» للموت إنّما ينبغي بذلك أن يمكّننا أيضاً من تحديد أنطولوجيّ لكلّية الدّازين.

[238] هل يقود هذا المخرج[4] القريب المنال[5]، المستمدّ من نمط كينونة الدّازين من حيث هو كينونة - معاً - الواحد - مع - الآخر، نعني اختيارَ دازين الغير[6] البالغ نهايته مبحثاً بديلاً من أجل تحليل كلّية الدّازين، إلى الهدف المقترَح؟[7]

---

(1) من الواضح أنّ هيدغر يستثمر هنا وجه الصّلة السّابقة إلى اللغة الألمانية بين «Dasein» و«das Sein des Da» - بين كينونة الهناك وبين أن «يكون هناك» كيان. فالموت هو تجريد للكينونة من معنى «أن تكون هناك» في العالم. حين يسقط «الهناك» عن الكينونة، تسقط كينونة الهناك.

(2) Nichtmehrdasein.

(3) علينا أن نأخذ لفظة «Dasein» هنا في دلالتها المتداولة على «الحياة» أيّ إنّ الأمر يتعلّق بشيء مثل «إنهاء الحياة». را: فيزان 1986 : 520.

(4) die Auskunft. يبدو أنّ هذا اللفظ قد أوقع المترجمين في صعوبات. فالترجمة الإنكليزية (1962 : 281) قد أخذته في معناه السائد الدالّ على «الإعلام» (information)، وهو ما حاول فيزان (1986 : 291) أن يعمل في نطاقه من خلال معنى «التعليم» (enseigner). أمّا مارتينو (1985 : 177) فهو الأقرب إذ باقتراحه معنى «الحل» (solution) هو قد تفطّن لقصد هيدغر: إنّ Auskunft تعني «المخرج» (l'issue) أيّ الوسيلة التي تمكّن من الخروج من ورطة أو مهمّة صعبة.

(5) naheliegend. يبدو أنّ القصد هو «القرب» و«اليسر» وليس «الوضوح» كما ذهبت إلى ذلك الترجمات الثلاث (1962 : 281؛ 1985 : 177؛ 1986 : 291).

(6) Dasein Anderer.

(7) إجابة هيدغر بالنفي. فموت الآخرين لا يمكن أن يكون «مبحثاً بديلاً» عن موت =

إنّ دازين الآخرين هو أيضاً، بتماميته التي يبلغها عند موته، كينونة ـ لم ـ تعد ـ هناك في معنى كينونة ـ لم ـ تعد ـ في ـ العالم. ألا تعني الوفاة[1] أن ـ نذهب ـ خارج ـ العالم، أن نخسر الكينونة ـ في ـ العالم؟ إنّ الكينونة ـ التي ـ لم ـ تعد ـ في ـ العالم، كينونة المَيْت[2] هي على ذلك لا تزال ـ متى فُهِمت في هالتها العليا ـ كينونةً في معنى الكينونة ـ التي ـ ما ـ تزال ـ قائمة ـ فحسب التي من شأن شيء جسماني يصادفنا. عند موت الآخرين يمكن أن يجرّب المرء ظاهرة الكينونة اللافتة للنظر، التي تقبل أن تُعيَّن بوصفها انقلاب كائن من نمط كينونة الدّازين (أو الحياة)[3] إلى كينونة ـ لم ـ تعد ـ هناك. إنّ **نهاية** الكائن من حيث هو دازين هي **بداية** هذا الكائن من حيث هو مجرّد شيء قائم.

هذا التأويل للانقلاب من الدّازين إلى كينونة ـ لا ـ تزال ـ قائمة ـ فحسب إنّما يخطئ على ذلك وضع[4] الظواهر، من جهة أنّ الكائن الذي لا يزال باقياً لا يمثّل شيئاً جسمانياً بحتاً. حتى الجثة القائمة ذاتها هي، متى حدّقنا بها على نحو نظريّ، لا تزال موضوعاً ممكناً للتشريح المرضي، الذي تبقى نزعةُ الفهم عنده متوجّهة نحو فكرة الحياة. إنّ الذي لا ـ يزال ـ قائماً ـ فحسب هو «أكثر» من شيء ماديّ **بلا حياة**[5]. فما يصادفنا معه هو **حيّ ـ فاقد ـ للحياة**[6] لكونها قد انتُزعت منه.

= الدّازين الخاصّ. فالموت واقعة خاصّة لا نيابة فيها. وكما أنّ الكينونة هي دوماً لي سلفاً، كذلك موتي.

(1) das Sterben.

(2) der Gestorbene. المَيْت في معنى شيء مَيْتٍ. - جاء في لسان العرب: المَيْتُ الذي مات؛ والميّت الذي لم يمت بعد. وقال الشاعر جامعاً بين المعنيين:

«ليس من مات فاستراح بمَيْتٍ   إنـمـا الـمَـيْـتُ مَـيِّـتُ الأحـيـاءِ»

(3) هذه الإشارة بين قوسين إلى إمكانية المرادفة بين «Dasein» و«Leben»، بين «الكيان» و«الحياة» ليست من الصدفة في شيء، بل هي متجذّرة في سياق اللغة الألمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تلك التي كتب بها دلتاي ونيتشه. را: فيزان 1986: 520.

(4) Bestand.

(5) *leblos.*

(6) ein Unlebendiges.

ولكن حتى هذا التخصيص للذي لا ـ يزال ـ باقياً لا يستنفد تماماً ما نجده[1] في الظاهرة التي من جنس الدّازين.

إنّ «الفقيد»[2]، الذي يختلفُ عن المَيْت، في كونه قد انتُزِع من «الباقين على قيد الحياة»[3]، هو موضوع «انشغال» في شكل جنازة أو دفن أو شعائر قبر. وذلك مرّة أخرى من أجل أنّه في نمط كينونته هو «أكثر» من أداة تحت ـ اليد قابلة فقط للانشغال بها داخل العالم الذي يحيط بنا. وفي المُقام عنده حداداً وتذكاراً **يكون** الباقون على قيد الحياة **معه**، في ضرب من الرعاية التي هي إكرام له. لهذا السبب فإنّ علاقة الكينونة بالميّت[4] ينبغي أيضاً ألاّ تُدرَك بوصفها كينونة **مشغولة** بشيء تحت ـ اليد.

ضمن هكذا كينونة ـ معاً في صحبة الميّت، لم يعد الفقيدُ **ذاته** «هناك» على نحو واقعاني. وعلى ذلك فإنّ الكينونة ـ معاً إنّما تعني دوماً الكينونة ـ معاً ـ الواحد ـ مع ـ الآخر في العالم نفسه. إنّ الفقيد قد هجر «**عالمـ**»ـنا وتركه وراءه. وإنّه **انطلاقاً منه** ما زال يمكن للباقين[5] **أن يكونوا معه**.

فكلّما تمّ، على صعيد الظواهر، إدراكُ الكينونة ـ التي ـ لم ـ تعد ـ هناك في الفقيد على نحو أكثر ملاءمة، تبيّن على نحو أكثر وضوحاً أنّ هكذا كينونة ـ معاً في صحبة **[239]** الميّت **لا** تجرّب على وجه الدقّة الكينونةَ البالغة ـ إلى ـ النهاية، الأصيلة، التي من شأن الفقيد. بلا ريب إنّ الموت ينكشف بوصفه خسارة، ولكن على الأرجح من حيث هو ذاك الذي يجرّبه المستمرّون في البقاء[6]. ففي مكابدة الخسارة لا تصبح على ذلك خسارةُ الكينونة التي «كابدها»[7] المتوفّى[8]، مولوجاً

(1) der Befund.

(2) der Verstorbene. يميّز هيدغر بين «der Gestorbene» ـ الميّت، و«der Verstorbene» ـ الفقيد. الأوّل بمثابة «شيء» قائم أمّا الثاني فهو دازين كان هناك.

(3) die Hinterblieben.

(4) der Tote.

(5) die Bleibenden.

(6) die Verbleibenden.

(7) erleidet.

(8) der Sterbende.

إليها بما هي كذلك. بالمعنى الصّميم نحن لا نجرّب موت الآخرين، بل نكون على الأكثر دوماً «لديهم هناك»[1] فحسب.

وحتى لو كان ممكناً ومستساغاً أن نوضِح[2] وفاة الآخرين على صعيد «نفساني» من خلال الكينونة ـ لديهم ـ هناك[3]، فإنّ الطريقة المقصودة بالكينونة، أيّ في شكل الوصول ـ إلى ـ النهاية، لن تكون مدرَكة بأيّ وجه. فالسّؤال يدور حول المعنى الأنطولوجيّ لوفاة المتوفّى بما هي إمكانيّة الكينونة الخاصّة بكينونته، وليس حول طريقة الكينونة ـ هناك ـ معاً والكينونة ـ التي ـ لا ـ تزال ـ هناك[4] التي للفقيد مع الباقين على قيد الحياة[5]. وليس بمقدور التنبيه على أخذ الموت الذي يجرّبه الآخرون مبحثاً لتحليل نهاية الدّازين وكلّيته، أن يهبنا لا على صعيد أنطيقي ولا على صعيد أنطولوجيّ ما يدّعي أنّه يمكنه أن يهبه.

ولكن قبل كلّ شيء فإنّ الإشارة إلى وفاة الغير بوصفها مبحثاً بديلاً بغرض التحليل الأنطولوجيّ لاكتمال الدّازين وكلّيته إنّما يقوم على افتراض مسبق، يمكن أن يكون دليلاً على إغفال تامّ لنمط كينونة الدّازين. ويكمنُ هذا الافتراض المسبق في الظنّ بأنّ الدّازين يمكن متى شئنا أن يُستبدَل بغيره، على نحو بحيث إنّ ما يبقى غير قابل للتجربة عند الدّازين الخاصّ إنّما يصبح عند الغريب في المتناول. ولكن هل هذا الافتراض هو فعلاً بلا أيّ أساس إلى هذا الحدّ؟

من شأن إمكانات الكينونة الخاصّة بكينونة ـ الهناك ـ معاً ـ الواحد ـ في ـ صحبة ـ الآخر داخل العالم أن ينتمي إليها بلا جدال **إمكانية نيابة**[6] دازين ما من

---

(1) dabei. في معنى الحضور والشهود. ولا فائدة من ترجمة المعنى كما يفعل مارتينو (1985 : 178) وفيزان (1986 : 292) من خلال فعل «assister» أيّ حضر وشهد، لأنّ قصد هيدغر هو استثمار بنية «dabeisein» وهو مغزى وضع «dabei» بين ظفرين.

(2) verdeutlichen. نلاحظ أنّ نصّ مارتينو (1985 : 178) يبتعد عن المعنى حين يثبت «se représenter» ـ أن نتمثّل.

(3) im Dabeisein.

(4) Nochdasein.

(5) die Geblieben.

(6) Vertretbarkeit. لا نرتاح إلى اقتراح مارتينو (1985 : 178) الذي يثبت «représentabilité» ـ قابلية التمثيل، لأنّه يهدّد بالعودة إلى مصطلح فلسفة الوعي. وهو ما نجده أيضاً في الترجمة الإنكليزية (1962 : 283) وما سيقع فيه فيزان (1986 : 293 وما بعدها) لاحقاً.

طرف دازين آخر. وفي اليومي الذي يشغلنا يتمّ استعمال مثل هذه القابليّة للنيابة بطرق شتّى وباستمرار. إنّ كلّ ذهاب إلى. . ، كلّ جلب لـ. . ، إنّما يمكن للمرء، في دائرة «العالم المحيط» الذي ننشغل به رأساً، أن يُناب فيه[1]. وإنّ التنوّع الواسع للطرق التي تقبل الكينونة ـ في ـ العالم أن تُناب فيها إنّما تمتدّ ليس فقط إلى الضروب المهذّبة من المعيّة[2] العمومية، بل هو يمسّ أيضاً إمكانيات الانشغال المحصورة في دوائر معيّنة، المفصّلة بحسب المهن والطبقات والأعمار. لكنّ نيابة كهذه[3] إنّما هي دوماً طبقاً لمعناها نيابة «في» و«لدى» شيء ما، بمعنى ضمن الانشغال بشيء ما. والحال أنّ الدّازين اليومي يفهم نفسه أوّل الأمر وغالب الأمر من طريق ما تعوّد من دهره أن ينشغل به. إنّ «الهُمْ[4] **هو**» ما يمارسه. وبالنظر إلى هذه الكينونة، هذا الانغماس ـ معاً ـ الواحد ـ مع ـ الآخر لدى «العالم» الذي يشغلنا، فإنّ إمكانية النيابة هي ليس فقط ممكنة بعامة، وإنّما تنتمي كمقوّم إلى معيّة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر. **[240] هنا** يمكن وينبغي لدازين ما، في حدود معيّنة، أن «**يكون**» الآخر.

وعلى ذلك فإنّ هذه الإمكانية للنيابة إنّما تنهارُ تماماً، حين يتعلّق الأمر بالنيابة[5] في إمكانية الكينونة، تلك التي تشكّل البلوغ ـ إلى ـ النهاية الذي من شأن الدّازين وتهبه، بما هي كذلك، تماميّته. **لا أحد يحمل عن غيره وفاته**. أجل، قد يمكن لأحد «أن يذهب إلى الموت بدلاً من آخر». بيد أنّ ذلك يعني دوماً: أن يضحّي المرء بنفسه من أجل الآخر «**في أمر معيّن**». لكنّ وفاة كهذه من أجل. . . لا يمكن أبداً أن تدلّ على أنّه قد حُمِل بذلك عن الآخر موته ولو قيدَ أنملة. الوفاة، ينبغي لكلّ دازين أن يحملها هو ذاته في كلّ مرّة على نفسه. إنّ الموت، بقدر ما هو «هو»، هو طبقاً لماهيّته دوماً ذاك الذي يخصّني[6]. وبلا ريب هو يدلّ على إمكانية ـ كينونة مخصوصة، ضمنها يتعلّق الأمر ببساطة

---

(1) vertretbar.

(2) Miteinander.

(3) Vertretung.

(4) Man.

(5) ينزلق فيزان (1986: 293) هنا هو أيضاً في مصطلح «التمثيل».

(6) der meine. جاء في القرآن: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: 185، العنكبوت: 57].

[أ] بكينونة الدّازين الخاصّ في كلّ مرّة. فعند الوفاة يتبيّن أنّ الموت يتقوّم بالكينونة ـ التي ـ لي ـ في ـ كلّ ـ مرّة[1] وبالوجود. ليست الوفاة حادثاً[2] بل ظاهرة علينا فهمها على نحو وجوداني وذلك في معنى رفيع علينا أن نحدّه على نحو أكثر قرباً.

ولكن إذا كان «الانتهاءُ»[3] بما هو وفاة هو ما يقوّم كلّية الدّازين، فإنّ كينونة التماميّة ذاتها ينبغي أن تُتَصوَّر بوصفها ظاهرةً وجودانيةً للدّازين الخاصّ في كلّ مرّة. في «الانتهاء» وفي الكينونة الكلّية للدّازين التي تتقوّم من خلاله، ليس ثمّة من حيث الماهية أيّ نيابة. هذا الوضع الوجوداني هو ما يغفله المخرج المقترَح، حين يقدّم وفاة الغير بوصفها مبحثاً بديلاً من أجل تحليل الكلّية.

بذلك فإنّ محاولة جعل الكينونة الكلّية للدّازين في المتناول على جهة مناسبة للظواهر، إنّما تخفق من جديد. لكنّ نتيجة تأمّلاتنا لم تبق على ذلك سالبة. فهي قد تحقّقت ضمن توجّه ما جهة الظواهر، وإن كان خامًا. لقد تمّ تبيان الموت بوصفه ظاهرة وجودانية. وهذا يدفعُ بالبحث في توجّه وجودانيّ بحت نحو الدّازين الخاصّ في كلّ مرّة. فلم يبق لتحليل الموت بما هو وفاة سوى الإمكانية القاضية إمّا بحمل هذه الظاهرة إلى رتبة تصوّر **وجوداني** محض أو على العكس من ذلك أن تقلع عن فهمها الأنطولوجيّ.

وفضلاً عن ذلك، فقد تبيّن عند تخصيص الانتقال من الدّازين إلى ما ـ لم ـ يعد ـ دازين بوصفه ما ـ لم ـ يعد ـ كينونة ـ في ـ العالم، أنّ الذهاب ـ خارج ـ العالم الذي من شأن الدّازين في معنى الوفاة إنّما ينبغي أن يُميَّز عن الذهاب ـ خارج ـ العالم الذي من شأن ما هو حيّ ـ فحسب. فانتهاء الحيّ نحن ندركه من حيث المصطلح بوصفه انقراضاً[4]. وإنّ **[241]** الفرق لا يمكن أن يصبح منظوراً إلاّ من خلال تحديد ما يفصل الانتهاء الذي من جنس الدّازين عن نهاية الحياة[5]. وبلا ريب يمكن أن تُتصوّر الوفاة أيضاً من جهة فسيولوجية وبيولوجية. لكنّ المفهوم الطبّي للـ«Exitus» لا ينطبق على مفهوم الانقراض.

---

(1) Jemeinigkeit.

(2) eine Begebenheit.

(3) das Enden.

(4) Verenden.

(5) قارن. §10، ص 45 وما بعدها. [المؤلّف]

من طريق ما بيّناه إلى حدّ هذا الموضع من الإمكانية الأنطولوجية للإمساك بالموت قد أصبح في عين الآن واضحاً أنّ بنى تحتية لكائن من جنس كينونة مغاير (قيمومة أو حياة) إنّما تهدّد، دون أن نلحظ ذلك، بتضليل تأويل الظاهرة، بل ضلّلت بعدُ **التناول**[1] **الأوّل** لها. وهو ما لا ندرأه إلاّ متى تمّ البحث في التحليل اللاحق عن تعيّن أنطولوجيّ كاف للظواهر المقوّمة له، من جهة ما هي هنا النهاية والكلّية.

§ 48. الأجل والنهاية والكلّية

لا يمكن للتخصيص الأنطولوجيّ للنهاية والكلّية في إطار هذا البحث إلاّ أن يكون مؤقّتاً. فإنّ إنجازه على نحوٍ كافٍ لا يتطلّب فقط استخراج البنية **الصّوريّة** للنهاية والكلّية عامة. بل هو يحتاج في الوقت نفسه إلى تدبّر تحوّلاته البنيويّة القطاعية الممكنة، نعني تلك التي لم تُصَغ بشكل صوري، بل تتعلّق في كلّ مرّة بكائن «ماذّي»[2] معيّن وتتحدّد انطلاقاً من كينونته. وتفترض هذه المهمّة بدورها تأويلاً موجباً وبيّناً كفايةً لأجناس الكينونة التي تتطلّب تقسيماً قطاعيًّا لجملة الكائن. لكنّ فهم هذه الضروب من الكينونة إنّما يتطلّب فكرة موضَّحة عن الكينونة. إنّ الإنجاز المناسب للتحليل الأنطولوجيّ للنهاية والكلّية لا يخفق فقط أمام اتساع المبحث، بل أمام الصعوبة الأساسيّة، إنّه من أجل التغلّب على هذه المهمّة ينبغي للمبحوث عنه في هذا البحث (معنى الكينونة بعامة) أن يصبح مفترَضاً بعدُ بوصفه قد عُثر عليه وصار أمراً معروفاً.

ينصبّ الاهتمام الغالب للاعتبارات التالية على «تحوّلات» النهاية والكلّية، التي يجب أن تمنحنا، من حيث هي تعيّنات أنطولوجية للدّازين، تأويلاً أصليًّا معيّناً لهذا الكائن. وبالنظر دوماً إلى الهيئة الوجودانية للدّازين، التي تمّ إبرازها بعدُ، ينبغي لنا أن نحاول أن نقرّر بأيّ وجه أنّ تصوّرات من قبيل النهاية والكلّية، والتي تفرض نفسها لأوّل وهلة، وذلك مهما بقيت على صعيد مقوليّ أيضاً غير متعيّنة، **[242]** هي من ناحية أنطولوجية غير مناسبة للدّازين. وإنّ ردّ[3]

(1) die Vorgabe.
(2) sachhaltig.
(3) Zurückweisung.

تصوّرات كهذه على أعقابها ينبغي أن يُستكمَل **بإلحاق**[1] موجب لها بالمنطقة التي من شأنها. بذلك يترسّخ فهمُ النهاية والكلّية من خلال التحوّل إلى وجودانيات، الذي هو ما يكفل إمكانيّة تأويل أنطولوجيّ للموت.

بيد أنّه إذا ما أخذ التحليل المتعلّق بنهاية الدّازين وكلّيته وجهةً على هذا القدر من الاتساع، فهذا لا يعني على ذلك أنّ التصوّرات الوجودانية للنهاية والكلّية قد يجب أن يُظفَر بها من طريق ضرب من الاستنباط. بل حقيق بنا على العكس من ذلك أن نستمدّ المعنى الوجوداني للوصول ـ إلى ـ النهاية من هذا الدّازين ذاته وأن نبيّن بأيّ وجه يمكن لـ«انتهاء» كهذا أن يشكّل **كينونة ـ كلّية** للكائن، الذي **يوجد**[2].

إنّ ما بُيّن إلى حدّ الآن بشأن الموت يمكن أن يُصاغ في ثلاث أطروحات: 1. إنّ من شأن الدّازين، طالما هو أمرٌ ليس ـ بعدُ هو سوف يكونه ـ أن ينتمي إليه نحو من التأجيل المستمرّ. 2. إنّ بلوغ ـ الأمر ـ إلى ـ نهايته الذي هو من شأن الكائن ـ الذي ـ هو ـ ليس ـ بعدُ ـ في ـ النهاية في كلّ مرّة (إلغاء التأجيل على نحو يليق بالكينونة) إنّما له طابع الأمر الذي ـ لم ـ يعد ـ دازين. 3. إنّ البلوغ ـ إلى ـ النهاية يضمّن في نفسه نمطاً من الكينونة لا يمكن لأيّ دازين أن يُناب فيه مطلقاً.

ثمّة في الدّازين نحو من «عدم الكلّية»[3] المستمرّة تجد نهايتها عند الموت، هي ممّا لا يمكن محوه. ولكن هل يجوز للوضع القائم على صعيد الظواهر، أنّ للدّازين، طالما هو هو، أن «ينتمي» إليه هذا الذي ـ ليس ـ بعدُ، أن يُتأوَّل بوصفه ضرباً من **التأجيل**[4]؟ في صلة بأيّ نوع من الكائن نحن نتكلّم عن التأجيل؟ إنّ

---

(1) Zuweisung.

(2) existiert.

(3) Unganzheit.

(4) *Ausstand*. يتعلّق الأمر بالتمييز بين المعنى العادي للتأجيل (المتعلّق بالكائن داخل العالم، مثلاً تأجيل تسديد دين ما) والمعنى الوجوداني (المتعلّق بنمط عدم اكتمال الدّازين، أيّ تأجيل موته). فالموت ليس ديناً يمكن أن نسدّده متى شئنا، بل هو فينا سلفاً. ولأنّ الدّازين يحمل موته معه سلفاً، فهو ينطوي على «تمامية» سابقة. ليس الموت قطعة يمكن أن نضيفها إلى كياننا في آخر لحظة منه. بل إمكانية جوهريّة فينا. ولذلك =

العبارة يُقصَد منها ما «ينتمي» بلا ريب إلى كائن ما، لكنّه مازال يفتقده. التأجيل[1] من حيث هو افتقاد[2] إنّما يتأسّس ضمن انتماء[3] ما. يؤجَّل مثلاً ما تبقّى من تسديد دَيْن ما زال علينا أن نحصل عليه. وما تأجّل ليس متوفّراً بعدُ. وإنّ تصفية «الدَّين»[4] من جهة ما هو إسقاط لما هو مؤجَّل إنّما تعني «الاسْتِرْدَاد»[5]، أيّ وصولُ الباقي تباعاً، بحيث إنّ ما ليس بعدُ قد وقع ملؤه به بوجه ما، حتى يكون المبلغ المدينُ به[6] «مجتمعاً لدينا»[7]. لذلك يعني التأجيل: الكينونة ـ التي ـ لم ـ تجتمع ـ بعدُ ـ لدينا لما من شأنه أن ينتمي إلى مجموعة[8]. ذلك يضمّن من ناحية أنطولوجية عدمَ ـ الكينونة ـ تحت ـ اليد[9] التي من شأن القِطَع المطلوب جَلْبُها لدينا، التي هي من نفس جنس كينونة تلك التي هي بعدُ تحت ـ اليد، والتي لا تغيّر من جانبها نمط كينونتها عند استرداد الباقي. أمّا ما يظلّ غيرَ مجتمِع[10] فإنّه يقع الإيفاء به إذِ الأجزاءُ تجتمع وتتراكم تباعاً. **إنّ الكائن، الذي لا يزال عنده شيء ما يتأجّل، إنّما له نمط كينونة ما تحت ـ اليد**. إنّ المجتمِع[11]، أو غير المجتمِع الذي يتأسّس فيه، هو ما نخصّصه بوصفه **المجموع**[12].

[243] لكنّ غير المجتمِع هذا الذي ينتمي إلى ضرب كهذا من المجتمع، الافتقاد على سبيل التأجيل، لا يستطيع بأيّ وجه أن يعيّن تعييناً أنطولوجياً ما ـ ليس ـ بعدُ الذي ينتمي، من حيث هو موتٌ ممكن، إلى الدّازين. فهذا الكائن

= فما يمكن أن يؤجّل في الدّازين ليس من قبيل ما يمكن أن يؤجل بالنسبة إلى الكائن داخل العالم.

(1) Ausstehen.

(2) Fehlen.

(3) Zugehörigkeit.

(4) Schuld.

(5) das Eingehen.

(6) geschuldet.

(7) beisammen.

(8) das Zusammengehören.

(9) die Unzuhandenheit.

(10) das Unzusammen.

(11) das Zusammen.

(12) Summe.

ليس له أبداً نمط الكينونة الخاصّ بشيء تحت ـ اليد داخل العالم. إنّ ما اجتمع من الكائن، الذي من شأن الدّازين أن يكون «في مجراه»، حتى يكمل «مسيرته»، لا يتقوّم من خلال تكديس «متدرّج» للكائن، الذي من ذات نفسه هو بعدُ، كيفما وأينما اتفق، تحت ـ اليد. ليس من شأن الدّازين ألاّ **يكون** مجتمعاً إلاّ حين يُعبَّأ ما ليس ـ بعدُ الذي له، بل هو من البعد عن ذلك أنّه عندئذ بالتحديد هو لم يعد يكون. إنّ الدّازين يوجد بعدُ دوماً في كلّ مرّة على هذا النحو بالتحديد بحيث إنّ ما ليس ـ بعدُ الخاصّ به إنّما **ينتمي**[1] إليه. ولكن أليس ثمّة كائن يكون كما يكون، ويمكن أن يُخصّ في جزء منه[2] بشيء ليس ـ بعدُ، دون أن يكون لهذا الكائن بالضرورة نمط كينونة الدّازين؟

يمكن للمرء أن يقول مثلاً: لم يتأخّر من القمر إلاّ الربع الأخير حتى يكون بدراً. إنّ ما ليس ـ بعدُ يتناقص مع اضمحلال الظلّ الذي يحجبه. وعلى ذلك فإنّ القمر هو بذلك قائم بعدُ دوماً بوصفه كُلاًّ. وبقطع النظر عن أنّ القمر حتى وهو بدر ليس شأنه أن يُدرَك **بالكلّية**، فإنّ ما ليس ـ بعدُ لا يعني بأيّ وجه هنا ما ليس ـ بعدُ من **الكينونة** الجامعة للأجزاء التي تنتمي إليها، بل هو يمسّ فحسب **الإحاطة**[3] المدرِكة. لكنّ ما ليس ـ بعدُ الذي ينتمي إلى الدّازين إنّما يبقى ليس فقط مؤقّتاً أو أحياناً غير قابل للولوج إليه بالنسبة إلى التجربة الخاصّة والغريبة، وإنّما «هو» بعامة ليس بعدُ «فعلياً». إنّ المشكل لا يمسّ **الإحاطة** بما ليس ـ بعدُ الذي من جنس الدّازين، بل **كينونته** أو **عدم كينونته**. ينبغي على الدّازين من حيث هو ذاته أن **يصير** ما ليس هو بعدُ، بمعنى أن **يكون**. وحتى يمكن تبعاً لذلك أن نعيّن **كينونةَ ما ليس ـ بعدُ التي من جنس الدّازين** على نحو مقارن، ينبغي لنا أن نأخذ في الاعتبار الكائن الذي تنتمي الصيرورةُ إلى نمط كينونته.

من شأن الثمرة غير الناضجة مثلاً أن تسري إلى نضجها. بذلك فإنّ ما ليس بعدُ هو لا ينضاف إليها أبداً عند النضج كقطعة ليست ـ بعدُ ـ قائمة. فهي ذاتها تحمل نفسها إلى النضج، وهكذا حَمْل للنفس هو ما يخصّص كينونتها بوصفها

(1) gehört.

(2) zugehören.

(3) das Erfassen.

ثمرة. كلّ ما نظنّ أنّه يمكن أن يؤتى به ليس بوسعه أن يُزيح عدم النضج عن الثمرة، إذا لم يأت هذا الكائن **من لدن ذات نفسه** إلى النضج. إنّ ما ليس - بعدُ الذي في عدم النضج لا يُقصَد منه شيئاً مغايراً[1] ينتصبُ في الخارج، قد يمكن أن يكون، دون مبالاة بالثمرة، قائماً فيها أو معها. إنّه يقصد الثمرة ذاتها في نمط الكينونة المخصوص الذي لها. إنّ المجموع غير الكامل بعدُ هو، من حيث هو شيء قائم، «لا يبالي» بالباقي غير القائم الذي ينقصه. وعلى وجه الدقّة هو لا يمكن أن يكون لا غير مكترث ولا هو مكترث إزاء ذلك. وعلى ذلك فإنّ الثمرة التي تنضج **[244]** ليس فقط هي ليست غير مكترثة إزاء عدم النضج بوصفه شيئاً مغايراً لذاتها، بل من حيث تقوم بالنضج **هي**[2] عدم النضج. فما ليس - بعدُ هو متضمَّن بعدُ في كينونتها التي تخصّها وذلك لا يكون أبداً بوصفه أيّ تعيّن اتفق، بل بوصفه مقوِّماً. وبالمثل فإنّ الدّازين، طالما هو يكون، هو أيضاً **يكون بعدُ في كلّ مرّة ما ليس - بعدُ الذي يخصّه**[3].

إنّ ما يشكّل «عدم الكلّية» على صعيد الدّازين، هذا النحو من السبق الدائم للنفس، لا هو أمر مؤجَّل ممّا اجتمع من المجموع، ولا هو أبداً ما - لم - يكن - قد - أصبح - بعدُ - في - المتناول، بل أمر ليس - بعدُ، على دازين ما، من حيث هو الكائن الذي هو هو، أن يكونه. وعلى ذلك فإنّ المقارنة مع عدم النضج في الثمرة إنّما تكشف، ما خلا تطابقاً معيّناً، عن فروقٍ جوهريّة. أن نأخذها في الاعتبار يعني أن نعترف بأنّ الكلام الجاري إلى الآن عن النهاية والانتهاء إنّما ينطوي على عدم تعيّن.

فحتى لو أنّ النضج، نعني الكينونة المخصوصة للثمرة، يتّفق[4] في صورته،

---

(1) ein Anderes.

(2) ist.

(3) إنّ الفرق بين الكلّ (Ganz) والمجموع (Summe)، ολον وπαν، totum وcompositum، هو معروف منذ أفلاطون وأرسطو. إلاّ أنّه مازال بذلك لم يتمّ بعدُ **الاعتراف** بنسق التحوّل المقولي المتضمّن بعدُ في هذا التمييز ورفعه إلى رتبة التصوّر. عن منطلق لتحليل معمَّق للبنى موضع السّؤال، قارن: إ. هوسرل، **المباحث المنطقية**، المجلّد الثاني، المبحث الثالث. في نظرية الكل والأجزاء. [المؤلّف]

(4) übereinkommt.

من حيث هو نمط كينونة من شأن ما ليس ـ بعدُ (عدم النضج)، مع الدّازين في كون هذا مثل ذاك إنّما **يكون** بعدُ في كلّ مرّة ما ليس ـ بعدُ الذي يخصّه في معنى لا يزال ينبغي تحديده، فذلك لا يمكن أن يعني، بالرغم من ذلك، أنّ النضج بما هو «نهاية» والموت بما هو «نهاية» ينطبقان أيضاً من زاوية نظر البنية الأنطولوجية للنهاية. مع النضج **تكتمل** الثمرة. فهل الموت الذي يبلغه الدّازين هو اكتمال بهذا المعنى ؟ إنّ الدّازين بلا ريب إنّما بموته «يكمل مسيرته». هل استنفد بذلك أيضاً بالضرورة إمكاناته المخصوصة ؟ ألم يقع بالأحرى على وجه التحديد نزعها منه؟ حتى الدّازين «غير المكتمل» يبلغ نهايته. ومن جهةٍ أخرى، ما أقلّ ما يحتاج الدّازين إلى موته حتى يبلغ النضج، إلى حدّ أنّه يمكنه أن يكون بعدُ قد تخطّاه قبل النهاية. وهو غالباً ما ينتهي في عدم اكتمال أو على الضدّ من ذلك محطَّماً ومستهلَكاً.

أنْ ينتهي لا يعني بالضرورة أن تكتمل نفسه[1]. والسّؤال الذي يزداد إلحاحاً هو، **في أيّ معنى بعامة ينبغي للموت أن يُتصوَّر بوصفه انتهاء الدّازين ؟**

أنْ ينتهي يعني في بادئ الأمر أن **ينقطع**[2] وذلك من جديد في معنى أنطولوجيّ على أوجه عدّة. فالمطر ينقطع. إذ هو لم يعد قائماً. والطريق ينقطع. لكنّ هذا الانتهاء لا يجعل الطريق يضمحلّ، بل هذا الانقطاع يعيّن الطريق بوصفه هذا **[245]** الذي هو قائم. أن ينتهي بما هو مرادف لأن ينقطع إنّما يمكن طبقاً لذلك أن يعني: أن يمرّ إلى عدم القيمومة أو، على العكس من ذلك، ألاّ يكون على وجه التحديد قائماً إلاّ مع النهاية. هذا الانتهاء المشار إليه توّاً يمكن بدوره إمّا أن يعيّن أمراً قائماً **غير جاهز** ـ طريق يوجد قيدَ البناء ينقطع ـ أو على العكس من ذلك أن يمثّل «جاهزيّة»[3] شيء قائم ـ مع اللمسة الأخيرة من الريشة تصبح اللوحة جاهزة.

لكن أن ينتهي بما هو مرادف لأن يصبح جاهزاً لا ينطوي في نفسه على

(1) Sich-vollenden.

(2) Aufhören.

(3) Fertigkeit.

الاكتمال[1]. بل ينبغي بالضدّ من ذلك على ما يريد أن يكون مكتملاً، أن يبلغ جاهزيّتَه الممكنة. إنّما الاكتمال ضرب مشتقّ من «الجاهزيّة». وهذه ليست هي ذاتها ممكنة إلاّ من حيث هي تعيين لشيء قائم أو تحت ـ اليد.

حتى الانتهاء في معنى الزوال يمكن أيضاً أن يتغيّر طبقاً لنمط كينونة الكائن. إنّ المطر قد انتهى، يعني قد زال. إنّ الخبز قد انتهى، يعني قد استُهلِك، ومن حيث هو شيء تحت ـ اليد لم يعد متوفّراً.

لا أحد من هذه الضُّروب من الانتهاء بوسعه أن يخصّص الموت بما هو نهاية على نحو مناسب. لو كانت الوفاة بما هي كينونة ـ عند ـ النهاية مفهومة في معنى انتهاءٍ من النوع الذي نتحدّث عنه، إذن لكان الدّازين قد وُضِع بذلك بوصفه شيئاً قائماً أو شيئاً تحت ـ اليد. في الموت لا يكون الدّازين لا مكتملاً ولا زائلاً فحسب، ولا حتى أصبح جاهزاً ولا متوفّراً تماماً بما هو شيء تحت ـ اليد.

وكما أنّ الدّازين، طالما هو يكون، هو **يكون** بعدُ دوماً على الأرجح[2] ما ـ ليس ـ بعدُ الذي له، كذلك هو **يكون** أيضاً بعدُ نهايتَه أبداً. لا يعني الانتهاء المقصود مع الموت بأيّ وجه أن يكون الدّازين عند النهاية[3]، بل **الكينونة نحو النهاية** التي تخصّ هذا الكائن. إنّ الموتَ هو طريقةٌ في الكينونة، يضطلع بها الدّازين ما أنْ يكون. «ما أنْ يأتي الإنسان إلى الحياة، حتى يكون مُسِنّاً بما فيه الكفاية كي يموت»[4]. [أ]

إنّ الانتهاء بما هو كينونة نحو النهاية يفرضُ علينا أن نوضحه أنطولوجياً انطلاقاً من نمط كينونة الدّازين. وفي أغلب الظنّ أيضاً أنّه انطلاقاً من التعيين

---

(1) Vollendung.

(2) vielmehr. غير واردة في نصّ فيزان (1986: 299).

(3) يميّز هيدغر بين «Zu-Ende-sein» (الكينونة عند النهاية) وبين «Sein zum Ende» (الكينونة نحو أو من أجل النهاية). والدّازين ليس شيئاً يبلغ «نهايته» كأيّ شيء طبيعي، بل هو يحمل بنية الموت فيه كضرب من الكينونة «نحو النهاية» التي ينطوي عليها منذ البداية.

(4) **فلاّح بوهمان** (Der Ackermann aus Böhmen)، نشره أ. بارنت وك .بورداخ (من العصر الوسيط إلى الإصلاح. بحوث في تاريخ الثقافة الألمانية، نشرة ك .بورداخ، المجلد III، القسم 2) 1917، الفصل 20، ص 46. [المؤلّف] ـ علينا أن نأخذ هذا القول كما جاء عن السّلف الإسلامي: «هُمْ في النزع مُذْ وُلدوا».

الوجوداني للانتهاء فحسب سوف تصبح إمكانيةُ كينونة تنهض[1] بوجود ما ـ ليس ـ بعدُ، الذي يقبع «قبل» الـ«نهاية»، قابلة للفهم. كذلك فإنّ الإيضاح الوجوداني للكينونة نحو النهاية هو ما يهب وحده القاعدة الكافيةَ لتحديد المعنى الممكن للكلام على كلّية ما للدّازين، إذا كان يجب على هذه الكلّية أن تكون متقوّمة بالموت بما هو «نهاية».

لكنّ المسعى الذي حاول، بالانطلاق من إيضاح ما ليس ـ بعدُ عبْرَ تخصيص الانتهاء، أن يبلغ إلى فهم ما **[246]** للكلّية التي من جنس الدّازين، لم يؤدّ إلى الهدف المنشود. هو قد بيّن فقط على نحو **سالب**: أنّ ما ليس ـ بعدُ، الذي يكونه الدّازين في كلّ مرّة، ينفر من أن يؤوَّل على أنّه ضرب من المؤجَّل. إنّ النهاية، التي **نحوها يكون** الدّازين موجوداً، إنّما تظلّ غير معيَّنة على نحو مناسب من خلال الكينونة ـ عند ـ النهاية. بيد أنّه قد يجب، في الوقت نفسه، على هذا الاعتبار أن يجعل واضحاً أنّ سيره ينبغي أن يُعكَس. لن يفلح التخصيصُ الموجب للظواهر التي هي مدعاة للتساؤل (الكينونة ـ التي ـ ليس ـ بعدُ، الانتهاء، الكلّية) إلاّ عند التوجّه الواضح نحو الهيئة الخاصّة بكينونة الدّازين. بيد أنّ هذا الوضوح من شأنه أن يؤمّن سلباً ضدّ أيّ تيه عن السبيل وذلك من خلال استبصار الانتماء القطاعي لبنى النهاية والكلّية، التي هي من ناحية أنطولوجية لا تتماشى مع الدّازين.

بذلك ينبغي أن يتمّ التأويل التحليلي ـ الوجوداني الموجب[2] للموت وطابع النهاية الخاصّ به تحت هدي الهيئة الأساسيّة للدّازين التي وقع الظّفر بها إلى الآن، نعني ظاهرة العناية.

§ 49. في ما يفصل التحليل الوجوداني للموت عن تأويلات أخرى ممكنة للظاهرة

إنّ وضوح التأويل الأنطولوجيّ للموت يجب قبل كلّ شيء أن يترسّخ بأنْ [أ

(1) existierendes Sein.

(2) positiv. كلمة لا ترد في ترجمة مارتينو (1985 : 182).

يعي وعياً صريحاً بما عنه لا يمكن لهذا التأويل أن يُسأل وما حوله يكون من العبث أن يُرتقب منه خبر أو إشارة.

[ب] الموتُ بالمعنى الأعمّ هو ظاهرةٌ من الحياة. والحياة ينبغي أن تُفهَم بوصفها نمطَ كينونة، إليه تنتمي كينونةٌ ـ ما ـ في ـ العالم. وهو[1] لا يمكن أن يُرسَّخ على صعيد أنطولوجيّ إلاّ ضمن توجّه سالب جهة الدّازين. حتّى الدّازين يقبل من نفسه أن يُفحَص عنه بوصفه حياة محضة. وبالنسبة إلى الاستشكال البيولوجي ـ الفسيولوجي، هو يدخل عندئذ في قطاع الكينونة الذي نعرفه بوصفه عالم الحيوان والنبات. وضمن هذا الحقل يمكن أن يقع الظّفرُ، من طريق تسجيل لأحوال الكائن[2]، بمعطيات وإحصاءات عن مدة حياة النباتات والحيوانات والبشر. وقد يتسنّى التعرّف إلى روابط ما بين مدة الحياة والتوالد والنموّ. إنّ «أنواع» الموت وأسبابَ حدوثه و«ترتيباته» وأشكاله يمكن أن يقع البحث فيها[3].

إنّ في أساس هذا البحث البيولوجي ـ الأنطيقي في الموت لتكمن إشكاليّة أنطولوجية. ويبقى علينا أن نسأل، كيف تتعيّن ماهية الموت انطلاقاً من الماهية الأنطولوجية للحياة. وعلى نحو ما **[247]**، فإنّ البحث الأنطيقي في الموت قد حسم بعدُ دوماً هذا الأمر. إنّ تصوّرات سابقة[4] عن الحياة والموت، موضَّحة بهذا القدر أو ذاك، إنّما تفعل فيه فعلها. وهي تحتاج لأنْ تُرتَسَمَ قبلُ من خلال أنطولوجيا الدّازين. وفي نطاق أنطولوجيا في الدّازين **مُعَدّة سلفاً** لأنطولوجيا في الحياة فإنّ التحليل الوجوداني للموت هو بدوره **ملحَق** بتخصيص ما للهيئة الأساسيّة للدّازين. نحن قد أسمينا انتهاء الحيّ **انقراضاً**[5]. ومن حيث إنّ الدّازين

---

(1) sie. يعود الضمير هنا على «نمط كينونة» (eine Seinsart) وليس على «الحياة». وهو أمر لم تتفطّن إليه إلاّ الترجمة الإنكليزية (1962: 290)، وذلك على خلاف الترجمتين الفرنسيتين (مارتينو 1985: 182؛ فيزان 1986: 300)، حيث تمت إعادة الضمير على «الحياة».

(2) ontische Feststellung.

(3) قارن: في هذا الشأن العرض الشامل الذي عقده أ. كورشالت (Korschelt)، **مدة الحياة والشيخوخة والموت**، الطبعة الثالثة، 1924. وكذلك بالأخص الإشارة البيليوغرافية الثرية، ص 414 وما بعدها. [المؤلّف]

(4) Vorgriffe.

(5) *Verenden.*

أيضاً «له» موته الفسيولوجي الذي هو في سنّة الحياة، وإنْ كان غير معزول على صعيد أنطيقي بل هو متعيّن في شطر منه[1] من خلال النمط الأصليّ لكينونته، ولكن أيضاً إنّ الدّازين يمكن أن ينتهي، من دون أن يتوفّى حقيقة، وإنّه من جهة أخرى هو بما هو دازين لا ينقرض سبهللاً، فإنّنا نسم هذه الظاهرة الوسطى بوصفها **مفارقة الحياة**[2]. أمّا **الوفاة**[3] فهي تصلح عنواناً على **طريقة الكينونة** التي بها **يكون** الدّازين **نحو** موته. وتبعاً لذلك علينا أن نقول: إنّ الدّازين لا ينقرض أبداً. أمّا أن يفارق الحياة، فإنّ الدّازين لا يمكن له ذلك إلاّ طالما هو يموت. وإنّ البحثَ البيولوجيّ الطبيّ في مفارقة الحياة بإمكانه الظّفر بنتائج ما، هي يمكن أيضاً أن تصبح من ناحية أنطولوجية على وجه من الدلالة، متى ما تمّ تأمين التوجّه الأساسيّ نحو التأويل الوجوداني للموت. أم إنّ أمور المرض والموت عامة ـ بما فيه الطبي منه ـ ينبغي أن تُتصوّر رأساً بوصفها ظواهر وجودانية؟

يقعُ التأويل الوجوداني للموت قبل كلّ بيولوجيا وأنطولوجيا في الحياة. لكنّه أيضاً هو وحده الذي يؤسّس كلّ بحث تاريخي ـ بيوغرافي ونفساني ـ إتنوغرافي في الموت. وأيّ «دراسة لأنماط» «الوفاة» من حيث هي تخصيص للحالات والطرق التي «تُعاش» من خلالها مفارقةُ الحياة، إنّما تفترض سلفاً مفهوم الموت. وفوق ذلك، فإنّ أيّ علم نفس عن «الوفاة» يمدّنا على الأرجح بخبر عن «حياة» «المتوفّى» أكثر ممّا يخبر عن الوفاة ذاتها. وذلك يعكسُ فقط أنّ الدّازين لا يُتوفّى أو لا يُتوفّى أصلاً بالدرجة الأولى لدى أو ضمن عيشٍ ما يختبر المفارقة الواقعانية للحياة. كذلك فإنّ تصوّرات الموت لدى البدائيّين، سلوكاتهم إزاء الموت في السِّحر والطقوس، إنّما ترفع النقاب بديّاً عن فهم **الدّازين**، الذي يحتاج تأويله بعدُ إلى تحليلية وجودانية ومفهوم مناسب عن الموت.

ومن جهة أخرى، فإنّ التحليل الأنطولوجيّ للكينونة نحو الموت لا يستبق أيّ موقف وجودي[4] إزاء الموت. وإذا كان الموت قد عُيِّن بوصفه «نهاية»

---

(1) mitbestimmt.

(2) *Ableben*. «مفارقة الحياة» هي طابع خاصّ بالدّازين، في مقابل «الانقراض» (Verenden) الذي هو خاصّ بمجرّد الكائن الحيّ.

(3) Sterben.

(4) existenziell.

الدّازين، بمعنى نهاية الكينونة ـ في ـ العالم، فإنّه لم يقع بذلك أيّ قرار أنطيقي في شأن هل «بعد الموت» سوف تكون كينونة أخرى، عُليا أو دُنيا، لا تزال ممكنة، هل الدّازين «سيستمرّ في الحياة» أو حتى، هل «بإطالة أمده»، هو «خالد». **[248]** أمّا عن أمر «الآخرة»[1] وإمكانها فهو لم يُحسَم على صعيد أنطيقي أكثر ممّا حُسِم في أمر «الدنيا»[2]، كما لو أنّه يجب أن تُقترَح معايير وقواعد للسُّلوك إزاء الموت على سبيل «التقوى»[3]. لكنّ تحليل الموت إنّما يبقى «دنيوياً»[4] محضاً من جهة ما يتأوّل الظاهرةَ فقط بالنظر إلى الكيفيّة التي بها، من حيث هي إمكانُ كينونة من شأن كلّ دازين، هي **تنخرط**[5] في هذا الدّازين. بذلك ليس يمكن بعامة على نحو له معنى وتبرير ومن ثمّ على نحو منهجيّ مأمون أيضاً أن **يُسأل** عمّا **قد يكون بعد الموت**، إلاّ متى كان هذا الموت متصوَّراً في ماهيّته الأنطولوجية التامّة. أمّا ما إذا كان سؤال كهذا بعامة يمثّل سؤالاً **نظرياً** ممكناً، فذلك يبقى هنا غير محسوم. إنّ التأويل الأنطولوجيّ الدنيوي للموت إنّما يقع قبل كلّ تأمّل أنطيقي أخرويّ.

وفي النهاية فإنّ ما يُراد تبيينه تحت عنوان «ميتافيزيقا الموت» إنّما يقبعُ خارج الميدان الخاصّ بتحليل وجودانيّ للموت. فإنّ الأسئلة المتعلّقة بكيف ومتى يكون من شأن الموت أن «يأتي إلى العالم»، وأيّ «معنى» يمكن ويجب أن يأخذه من حيث هو شرّ وعذاب في الكلّ الذي يؤلّفه الكائن، تفترض بالضّرورة فهماً ليس فقط لطابع الكينونة الذي من شأن الموت، بل أنطولوجيا الكلّ الذي يؤلّفه الكائن في جملته والتوضيح الأنطولوجيّ للشرّ والسلبيّة بعامة على وجه الخصوص.

إنّ التحليل الوجوداني إنّما هو من حيث المنهج مقدَّم في الرتبة على أسئلة بيولوجيا الموت وعلم نفس الموت وثيوديسا الموت ولاهوت الموت. ومتى أُخِذ على نحو أنطيقي، فإنّ نتائجَه تكشفُ النقاب عن **الصّوريّة** والفراغ المميّزين لكلّ تخصيص أنطولوجيّ. بيد أنّ ذلك لا ينبغي أن يُعمي عن البنية الثريّة والمعقّدة

---

(1) das «Jenseits».
(2) das «Diesseits».
(3) Erbauung.
(4) diesseitig.
(5) hereinsteht.

للظاهرة. فإنّه إذا كان الدّازين بعدُ بعامة لم يصبح قط في المتناول بوصفه شيئاً قائماً، من أجل أنّ ممكن الكينونة[1] ينتمي إلى نمط كينونته على وجه خاصّ، فإنّه يجدر بنا ألاّ ننتظر بالقدر نفسه أن نستطيعَ ببساطة قراءة البنية الأنطولوجية للموت، إذا كان صحيحاً أنّ الموت إمكانٌ مميّز مخصوص للدّازين.

ومن جهة أخرى فإنّ التحليل لا يمكن أن يقف عند فكرة عن الموت مختلَقة سبهللاً وكيفما اتفق. وهذا الاعتباط لن يقع التحكّم فيه إلاّ عبر تمييز أنطولوجيّ سابق لنمط الكينونة، حيث تنخرط «النهاية» في اليومية الوسطية للدّازين. لذلك يُحتاجُ إلى استحضار كامل لبنى اليوميّة، التي تمّ استخراجها من قبل. إنّ في تحليل وجوداني للموت ثمّة صدى لإمكانات وجودية للكينونة نحو الموت، هو أمر يثوي في ماهية كلّ بحث أنطولوجيّ. ولا سيّما بقدر ما ينبغي أن يصحب تعيينَ التصوّر الوجوداني عدمُ التزام وجوديّ وبالأخصّ فيما يتعلّق بالموت، الذي لدنه يقبل طابعُ الإمكان **[249]** الذي في الدّازين أن ينكشف كأحدّ ما يكون. إنّ الإشكاليّة الوجودانية إنّما ترمي فقط إلى استخراج البنية الأنطولوجية للكينونة **نحو** النهاية التي من شأن الدّازين[2].

---

(1) das Möglichsein.

(2) إنّ الأنثروبولوجيا التي تمّت بلورتها في نطاق اللاهوت المسيحي ـ من بولس إلى **التأمّل في الحياة المستقبلية** لكلفين (Calvin) ـ قد قامت بعدُ دوماً لدى تأويل «الحياة» بإبصار الموت معها. ـ وإنّ و .دلتاي، الذي كانت ميوله الفلسفيّة الأصيلة تهدف إلى أنطولوجيا في «الحياة»، لم يكن يمكن له أن يغفل تواشجها مع الموت. «وفي النهاية، فإنّ العلاقة التي تعيّن الإحساسَ بكياننا (Dasein) كأعمق وكأعمّ ما يكون ـ هي علاقة الحياة بالموت؛ وذلك أنّ وضع حدّ لوجودنا بواسطة الموت هو دوماً أمر حاسم بالنسبة إلى فهمنا وتقويمنا للحياة». **المعيش والشعر**. الطبعة الثانية، ص 212. ومنذ عهد قريب قام ج .زيمل هو أيضاً على نحو صريح بإقحام ظاهرة الموت في تعيين «الحياة»، وبلا ريب دون فصل واضح بين ما هو أنطيقي ـ بيولوجي وما هو وجوداني ـ أنطولوجيّ في الإشكاليّة. قارن: **في حدس الحياة. أربعة فصول ميتافيزيقية**. 1918. ص 99-153. ـ أمّا عن البحث المقدَّم هنا فينبغي أن نقارن **على الخصوص**: ك .ياسبرس، **في علم نفس رؤى العالم**. الطبعة الثالثة، 1925، ص 229 وما بعده، وبخاصّة ص 259-270. فإنّ ياسبرس يدرك الموت تحت هدي ظاهرة «الوضعية ـ القصوى» التي كان قد كشف النقاب عنها والتي تقع دلالتها الأساسيّة ما وراء كلّ دراسة لأنماط «المواقف» و«صور العالم». إنّ اقتراحات دلتاي قد أخذها ر. أونغر (Rud. Unger) على عاتقه في مقالته: =

§ 50 . في ارتسام البنية الأنطولوجية والوجودانية للموت

لقد أفضت تأمّلاتنا في الأجل والنهاية والكلّية إلى ضرورة أن نتأوّل ظاهرة الموت بما هو كينونة نحو النهاية انطلاقًا من الهيئة الأساسيّة للدّازين. كذا فحسب يمكن أن يصبح بيّناً، بأيّ وجه تكون كينونةٌ كلّية تستمدّ قوامها من الكينونة نحو النهاية أمراً ممكناً في صلب الدّازين ذاته. إنّ العناية هي التي باتت بذلك منظورة بوصفها هيئة أساسيّة للدّازين. والدلالة الأنطولوجية لهذه العبارة إنّما تعبّر عن نفسها في هذا «التعريف»: كينونة ـ متقدّمة ـ بعدُ ـ على ـ نفسها ـ في (العالم) من حيث هو كينونة ـ لدى الكائن الذي يصادفه (داخل العالم)[1]. بذلك تمّ التعبير عن الطباع الأساسيّة لكينونة الدّازين: في التقدّم ـ على ـ النفس **[250]** الوجود، وفي الكينونة ـ بعدُ ـ في. . . الواقعانية، وفي الكينونة لدى. . . الانحطاط. وإذا صحّ أنّ الموت ينتمي بمعنى مخصوص إلى كينونة الدّازين، فإنّه ينبغي له (أو للكينونة نحو النهاية) قبول التعيّن انطلاقاً من هذه الطباع.

خليق بنا بادئَ الأمر أن نوضّح في نحو من الارتسام[2] بعامة، كيف ينكشف الوجود والواقعانية والانحطاط لدن ظاهرة الموت.

= **هردر، نوفاليس وكلايست. دراسات في تطوّر مشكل الموت في الفكر والشعر من العاصفة والاندفاع إلى الرومانسية.** 1922. وقدّم أونغر تدبّراً مبدئيّاً لإشكاليّته ضمن محاضرته: «تاريخ الأدب بما هو تاريخ مشاكل. حول مسألة التأليف في تاريخ الروح بالرجوع خاصّة إلى و. دلتاي». (**كتابات الجمعية العلمية لكونيغسبرغ. علوم الروح.** الفئة I، 1. 1924.) وقد رأى أونغر بوضوح دلالةَ البحث الفينومينولوجي بالنسبة إلى تأسيس جذري فيما يخصّ «مشاكل الحياة»، نفسه، ص 17 وما بعدها. [المؤلّف]

– ملاحظة: علينا أن ننبّه إلى التغيير الذي ورد في نصّ فيزان (1986: 303، الهامش 1) على عنوان محاضرة أونغر «**تاريخ الأدب بما هو تاريخ مشاكل.** حول مسألة التأليف في تاريخ الروح بالرجوع خاصّة إلى و. دلتاي»: فقد تحوّل العنوان الفرعي (حول مسألة التأليف في تاريخ الروح بالرجوع خاصّة إلى و. دلتاي) إلى نصّ تابع لكلام هيدغر وليس جزءاً من عنوان المحاضرة. وهو ما من شأنه أن يخلط بين كلام هيدغر وشواهده ويربك الوتيرة الطبيعية لقراءة الكتاب. [المترجم]

(1) قارن: §41، ص 192. [المؤلّف]

(2) بعد كلّ هذا التحضير، ينبّهنا هيدغر إلى أنّه لن يقدّم هنا إلاّ ارتساماً عن ظاهرة الموت متأوّلاً بوصفه «كينونة نحو النهاية».

لقد تمّ الطعن في تأويل ما ليس ـ بعدُ وكذلك أيضاً في تأويل ما ليس ـ بعدُ الأقصى، نهاية الدّازين، في معنى أمر مؤجّل، بوصفه غيرَ مناسب؛ وذلك أنّه يحتوي في ذاته[1] على القلب الأنطولوجيّ للدّازين إلى أمر قائم في الأعيان. أن ـ نكون ـ في ـ النهاية إنّما يعني على صعيد وجوداني: كينونة نحو النهاية. وما ـ ليس ـ بعدُ الأقصى من شأنه أن يأخذ طابعَ شيء ما، **بإزائه يسلك** الدّازين. إنّ النهاية تحدِق[2] بالدّازين. فليس الموت شيئاً غير قائم بعدُ، وليس هو بالمؤجَّل الذي رُدّ إلى الحدّ الأدنى، بل بالأحرى **ما يوشك أن يكون**[3].

وعلى ذلك فما يوشك أن يكون للدّازين من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم أشياءُ شتّى. إنّ الطابع الخاصّ بما هو وشيك ليس هو بحدّ ذاته ما يميّز الموت. على الضدّ من ذلك: حتى هذا التأويل قد يمكن أن يقود إلى الافتراض بأنّ الموت قد ينبغي أن يُفهَم بوصفه حدثاً وشيكاً، يصادفنا كما العالم الذي يحيط بنا[4]. وشيكًا يمكن أن يكون مثلاً طقسٌ متقلّب، ترميمُ المنزل، مقدمُ صديق، الكائنُ الذي هو تبعاً لذلك قائم، تحت ـ اليد أو هو ـ هناك ـ معاً[5]. ليس من شأن الموت الوشيك أن يأخذ كينونة من هذا القبيل.

بيد أنّه يمكن أيضاً أن يكون وشيكاً للدّازين على سبيل المثال سفرٌ ما، سجالٌ مع الآخرين، عدولٌ عن هذا الذي يمكن أن يكونه الدّازين ذاته: إمكاناتُ كينونةٍ خاصّة، تتأسّس في الكينونة ـ معاً صحبة الآخرين.

إنّما الموت إمكانيةُ كينونةٍ، على الدّازين ذاته أن يضطلع بها في كلّ مرّة. فمع الموت يحدق[6] الدّازين بذاته ضمن المستطاع **الأخصّ** لكينونته. ضمن هذا الإمكان، إنّما يتعلّق الأمر بالنسبة للدّازين بكينونته ـ في ـ العالم بإطلاق. إنّ موته هو إمكانيةُ كونه يمكن ـ ألاّ ـ يكون ـ هناك ـ مرّة ـ أخرى[7]. حين يوشك الدّازين

---

(1) in sich.

(2) bevorstehen. ذلك يعني أنّ الموت ينتظرنا وهو لنا راصد.

(3) ein Bevorstand.

(4) umweltlich.

(5) mit-da-ist.

(6) steht sich...bevor.

(7) die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens.

أن يكون ذاته، من حيث هو هذا الإمكان الذي يخصّ ذاته، فإنّه قد أُحيل **تماماً** إلى مستطاع الكينونة الأخصّ الذي من شأنه. وإذ يوشك أن يكون ذاته، تكون فيه كلُّ الصّلات بدازين الغير منحلّة. هذا الإمكان الأخصّ، غير المتعلّق بشيء[1]، هو في الآن نفسه أقصى الإمكان. ومن حيث هو قدرة على الكينونة، لا يستطيع الدّازين أن يتجاوز إمكانية الموت. إنّما الموت هو إمكانيةُ عدمِ إمكانية الدّازين بلا قيد أو شرط. كذا ينكشف أمر الموت بوصفه الإمكان **الأخَصّ، غير المتعلّق بشيء، والذي لا يمكن تجاوزه**. وبما هو [251] كذلك، هو وُشُوكٌ متميّز[2]. ويتأسّس الإمكان الوجوداني الذي من شأنه في هذا أنّ الدّازين هو من حيث الماهية منفتح على ذاته وبالتحديد على طريقة ما هو في تقدّم ـ على ـ ذاته. وهذه اللحظة البنيويّة للعناية تملك في الكينونة نحو الموت تجسّدها الأكثر أصليّة. إنّ الكينونة نحو الموت قد تصبح على صعيد الظواهر أكثر وضوحاً من جهة ما هي كينونة نحو الإمكان المتميّز للدّازين، الذي خُصِّص توّاً.

بيد أنّ الإمكان الأخصّ، غير المتعلّق بشيء، والذي لا يمكن تجاوزه، ليس هو ممّا يتوفّر عليه الدّازين لاحقاً أو عرضاً في مجرى كينونته. بل، حين يوجد الدّازين، هو يكون أيضاً بعدُ **مقذوفاً به** في هذا الإمكان. إنّه قد سُلِّم إلى موته وإنّ هذا ينتمي بذلك إلى الكينونة ـ في ـ العالم، فذلك ما لا يملك الدّازين عنه بادئ الأمر وأغلب الأمر أيّة معرفة صريحة ولا حتى نظرية. إنّ المقذوفية في الموت إنّما تنكشف له على نحو أكثر أصليّة وأكثر نفاذاً في حال القلق[3]. فالقلق أمام الموت هو قلق «أمام»[4] مستطاع الكينونة الأخصّ، غير الموصول والذي لا يمكن تجاوزه. وذلك أنّ ما أمامه[5] هذا القلق هو الكينونة ـ في ـ العالم ذاتها. وما ـ حوله[6] هذا القلق هو قدرةُ الدّازين على الكينونة بإطلاق. ومن الحريّ ألاّ يُلقى بالقلق أمام الموت مع الخوف من فقدان الحياة في سلّة واحدة. إنّه ليس مزاجاً

---

(1) unbezüglich.

(2) ausgezeichnet.

(3) قارن: §40، ص 184 وما بعدها [المؤلّف].

(4) vor.

(5) das Wovor.

(6) das Worum.

«ضعيفاً» للفرد، كيفما اتفق وعلى سبيل الصدفة، بل، من حيث هو وجدان أساسيّ للدّازين، هو الانفتاح على أنّ الدّازين إنّما يوجد بوصفه كينونة مقذوفاً بها **نحو** نهايتها. بذلك يتّضح التصوّر الوجوداني للوفاة بما هي كينونة مقذوف بها نحو مستطاع الكينونة، الأخصّ، غير المتعلّق بشيء والذي لا يمكن تجاوزه. وإنّ تمييز ذلك عن اضمحلال بحت، ولكن أيضاً عن مجرّد ـ انقراض وأخيراً عن «التجربة الحيّة» لفقدان الحياة، إنّما صار أمراً أكثر حدّة.

لا تنشأ الكينونةُ نحو النهاية عن موقف أو بما هي موقف يعرض[1] بين الفينة والأخرى، فحسب، بل هي تنتمي في ماهيّتها إلى مقذوفية الدّازين، الذي يرفع النقاب عن نفسه في الوجدان (أو المزاج) على هذا النحو أو ذاك. وليست «المعرفة» أو «عدم المعرفة» الواقعانية التي تسود في الدّازين في كلّ مرّة فيما يتعلّق بالكينونة الأخصّ نحو النهاية سوى التعبير عن الإمكان الوجودي للوقوف على أنحاء شتّى ضمن هذه الكينونة. إنّ كثيراً من الناس على المستوى الواقعاني هم في بادئ الأمر وفي أغلب الأمر لا يعرفون شيئاً عن الموت، لا ينبغي أن يُقدَّم بوصفه حجّة على أنّ الكينونة نحو النهاية لا تنتمي إلى الدّازين «على نحو كونيّ»، بل فقط على أنّ الدّازين هو بادئ الأمر وأغلب الأمر يخفي الكينونة الأخصّ نحو الموت، هارباً من **أمام** نفسه. إنّ الدّازين يُتوفّى على نحو واقعاني، طالما هو يوجد، ولكن بادئ الأمر وأغلب الأمر على سبيل **الانحطاط**. **[252]** فالوجود الواقعاني ليس هو فقط على العموم ودونما مبالاة قدرةً ـ على ـ الكينونة ـ في ـ العالم ملقى بها، بل هو أيضاً منغمس بعدُ في «العالم» الذي يشغله. وضمن هذه الكينونة لدى. . المنحطّة يعلن الهروب من الوحشة عن نفسه، وذلك يعني الآن أمام الكينونة الأخصّ نحو الموت. الوجود والواقعانية والانحطاط هي ما يخصّص الكينونة نحو الموت وهي تبعاً لذلك مقوّمة للمفهوم الوجودانيّ للموت. **إنّ الوفاة إنّما تتأسّس بالنظر إلى إمكانها الأنطولوجيّ في صلب العناية.** [أ]

ولكن إذا كانت الكينونة نحو الموت تنتمي أصلاً ومن حيث الماهية إلى كينونة الدّازين، فإنّه ينبغي أيضاً ـ وإن كان ذلك على نحو غير أصيل في أوّل الأمر ـ أن تُتَبيّن ضمن ما هو يومي. وحتى إذا كان يجب على الكينونة نحو الموت أن

(1) auftauchend.

تمنح الإمكانية الوجودانية من أجل أن ـ يكون الدّازين كلاًّ وجودياً ما، فإنّ ذلك سيكون تصديقاً للأطروحة القائلة: إنّ العنايةَ هي العنوانُ الأنطولوجيّ الخاصّ بكلّية الكلّ البنيويّ للدّازين. أمّا عن تبرير تامّ لهذه القضية على صعيد الظواهر، فإنّ **ارتساماً ما**(1) للتواشج بين الكينونة نحو الموت وبين العناية هو على ذلك أمر لا يكفي. فإنّه ينبغي أن يصبح مرئيًا قبل كلّ شيء ضمن **التجسيد** الأقرب للدّازين، ضمن يوميّته.

§ 51. في الكينونة نحو الموت وفي يوميّة الدّازين

إنّ الكشفَ عن الكينونة نحو الموت، اليومية والوسطية، إنّما يهتدي بواسطة بنى اليوميّة التي تمّ الوقوف عليها من قبل. وضمن الكينونة نحو الموت يسلك الدّازين **إزاء نفسه** كما إزاء قدرة مميّزة على الكينونة. لكنّ النفس(2) التي من شأن اليوميّة إنّما هي الهُمْ(3)، الذي يتشكّل في نطاق التفسيريّة العمومية، التي تعبّر عن نفسها من خلال القيل والقال. وهذا الأخير ينبغي بذلك أن يكشف بأيّ وجه يتبيّن الدّازين اليومي كينونته نحو الموت. إنّ أساس التفسير إنّما يبنيه في كلّ مرّة فهمٌ، هو دوماً فهمٌ وجدانيّ أيضاً، وذلك يعني على مزاج ما. وهكذا ينبغي أن يُسأَل: كيف قام الفهم الوجداني الثاوي في قيل وقالة الهُمْ بفتح الكينونة نحو الموت؟ كيف يسلك الهُمْ على صعيد الفهم إزاء الإمكان الأخصّ، غير الموصول بأيّ شيء والذي لا يمكن تخطّيه، الذي من شأن الدّازين؟ أيّ وجدان يفتح للهُمْ أنّه مُسلَّمٌ(4) إلى الموت وبأيّة طريقة؟

إنّ الحسّ العمومي(5) للواحد ـ مع ـ الآخر اليومي إنّما «يعرف» الموت بوصفه عارضاً يحدث باستمرار، بوصفه «حالة وفاة». هذا أو ذاك **[253]** القريب أو البعيد قد «توفّي». كثير من الذين لا نعرفهم «يُتوفّون» على مدار اليوم والساعة.

---

(1) *Vorzeichnung.*

(2) das Selbst.

(3) قارن: §27، ص 126 وما بعدها. [المؤلّف]

(4) Überantwortung.

(5) Öffentlichkeit.

إنّ «الموت» يعرض بوصفه حدثاً[1] معروفاً، يطرأ داخل العالم. وبما هو كذلك يبقى في نطاق ما لا يلفت النظر[2] الذي يميّز ما يعرض لنا في كلّ يوم. كذلك فإنّ الهُمْ قد أمّن بعدُ لهذا الحدث تفسيراً ما. إنّ الكلام «العابر»، المُفصَح عنه أو الذي هو أغلب الأحيان مُتحفَّظ عليه، إنّما شأنه أن يقول في ذلك: إنّـهُمْ يموتون في النهاية يوماً ما، ولكنّ هذا الهُمْ نفسه ما زال لأوّل وهلة في منأى عن ذلك.

من شأن تحليل «إنّـهُمْ يموتون»[3] أن يرفعَ النقابَ على نحوٍ لا لبس فيه عن نمط الكينونة الخاصّ بالكينونة اليوميّة نحو الموت. وهذه سوف تُفهَم ضمن كلام كهذا بوصفها شيئاً ما غير متعيّن، هو ينبغي قبل كلّ شيء أن يطرأ من أيّ مكان، ولكنّه لأوّل وهلة لا يزال بالنسبة إلينا **غير قائم بعدُ** ومن ثمّة ليس تهديداً. إنّ قولنا «إنّـهُمْ يموتون» إنّما ينشر الظنّ بأنّ الموت بوجه ما قد أصاب الهُمْ. ويقول التفسير العمومي للدّازين: «إنّـهُمْ يموتون»، من أجل أنّه بذلك يمكن لأيّ أحد آخر وللهُمْ ذاته أن يقنع نفسه قائلاً: أبداً لن أكون أنا في كلّ مرّة؛ وذلك لأنّ هذا الهُمْ هو **لا أحد**[4]. ▪لقد تمّ الحطّ من شأن «الوفاة» إلى رتبة حادث، لئن كان يصيب الدّازين، فهو على ذلك لا ينتمي على وجه الخصوص إلى أحد. وإذا كان ثمّة مرّة يختصّ فيها القيل والقال بالالتباس، ففي هذا الكلام عن الموت. إنّ الوفاة، التي هي من حيث الماهية ودونما إمكانية لأن ينوبني فيها أحد، وفاتي الخاصّة، قد انقلبت إلى حدثٍ عارض على نحو عموميّ، شأنه أن يصادف الهُمْ بعامة. والكلام المميّز لذلك إنّما يعبّر عن الموت بوصفه «حالة» تعرض باستمرار. وهو يقدّمه بوصفه أمراً هو بعدُ «بالفعل» دوماً ويسدل النقاب على طابع الإمكان الذي له، ومعه في كرّة واحدة، على عناصر عدم الوصل بأيّ شيء[5] وعدم إمكانية التجاوز التي تخصّه. بالتباس كهذا، يضعُ الدّازين نفسه في الموقف الذي يضيع معه في صلب الهُمْ، وذلك بالنظر إلى قدرة مميّزة على الكينونة، تنتمي إلى النفس الأخصّ التي

---

(1) Ereignis.

(2) قارن §16، ص 72 وما بعدها. [المؤلّف]

(3) «man stirbt».

(4) das Niemand.

(5) Unbezüglichkeit.

من شأنه. فإذا الهُمْ يُقرّ بصواب ذلك ويزيد من حدّة **الإغواء**[1] بأن يحجب عن نفسه الكينونة نحو الموت الأكثر خصوصيّة.

إنّ مراوغة الموت بإسدال حجاب دونه إنّما تسود الحياة اليوميّة في نحو يبلغ من المعاندة أنّ «الأقارب» بالتحديد، ضمن الكينونة ـ معًا ـ الواحد ـ و ـ الآخر، هم غالباً ما يواصلون إقناع «المشرف على الموت» بأنّه سوف يُفلت من الموت وأنّه في القريب العاجل سوف يعودُ من جديد إلى الحياة اليوميّة الوديعة لعالمه الذي يشغله. وهكذا «رعاية» إنّما تظنّ أنّها بذلك «تواسي»[2] «المشرف على الموت». هي تريد أن تعود به إلى الحياة[3]، بأنْ تساعده من طريق ذلك على أن يضع أيضاً بالكلّية نقاباً على إمكان الكينونة الأخصّ وغير الموصول بشيء الذي من شأنه. بذلك فإنّ ما يشغل الهُمْ هو **طمأنة مستمرّة بإزاء الموت**. غير أنّه في حقيقة الأمر ليس يصلح فقط **[254]** «للمشرف على الموت»، بل كذلك «للذين يواسونه». وحتى عند فقدان الحياة فإنّ الحسّ العمومي يجب أيضاً في عدم اهتمامه المشغول ألاّ ينزعج ويفقد سكونه بسبب الحدث. بل ليس من النادر أن يرى المرء في وفاة الآخرين إزعاجاً اجتماعياً، إن لم يكن قلّة ذوق، يجب على الحسّ العمومي أن يكون محميًا منه[4].

لكنّ الهُمْ إنّما يقف، في الوقت نفسه مع هذه الطمأنة التي تدفع الدّازين بعيداً عن موته، في جانب الصواب واللياقة من خلال التنظيم الصامت للطريقة التي بها يكون على **المرء**[5] أن يسلك إزاء الموت بعامة. بل «التفكير في الموت» يُنظَر إليه في المستوى العمومي على أنّه خوف جبان وعدم اطمئنان الدّازين وهروب كئيب من العالم. **إنّ الهُمْ يمنع شجاعة القلق أمام الموت من البروز**. كذلك فإنّ هيمنة التفسيريّة العمومية للهُمْ قد حسمت بعدُ أمر الوجدان، الذي من

---

(1) Versuchung.

(2) trösten.

(3) ins Dasein zurückbringen. يستعمل هيدغر لفظة «Dasein» هنا في معناها المداول منذ النصف الثاني من القرن التاسع أيّ في معنى «الحياة». را: فيزان 1986: 520.

(4) كان ليون تولستوي، في قصّته «موت إيفان إليتش»، قد عرض ظاهرة انهيار وانكسار هذا «إنّ شأن المرء أن يموت». [المؤلّف]

(5) *man.*

جهته يجب أن يتعيّن الموقف من الموت. ففي القلق أمام الموت يُحمَل الدّازين أمام ذات نفسه بوصفه قد سُلِّم إلى الإمكان الذي لا يمكن تخطّيه. أمّا الهُمْ فما يشغله هو أن يقلب هذا القلق خوفاً من حدث عارض. والقلق الذي جُعِل منه على نحو ملتبس خوفاً هو علاوةً على ذلك سيُقدَّم على أنّه ضعفٌ لا يحقّ لدازين واثق بنفسه أن يعرفه. إنّ ما هو «لائق»[1] حسب المرسوم الضّمني للهُمْ هو السكون غير المكترث أمام «واقعة»[2]، أنّ المرء من شأنه أن يموت. إنّ تكوين مثل هذه اللامبالاة «السامية» إنّما تجعل الدّازين يغترب إزاء قدرته على الكينونة، الأخصّ التي له بقطع النظر عن أيّ شيء.

ولكن هل كان الإغواء والطمأنة والاغتراب إلاّ ما يميّز نمط كينونة **الانحطاط**. إنّ الكينونة اليوميّة نحو الموت هي، من حيث هي منحطّة، **هروب مستمرّ أمامه**. إنّ الكينونة **نحو** النهاية إنّما لها نمطُ **المراوغة أمامها**، التي تبدّل من دلالتها وتفهمها على نحو أصيل وتسدل نقاباً دونها. إنّ الدّازين الخاصّ في كلّ مرّة هو على صعيد واقعاني يموت بعدُ دوماً، بمعنى يكون في كينونة نحو نهايته، هذا الأمر الواقع إنّما يحجبه عن نفسه، بأنْ يُضفي على الموت صبغة حالة وفاة تحدث كلّ يوم لدى الآخرين، هي على كلّ حال قد أُكِّدت لنا أكثر بشكل أوضح بكون «المرء ذاته» ما زال بالفعل «على قيد الحياة». بيد أنّه من خلال الهروب المنحطّ **أمام** الموت، يشهد الطابع اليومي للدّازين على أنّ «الهُمْ» ذاته أيضاً متعيّن بعدُ في كلّ مرّة **بوصفه كينونة نحو الموت**، حتى إذا لم يتحرّك صراحةً ضمن «تفكير ما في الموت». **فبالنسبة إلى الدّازين يتعلّق الأمر أيضاً في الحياة اليومية الوسطية، [255] على نحو مستمرّ، بهذه القدرة الأخصّ على الكينونة، غير المتعلّقة بأيّ شيء والتي لا يمكن تجاوزها، حتى ولو لم يكن ذلك سوى على جهة الانشغال بضرب من اللاّمبالاة وذلك على الضدّ من الإمكان الأقصى لوجوده.**

لكنّ استخراج الكينونة نحو الموت اليوميّة إنّما يمنحنا في الوقت نفسه الإشارة لأنْ نحاول، من طريق تأويل أكثر نفاذاً للكينونة نحو الموت المنحطّة بما

(1) «gehört».

(2) Tatsache.

هي مراوغة **أمامه**، تأمين المفهوم الوجوданيّ الكامل للكينونة نحو الموت. إنّه متى تمّ جعل **ما ـ أمامه ـ الهروب** منظوراً كفاية على صعيد الظواهر، إنّما ينبغي أن يتسنّى لنا أن نطرح على نحو فينومينولوجي بأيّ وجه من شأن الدّازين المراوغ ذاته أن يفهم موتَه[1].

§ 52. في الكينونة اليومية نحو النهاية وفي المفهوم الوجوداني الكامل للموت

لقد تعيّنت الكينونة نحو النهاية من خلال ارتسام وجوداني بوصفها الكينونة نحو مستطاع الكينونة الأخصّ، غير المتعلّق بشيء والذي لا يمكن تجاوزه. فإنّ الكينونة التي توجد[2] بإزاء هذا الإمكان تضعُ نفسها أمام الاستحالة البحتة للوجود. وما وراء تخصيص الكينونة نحو الموت، هذا الذي يبدو في ظاهره فارغاً، انكشف لنا الطابعُ الملموس لهذه الكينونة وهي في نمط اليومي. وتبعاً لنزعة الانحطاط التي هي جوهريّة بالنسبة إلى اليومي، فإنّ الكينونة نحو الموت إنّما تبدو كمراوغة أمامه من أجل إسدال حجاب دونه. وفي حين أنّ البحث من قبلُ قد مضى قدمًا من الارتسام الصّوريّ للبنية الأنطولوجية للموت نحو التحليل الملموس للكينونة اليومية نحو الموت، فإنّه يجب الآن، في وجهةٍ معاكسة، ومن طريق تأويل تكميلي للكينونة اليوميّة نحو النهاية، أن يتمّ الظّفر بالمفهوم الوجوداني الكامل للموت.

لقد استُمدّ تفسير الكينونة اليوميّة نحو الموت من قيل وقالة الهُمْ: إنّ شأن المرء أن يموت يوماً ما، ولكن مؤقّتاً ليس بعدُ. وإلى الآن، لم يقع سوى تأويل «إنّ شأن المرء أن يموت» بما هو كذلك. أمّا ضمن عبارة «يوماً ما، ولكن مؤقتاً ليس بعدُ» فإنّ الحياة اليوميّة إنّما تمنحه شيئاً يشبه **يقيناً** ما بالموت[3]. لا أحد يشكّ في أنّ المرء يموت. غير أنّ هذا النحو من «عدم الشكّ» لم يعد يحتاج إلى

(1) قارن: فيما يخصّ هذا الإمكان المنهجي، ما قيل عن تحليل القلق الفقرة 40، ص 184. [المؤلّف]

(2) das existierende Sein.

(3) يقدم هيدغر هنا على تقاطع طريف جدّاً مع إشكاليّة اليقين بالمعنى الدِّيكارتي. ولكن بدلاً من نقاش إبستيمولوجي، يختار هيدغر استشكالاً وجودانياً للكينونة الموقتة من حيث هي نمط كينونة خاصّ بالدّازين.

أن يحتوي في ذاته على الـكينونة اليقينية التي تناسب الصفة[1] التي بها يدخل الموت، في معنى الإمكان المميّز الذي تمّ تخصيصه، في صلب الدّازين ويستقرّ فيه. إنّ اليوميّةَ إنّما شأنها أن تبقى متوقّفةً عند هذا التوفير الملتبس للـ«يقين» بالموت ـ وذلك من أجل أن تضعف من حدّة الوفاة **[256]** بإسدال حجاب دونها أكثر فأكثر وأن تخفّف المقذوفية في الموت عن نفسها.

إنّ المراوغة أمام الموت من أجل إسدال حجاب دونه قد تستطيع **ألاّ** تكون تبعاً لمعناها «موقنة» **على نحو أصيل** بالموت وعلى ذلك **هي** كذلك. فكيف هو أمر «اليقين بالموت»؟

أن نكون ـ على ـ يقين من كائن ما يعني: أن **نعتبر**[2] أنّه حقيقيّ من جهة ما هو حقيقيّ. لكنّ الحقيقة إنّما مدلولها هو مكشوفيّة الكائن. بيد أنّ من شأن كلّ مكشوفيّة أن تتأسّس من ناحية أنطولوجية في الحقيقة الأرسخ أصلاً، في انفتاح الدّازين. إنّما الدّازين، من حيث هو كائن مفتوح ـ منفتِح وكاشف، هو على صعيد الماهية «ضمن الحقيقة». **والحال أنّ اليقين يتأسّس ضمن الحقيقة أو ينتمي إليها على وتيرة أصليّة واحدة**[3]. إنّ عبارة «يقين» إنّما لها، مثل مصطلح «حقيقة»، دلالة مضاعفة. ففي الأصل تعني الحقيقة ما يعادل الكينونة ـ الفاتحة من جهة ما هي سلوك للدّازين. وإنّ الدلالة المشتقّة من ذلك يُقصَد بها مكشوفيّة الكائن. وفي مقابل ذلك، فإنّ اليقين يعني في أصله شيئاً يعادل أن ـ نكون ـ على ـ يقين متى أخذنا ذلك بوصفه ضرباً من كينونة الدّازين. وعلى ذلك، قد يحدث، ضمن دلالة مشتقّة، أن يُسمّى الكائن الذي يمكن للدّازين أن يكون على يقين منه، شيئاً «يقينيًّا».

ثمّة ضربٌ من اليقين هو **الاقتناع**[4]. ضمنه يستطيعُ الدّازين أن يعيّن كينونتَه الفاهمة بواسطة شواهد[5] على الشيء المكشوف عنه (الحقيقي) فحسب. إنّ اعتبار

---

(1) als was.

(2) halten.

(3) gleichursprünglich.

(4) Überzeugung.

(5) das Zeugnis. يستثمر هيدغر هنا ثراءً لغوياً ألمانياً لم يمكن للمترجمين مجاراته فيه =

ـ الشيء ـ حقيقيًّا[1] من جهة ما يعني اعتبار ـ أنفسنا ـ داخل ـ الحقيقة[2]، هو أمر كافٍ، متى تأسّس داخل الكائن ذاته المكشوف عنه، ومن حيث هو كينونة إزاء الكائن المكشوف عنه على هذه الشاكلة، أصبح شفّافاً أمام ذاته فيما يخصّ مطابقته له. وهي أمور يخلو منها الاختراع الاعتباطيّ أو مجرّد «الرأي»[3] حول كائن ما.

وتُقاس كفاية اعتبار ـ شيء ـ ما ـ حقيقيًّا حسب ادّعاء الحقيقة الذي من شأنه. ربّ ادّعاء يستمدّ أحقّيته من نمط كينونة الكائن الذي يُراد له أن ينفتح ومن وجهة الانفتاح. ومع تباين الكائن وتبعاً للنزعة الهادية للانفتاح ومداه، يتحوّل نمطُ الحقيقة ومعه اليقينُ. إنّ البحثَ الحاليّ سوف يبقى محدوداً عند تحليل الكينونة ـ الموقنة بالموت، والتي تقدّم في النهاية **يقيناً بالدّازين**[4] فريداً من نوعه.

إنّ الدّازين اليومي إنّما يحجبُ في أغلب الأحيان الإمكانيةَ الأخصّ، غير المتعلّقة بشيء والتي لا يمكن تجاوزها، التي من شأن كينونته. وهذه النزعة الواقعانية نحو وضع الحجب تؤيّد الأطروحة القاضية بأنّ الدّازين، من جهة ما هو واقعاني، هو في دائرة «اللاّحقيقة»[5]. **[257]** وطبقاً لذلك فإنّ اليقين، الذي ينتمي إلى حجْب كهذا للكينونة نحو الموت، ينبغي أن يكون وجهاً غير مطابق من اعتبار ـ الشيء ـ حقيقيًّا، وليس شيئاً من قبيل اللاّيقين في معنى الشك. فشأن اليقين غير المطابق أن يعتبر ما هو موقن به في نطاق ما هو محجوب. وحين يفهم «المرء» الموت بوصفه حدثاً يلاقينا داخل العالم، فإنّ اليقين المتعلّق به لن يبلغ الكينونة نحو النهاية.

يقول الهُمْ: إنّه من اليقين أنّ «الـ»موت قادم. يقول **الهُمْ** ذلك، والهُمْ يغفل عن أنّه، حتى يكون على يقين من الموت، فإنّه ينبغي للدّازين الخاصّ ذاته أن

= فهو يربط دون عناء بين «Überzeugung» (الاقتناع) وبين «das Zeugnis» (الأمر الشاهد على شيء ما).

(1) das Für-wahr-halten.

(2) Sich-in-der-Wahrheit-halten.

(3) «Ansicht».

(4) *Daseinsgewißheit*. لا يتعلّق اليقين بتوقيت الموت بل بإمكانية الموت في أيّ لحظة. ولذلك هو ليس يقيناً أمبريقياً، بل طبع وجوداني.

(5) قارن §44 ب، ص 222. [المؤلّف]

يكون على يقين من المستطاع الأخصّ وغير المتعلّق بشيء الذي من شأن كينونته. يقول الهُمْ إنّ الموت يقين، فيبذر في الدّازين وهمًا بأنّه قد يكون هو ذاته على يقين من موته. وأين يكمنُ الأساسُ الذي يسمح بأن نكون ـ على ـ يقين بشكل يوميّ؟ من البيّن أنّه ليس في مجرّد الإقناع المتبادل. وعلى ذلك فإنّ النّاس يجرّبون «الوفاة» في كلّ يوم. إنّ الموتَ «واقعة تجربة»[1] لا يمكن إنكارها.

أمّا بأيّة طريقة يكون من شأن الكينونة اليوميّة نحو الموت أن تفهم اليقين المؤسَّس على هذا النحو، فإنّ ذلك يفتضحُ أمره ما أنْ يحاول أن «يفكّر» بشيء من النقد والاستبصار، نعني بشكل مناسب، في الموت. كلّ إنسان، حسبما نعلم، «ذائق الموت». فإنّ الموت هو عند كلّ إنسان شديد الاحتمال إلى أقصى درجة، ولكن على ذلك هو ليس يقينيًّا «بشكل غير مشروط». ومتى أخذنا الأمر على وجه الدقّة، فإنّه رغم كلّ شيء لا يحقّ أن يُنسَب إلى الموت «إلاّ» يقين **أمبريقي**. وهو يظلّ بالضرورة دون رتبة اليقين الأعلى، اليقين الجازم[2] الذي نبلغه في بعض ميادين المعرفة النظرية.

بهذا التعيين «النقدي» ليقينيّة الموت وإحداقه بنا يتجلّى توّاً مرّة أخرى كيف يتمّ تجاهل نمط كينونة الدّازين والكينونة نحو الموت التي من شأنه، تجاهلاً هو ممّا يميّز الحياة اليوميّة. **إنّ فقدان الحياة، بما هو حدث عارض، ليس يقينيًا «إلاّ» من جهة التجربة، ذلك لا يحسم أمر يقينية الموت**. فقد تكون حالاتُ الوفاة مناسبة واقعانية لأنْ يصبح الدّازين لأوّل وهلة بعامة منتبهاً للموت. ولكن، إذا بقي في نطاق اليقين الأمبريقي المشار إليه، فإنّ الدّازين لا يستطيع أن يكون أبداً على يقين من الموت ضمن الكيفيّة التي «هو» عليها. وعلى الرغم من أنّ الدّازين، في نطاق الحسّ العمومي للهُمْ، لا «يتكلّم» في الظاهر إلاّ عن هذا «اليقين» الأمبريقي للموت، فهو **لا** يقف **على ذلك في الأساس** حصرًا وأوّلاً عند حالات الوفاة العارضة. **حتى وهي تراوغ موتها** فإنّ [258] الكينونة نحو الموت اليوميّة هي أيضاً على يقين من الموت على نحو مغاير لما قد يمكن أن تقبله هي ذاتها ضمن تدبّر نظريّ محض. هذا «النحو المغاير» هو ما تضع الحياة اليوميّة دونه نقاباً في أغلب

---

(1) «Erfahrungstatsache».

(2) apodiktisch.

الأحيان. فهي لا تجرؤ على أن تصبح في هذا الأمر شفّافة أمام نفسها. من خلال الوجدان اليومي المُشار إليه، هذا الاستعلاء المُستجلب «على قلق»، ولكن الخالي في ظاهره من القلق قبالة «الواقعة» اليقينية للموت، إنّما تعترف الحياة اليومية نفسها بيقين «أعلى» من اليقين الذي هو إمبريقيّ فحسب. إنّ الهُمْ **يعلم** شيئاً عن الموت اليقيني وعلى ذلك هو لا «يكون» على يقين منه بوجه خاصّ. وإنّ الحياة اليومية المنحطّة للدّازين تعرفُ يقينَ الموت وعلى ذلك هي تراوغ في **أن ـ تكون** ـ على ـ يقين. لكنّ هذه المراوغةَ إنّما تشهد[1] من جهة الظواهر، بما أمامه هي تراوغ، أنّ الموت ينبغي أن يُتصوَّر بوصفه الإمكان الأخصّ، غير المتعلّق بشيء، الذي لا يمكن تجاوزه، والذي هو **يقيني**.

يقول الهُمْ: إنّ الموت آتٍ يقيناً، ولكنْ مؤقّتاً ليس بعدُ. بقوله «لكن. . .»، ينفي الهُمْ عن الموتِ اليقينَ. إنّ قوله «مؤقّتا ليس بعدُ» ليس مجرّد خطاب سالب، بل هو تفسير ذاتي للهُمْ، به هو يُحيل نفسه على الشيء الذي لا يزال لأوّل وهلة في متناول الدّازين وقابلاً لأن ينشغل به. إنّ الحياة اليومية تعجل في عجلة الانشغال وتتملّص من قيود «التفكير الخامل في الموت» الذي لا يورث إلاّ كلالاً. هذا الموت سوف يؤجَّل إلى «مرّة أخرى لاحقاً» وذلك بالاستناد إلى «التقدير العام» المزعوم. بذلك يقوم الهُمْ بحجْب ما هو مخصوص في يقينيّة الموت، **إنّه ممكن في أيّ لحظة**. ومع يقينيّة الموت إنّما يجري **عدمُ تعيّن** متى[2] هو، في مجرى واحد. فإنّه هو ما تراوغه الكينونة اليوميّة نحو الموت، بأنْ تضفي عليه تعيّناً. لكنّ هذا النحو من التعيين لا يمكن أن يعني أن نحسب متى تحدثُ الوفاة. فالدّازين يفرّ على الأرجح أمام تعيّن كهذا. وعدم تعيّن الموت اليقينيّ هو أمر يقوم الانشغال اليومي بتعيينه على نحو بحيث هو يضع دونه حاجزاً يحتجز به الأشياء العاجلة والإمكانات التي يمكن أن تتراءى له لأوّل وهلة في كلّ يوم.

وعلى ذلك فإنّ إسدال غطاء على عدم التعيّن إنّما يمسّ من أمر اليقين. بذلك ينزل نقاب دون طابع الإمكان الأخصّ للموت: يقينيّ ومع ذلك غير متعيّن، يعني ممكن في كلّ لحظة.

---

(1) bezeugt.

(2) seines Wann.

لقد قاد التأويل الشامل للكلام اليومي للهُمْ عن الموت وطريقته في الاستقرار في صلب الدّازين، إلى خاصيّتيْ اليقين وعدم التعيّن. وإنّ المفهوم الأنطولوجيّ - الوجودانيّ الكامل للموت إنّما يقبل الآن أن يُحدّ من خلال التعيينات التالية: **إنّ الموت من جهةٍ ما هو نهايةُ الدّازين هو الإمكان الأخصّ، غير المتعلّق بشيء، اليقينيّ وبما هو كذلك غير المتعيّن، الذي لا يمكن تجاوزه، [259] الخاصّ بالدّازين**. إنّ **الموت هو**، بما هو نهاية **الدّازين**، في صلب كينونة هذا الكائن **نحو** نهايته.

إنّ تحديد البنية الوجودانية للكينونة نحو النهاية إنّما تقومُ في خدمة العمل على بلورة ضرب من كينونة الدّازين، ضمنه هو يستطيع أن يكون **كلّياً من حيث هو دازين**. إنّ الدّازين اليومي **هو** أيضاً بعدُ في كلّ مرّة **نحو** نهايته، يعني أنّه يتواجه مع موته بشكل مستمرّ، وإنْ «على نحو عابر»، هو أمر يبيّن لنا أنّ هذه النهاية التي تختم وتعيّن كينونة ـ الكلّ ليست البتّة أمراً ما كان للدّازين أن يبلغه سوى في آخر المطاف عند وفاته. ففي الدّازين، من حيث هو الكائن نحو موته، يكون أقصى ما ـ ليس ـ بعدُ من ذاته، الذي تتقدّمه كلّ ضروب [ما ـ ليس ـ بعد] الأخرى، متضمّناً بعدُ دوماً. لهذا السبب فإنّ الاستنتاجَ الصّوريّ الذي يذهب من ما ـ ليس ـ بعدُ من الدّازين، المؤوَّل علاوة على ذلك من ناحية أنطولوجية على نحو غير مناسب بوصفه شيئاً مؤجّلاً، إلى عدم كلّيته، ليس مبرّراً. **إنّ ظاهرة ما ـ ليس ـ بعدُ، المستمدّة من التقدّم ـ على ـ النفس، هي، مثل بنية العناية بعامة، أبعد ما تكون[1] حجّة[2] ضدّ كينونة كلّية ممكنة ذات وجود[3]، بحيث إنّ هذا التقدّم ـ على ـ النفس هو الذي يجعل أوّلاً كينونة كهذه نحو النهاية ممكنة**. إنّ مشكل كينونة ـ الكلّ الممكنة، التي للكائن[4] الذي هو نحن أنفسنا في كلّ مرّة، يكون مبرّراً حينما «تتواشج» العناية، من حيث هي بنية أساسيّة للدّازين، مع الموت بما هو الإمكان الأقصى لهذا الكائن.

بيد أنّه يبقى مدعاةً للسّؤال ما إذا كان هذا المشكل قد تمّ العمل بعدُ أيضاً

---

(1) ist so wenig.

(2) eine Instanz.

(3) existent.

(4) des Seienden. «الكائن» وليس «الدّازين» كما ورد في نصّ مارتينو (1985: 190).

على بلورته كفايةً. إنّ الكينونةَ نحو الموت إنّما تتأسّسُ في العناية. ومن جهة ما هو كينونة ـ في ـ العالم ملقى بها، فإنّ الدّازين هو بعدُ في كلّ مرّة مُسلَّم به إلى موته. كائناً نحو موته، هو يموت على نحو واقعاني وبالتحديد بشكل مستمرّ، طالما هو لم يبلغ وفاته. إنّ الدّازين يموت على نحو واقعاني، وذلك يعني في الوقت نفسه، هو قد أخذ قراره في كينونته نحو الموت على هذا النحو أو ذاك. إنّ المراوغة المنحطّة **أمامــه** على نحو يوميّ إنّما هي **كينونة غير أصيلة نحو** الموت. فاللاّأصالة تملك أصالةً ممكنةً في أساسها[1]. واللاّأصالة ترسم أمارة على ضرب من الكينونة، ضمنه يمكن للدّازين أن ينتقل وغالباً أيضاً ما يكون قد انتقل دوماً، ولكن حيث لا ينبغي له ضرورة وباستمرار أن ينتقل. ومن أجل أنّ الدّازين يوجد[2]، فهو يعيّن نفسه بوصفه كائناً، كما هو، انطلاقاً من إمكان **يكونُــه**[3] هو ذاته ويفهمه.

هل يستطيع الدّازين **أن يفهم** أيضاً **على نحو أصيل** إمكانه الأخصّ، غير المتعلّق بشيء والذي لا يمكن تجاوزه، اليقينيّ وبما هو كذلك غير المتعيّن **[260]**، وذلك يعني أن يقف ضمن كينونة أصيلة نحو موته؟ طالما أنّ هذه الكينونة الأصيلة نحو الموت لم تُستخرَج ولم تُعيَّن على صعيد أنطولوجيّ، فإنّه سيلتصق بالتأويل الوجودانيّ للكينونة نحو الموت نقصٌ جوهريّ.

إنّ الكينونةَ نحو الموت الأصيلة إنّما تدلّ على إمكانية وجودية[4] للدّازين. وإنّ مستطاع الكينونة الأنطيقي هذا ينبغي من جهته أن يكون ممكناً على صعيد أنطولوجيّ. فأيّة شروط وجودانيّة لهذا الإمكان؟ وكيف يجب هي ذاتها أن تكون في المتناول؟

§ 53. في الاستشراف الوجوداني لكينونة أصيلة نحو الموت

على صعيد واقعاني يقف الدّازينُ أوّل الأمر وأغلب الأمر ضمن كينونة غير

---

(1) جرى الاشتغال على عدم أصالة الدّازين في الفقرات 9، ص 42 وما بعدها، و27، ص 130، وبخاصّة 38، ص 175 وما بعدها. [المؤلّف]

(2) existiert.

(3) *ist*.

(4) existenziell.

أصيلة نحو الموت. فكيف يجب أن يُخصَّص الإمكان الأنطولوجيّ لكينونة أصيلة نحو الموت تخصيصاً «موضوعياً»، إذا كان الدّازين، في نهاية المطاف، لا يسلكُ أبداً على نحو أصيل إزاء نهايته أو إنّ هذه الكينونة الأصيلة طبقاً لمعناها ينبغي أن تبقى محجوبة عن الآخرين؟ أليس استشرافُ الإمكانية الوجودانية لمثل هذه القدرة الوجودية المشكلَة على الكينونة مغامرة خيالية؟ وإلامَ نحتاج حتى يتخطّى استشراف كهذا عتبةَ البناء المختلق، الاعتباطيّ؟ هل يمنح الدّازين ذاته إشارات إلى هذا الاستشراف؟ هل يمكن لأسس أحقّيته على صعيد الظواهر أن تُستمدّ من الدّازين ذاته؟ وهل بوسع المهمّة الأنطولوجية التي نضعها توّاً أن تأخذ من التحليل السابق للدّازين أمارات من شأنها أن تدفع بمقاصدها إلى مسلك مأمون؟

لقد تمّ رسم المفهوم الوجوداني للموت ومعه ما يمكن بإزائه أن تسلك كينونة أصيلة نحو النهاية. كما تمّ تخصيص الكينونة غير الأصيلة نحو الموت ومن ثمّ قد ارتُسِم سلباً، بأيّ وجه **لا** يمكن للكينونة الأصيلة نحو الموت أن تكون. بهذه الإشارات الموجبة والسالبة، لا بدّ أنّه أصبح من الممكن أن نستشرف الهيكل الوجوداني لكينونة أصيلة نحو الموت.

إنّ الدّازين إنّما يجد قوامه عبر الانفتاح، وذلك يعني عبر الفهم المصحوب بوجدان ما. وإنّ كينونة **أصيلةً** نحو الموت **لا** يمكن أن **تراوغ** أمام الإمكان الأخصّ وغير المتعلّق بشيء ولا أن **تحجبه** في هذا الهروب أو **تبدّل تأويله** حسب الفهم السائد[1] للهُمْ. بذلك ينبغي للاستشراف الوجوداني لكينونة أصيلة نحو الموت أن يستخرجَ العناصرَ المقوّمة لكينونة كهذه بوصفها فهمًا للموت في معنى الكينونة غير الهاربة ولا الحاجبة عن الإمكان الذي خصّصناه.

[261] حقيق علينا لأوّل وهلة أن نخصّص الكينونة نحو الموت بوصفها **كينونة نحو إمكانية ما** وعلى الحقيقة نحو إمكانية مخصوصة للدّازين ذاته. إنّ الكينونة نحو إمكانية ما، بمعنى نحو ممكن ما، يمكن أن تعني: الكينونة الخارجة إلى[2] ممكن ما من خلال الانشغال بتحقيقه. وفي حقل ما هو تحت ـ اليد وما هو قائم تصادفنا باستمرار إمكانات كهذه: ما يمكن بلوغه، وما يمكن أن نسيطر عليه،

---

(1) Verständigkeit.

(2) Aussein auf. را: ص 195، 210.

وما يمكن أن نسير فيه وما جانس. بذلك تنطوي الكينونة ـ الخارجة[1] إلى ممكن معيّن يشغلها على نزعة إلى **نفي إمكانية** الممكن عبر جعله متوفّراً. بيد أنّ التحقيق الفعلي المنشغل بأداة تحت ـ اليد (أكان إنتاجاً أو إعداداً أو تعويضاً أو غير ذلك) هو دوماً على نسبة ما فحسب، وذلك من جهة أنّ الأمر الذي نحقّقه هو أيضاً وبالتحديد هو بالذات لا يزال يملكُ طابعَ الكينونة الذي للرابطة الوظيفية. إنّه يبقى، على تحقّقه، من حيث هو فعليّ، ممكناً ما لـ. . . ، مخصَّصاً بواسطة من ـ أجلِ[2]. ويجب على التحليل الحالي أن يوضّح فقط بأيّ وجه يكون من شأن الكينونة ـ الخارجة المنشغلة أن تسلك إزاء الممكن: ليس ضمن تدبّر نظريّ وعلى جهة الموضوع للممكن بما هو ممكن وذلك بالنظر إلى إمكانيته بما هو كذلك، بل على نحو بحيث إنّه يتمّ في شيء من **الحيطة** ـ المتبصّرة[3] **صرف** ـ النظر[4] عن الممكن إلى ما هو ممكن له[5].

من البيّن أنّه لا يمكن للكينونة نحو الموت التي هي موضع الإشكال أن يكون لها طابع الكينونة المنشغلة الخارجة إلى تحقيقه الفعلي. أوّلاً إنّ الموت، من حيث هو شيء ممكن، هو ليس شيئاً تحت ـ اليد أو قائماً، بل إمكانية كينونة من شأن **الدّازين**. وفوق ذلك فإنّ الانشغال بالتحقيق الفعلي لهذا الممكن يعني التسبّب في فقدان الحياة. لكنّ الدّازين سوف يتجرّد بذلك تحديداً من الأرضية اللازمة من أجل كينونة توجد نحو الموت[6].

إذا كان يُقصَد بالكينونة نحو الموت «تحقيقاً فعليًا»[7] له، كما نرى، فإنّ

---

(1) das Aus-sein. الكينونة التي تجعل نفسها عرضة لشيء ما بالخروج إليه.

(2) ein Um-zu.

(3) *um*sichtig.

(4) *weg*sieht.

(5) das Wofür-möglich.

(6) ein existierendes Sein zum Tode. إنّ التسبّب في الموت، من خلال الانتحار مثلاً، هو موقف يحرم الدّازين من أن يحتمل موته الخاصّ بوصفه إمكاناً أصيلاً فيه. وذلك أنّ «الموت، من حيث هو شيء ممكن، هو ليس شيئاً تحت ـ اليد أو قائماً، بل إمكانية كينونة من شأن **الدّازين**».

(7) «Verwirklichung».

ذلك لا يمكن أن يعني: أن نُقيم لدى النهاية في صلب إمكانيتها. ربّ تصرّف سوف يضعنا في خانة «التفكير في الموت». وإنّ سلوكاً كهذا من شأنه أن يتفكّر في الإمكانيّة، متى وكيف تريد أن تتحقّق فعلاً. هذا الاجترار حول الموت لا ينزع عنه على الحقيقة بالكلّية طابع الإمكان الذي له، فالموت سيُجترُّ دوماً أيضاً بوصفه قادماً، ولكنّه على ذلك يضعفه من خلال إرادة تصرّف تريد أن تحسب أمر الموت. إنّ الموت، من حيث هو شيء ممكن، يجب قدرَ الإمكان ألاّ يكشف عن إمكانيته. أمّا في نطاق الكينونة نحو الموت، إذا كان عليه أن يفتح الإمكانية المشار إليها بأن يفهمها **بما هي كذلك**، فإنّ الإمكانية ينبغي، دون أيّ إضعاف لها، أن تُفهَم **بوصفها إمكانية**، وأن تُبسَط **بوصفها إمكانية** وأن يُضطَلع بها عند السُّلوك إزاءها **بوصفها إمكانية**[1].

وعلى ذلك فإنّه بإزاء ممكن ما في إمكانيته قد يسلك الدّازين سلوك **الانتظار**[2]. وبالنسبة إلى ما هو مشدود إليه، يستطيع ممكن ما، **[262]** ضمن «نعم أو لا أو في آخر الأمر نعم»، أن يصادفنا غير ممنوع ولا منقوص. ولكن ألا يمسّ التحليل، من خلال ظاهرة الانتظار، نفسَ نمط الكينونة إزاء الممكن، الذي تمّ بعدُ رسم ملامحه لدى الكينونة ـ الخارجة[3] انشغالاً إلى شيء ما؟ كلّ انتظار يفهم و«له» ممكنُه من زاوية ما إذا ومتى وكيف سيصبح حقًّا قائماً فعلاً. ليس الانتظار تلفّتاً عن الممكن، في مناسبة ما، نحو إمكانية تحقيقه الفعلي، فحسب، بل هو من حيث الماهية **توقّع**[4] **لهذا** التحقيق. حتى في الانتظار ثمّة قفز خارج الممكن وارتكاز للقدم في الفعليّ الذي له يكون المنتظَر منتظَراً. إنّه انطلاقاً من الفعليّ وباتّجاهه إنّما يكون الممكن مُقحَماً في الفعليّ على جهة الانتظار.

بيد أنّ الكينونة نحو الإمكان من حيث هي كينونة نحو الموت إنّما يجب أن تسلك إزاءه[5] على نحو بحيث إنّه يكشف النقاب عن نفسه ضمن هذه الكينونة

---

(1) بذلك لا تعني «الكينونة نحو الموت» سوى «كينونة ـ نحو ـ إمكانية ـ ما».

(2) im *Erwarten*.

(3) Aus-sein.

(4) ein *Warten*.

(5) الضمير يعود على الموت.

وبالنسبة إليها **بوصفه إمكاناً**. وكينونة كهذه نحن نحدّها اصطلاحاً بوصفها **استباقًا**[1] **إلى الإمكان**. ولكن ألا ينطوي هذا النحو من السُّلوك في ذاته على تقريب ما من الممكن، ثمّ ألا ينبجس مع قرب الممكن تحقيقُه الفعلي؟ وعلى ذلك، فهذا التقريب لا ينزع إلى جعل فعليّ ما متوفّراً بالانشغال به، بل إنّما في الاقتراب عن طريق الفهم يصبح إمكانُ الممكن «أكبر» فحسب. **إنّ القرب الأقصى للكينونة نحو الموت من حيث هي إمكانية هو أبعد ما يمكن عن فعليّ ما**[2]. وكلّما كانت هذه الإمكانية مفهومة غير مستورة بأيّ نقاب، نفذ الفهم بأكثر صفاء إلى الإمكانية **بوصفها إمكانية عدم إمكانية الوجود بعامة**. وإنّ الموت من حيث هو إمكانية لا يمنح الدّازين أيّ شيء كي «يحققه»، ولا أيّ شيء قد يمكنه هو ذاته أن **يكون** بوصفه فعليًا. هو إمكانيّةُ عدم إمكانيّةِ كلّ سلوك إزاء. . . التي من شأن أيّ شكل من فعل الوجود[3]. وضمن الاستباق لهذه الإمكانية، هي تصبح «أكبر فأكبر دوماً»، وذلك يعني هي ترفع النقاب عن نفسها بوصفها تلك التي لا تعرف أيّ مقياس، لا أكثر ولا أقلّ، بل تعني إمكانية عدم إمكانية الوجود الخالية من أيّ مقياس. وطبقاً لماهيّتها، لا تمنح هذه الإمكانية أيّ مرتكز حتى تكون مشدودة إلى شيء ما، حتى «يوضع رسم ما» عن الفعليّ الممكن وبذلك نسيان الإمكانية. إنّ الكينونة نحو الموت، من حيث هي استباق للإمكان، إنّما شأنها أن **تجعل** هذا الإمكان **ممكناً** وأن تجعله بما هو كذلك حرًّا.

إنّما الكينونة نحو الموت استباق لقدرة على الكينونة هي **من شأن** الكائن، الذي نمط كينونته هو الاستباق ذاته. وفي كشف النقاب المستبِق الذي من شأن هذه القدرة على الكينونة إنّما ينفتح الدّازين لذات نفسه بالنظر إلى إمكانيته القصوى. بيد أنّه أن نستشرف أنفسنا على مستطاع الكينونة الأخصّ لنا إنّما يعني: أن نستطيعَ فهمَ أنفسنا ضمن الكينونة التي من شأن الكائن المكشوف عنه على هذا النحو: **[263]** أن نوجد. فالاستباق إنّما يتجلّى بوصفه إمكانية فهم مستطاع الكينونة الأقصى **الأخصّ**، وذلك يعني بوصفه إمكانية **الوجود الأصيل**. وإنّ الهيئة

(1) *Vorlaufen* . علينا الإبصار هنا بالتقابل بين «انتظار» كائن ما وبين «استباق» الإمكان الأصيل لموتنا.

(2) so fern als möglich.

(3) jedes Existieren.

الأنطولوجية لهذا الأخير ينبغي أن تصبح منظورةً متى استخرجنا البنية الملموسة لاستباق الموت. فكيف يتمّ تحديدُ هذه البنية على صعيد الظواهر؟ من البيّن أنّه على شاكلة بحيث إنّنا نعيّن طباع الانفتاح المستبِق التي ينبغي أن تنتمي إليه ضرورةً، حتى يستطيع أن يتحوّل إلى فهم محض للإمكان الأخصّ غير المتعلّق بشيء، الذي لا يمكن تخطّيه، اليقينيّ وبما هو كذلك غير المتعيّن. يبقى أن نلاحظ أنّ الفهم لا يعني بدءاً: أن نحدّق النظر في معنى ما، بل أن نفهم أنفسنا ضمن مستطاع الكينونة، الذي يكشف النقاب عن نفسه ضمن استشراف ما.

الموت هو الإمكان **الأخصّ** للدّازين[1]. وإنّ الكينونة نحوه إنّما تفتح للدّازين قدرته **الأخصّ** على الكينونة، حيث يتعلّق الأمر فحسب[2] بكينونة الدّازين. وحيث يمكن أن يصبح جليّاً للدّازين أنّه، ضمن الإمكان المخصوص لذات نفسه، هو يبقى مُنْتَزَعاً[3] من الهُمْ، وذلك يعني أنّه بالاستباق هو يستطيع بعدُ في كلّ مرّة أن ينتزع نفسه منه. لكنّ فهم هذه «الاستطاعة»[4] هو الذي يكشف النقابُ لأوّل مرّة عن الضياع الواقعاني في الحياة اليومية لذات ـ الهُمْ.

إنّ الإمكانَ الأخصَّ هو **غيرُ متعلّق بشيء**[5]. فالاستباق من شأنه أن يُفهِم الدّازين أنّ عليه أن يتحمّل مستطاع الكينونة، الذي ضمنه يتعلّقُ الأمر على نحو صرف بالكينونة الأخصّ التي له، انطلاقاً من ذاته لا يشرك في ذلك شيئاً. فالموت لا «ينتمي» دون اكتراث إلى الدّازين الخاصّ فحسب، بل هو **يدعو** هذا الأخير **بوصفه فرداً**[6]. ومن شأن عدم تعلّق الموت بأيّ شيء، الذي نفهمه في الاستباق،

(1) يشرع هيدغر هنا في جرد خمسة ملامح مميّزة لاستباق الدّازين لموته من حيث هو كينونة نحو الممكن: 1. أنّه الإمكان الأخصّ؛ 2. أنّ هذا الإمكان مطلق أو غير متعلّق بشيء؛ 3. أنّه الإمكان الذي لا يمكننا تخطّيه أو تجاوزه؛ 4. أنّه يقين لا ريب فيه؛ 5. أنّه غير متعيّن.

(2) schlechthin.

(3) entrissen.

(4) «Können».

(5) unbezüglich.

(6) *als einzelnes*. جاء في القرآن: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام: 94]؛ و﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: 95].

أن يعزل[1] الدّازين في ركن ذاته. هذا العزل إنّما هو ضرب من انفتاح «الهناك» أمام الوجود. هو يجعل بيّناً أنّ كلّ كينونة لدى ما ننشغل به وكلّ كينونة ـ معاً صحبةَ الآخرين إنّما تتعطّل[2]، ما أن يتعلّق الأمر بالقدرة الأخصّ على الكينونة. بذلك لا يمكن للدّازين أن يكون **أصيلاً هو ذاته** إلاّ متى جعل ذلك ممكناً له من ذات نفسه. وعلى ذلك فإنّ تعطّل الانشغال والرعاية لا يعني بأيّ وجه انفصال هذه الضروب من الدّازين عن كينونة ـ ذاتنا الأصيلة. ومن حيث هي بنى جوهريّة لهيئة الدّازين، هي تنتمي معاً إلى شرط إمكان الوجود بعامة. إنّ الدّازين لا يكون هو ذاته على نحو أصيل، إلاّ بقدر ما يستشرف نفسه في بادئ الأمر، **من حيث هو** كينونة منشغلة لدى. . . وكينونة راعية مع. . .، على المستطاع الأخصّ بكينونته، وليس على الإمكان الخاصّ بذات ـ الهُمْ. إنّ الاستباق إلى الإمكان غير المتعلّق بشيء إنّما يجبرُ الكائن المستبِق **[264]** على إمكانيّة أن يتحمّل كينونته الأخصّ بذات نفسه وانطلاقاً من ذات نفسه.

وإنّ الإمكان الأخصّ، غير المتعلّق بشيء **لا يمكن تجاوزه**. فإنّ من شأن الكينونة نحوه أن تُفهِم الدّازين أنّه يوشك[3]، من حيث هو إمكان أقصى للوجود، أن يتخلّى عن نفسه. لكنّ الاستباقَ لا يراوغ عدم إمكانية التجاوز كما كينونة غير أصيلة نحو الموت، بل هو يذر **نفسه حرّاً لها**[4]. وأن يصبح المرء بالاستباق حرّاً **للـ**موت[5] الخاصّ هو أمر يحرّر من الضياع في الإمكانات التي ليست عاجلة إلاّ عرضًا، وذلك على نحو بحيث إنّه يسمح بأنْ نفهم ونختار الإمكانات الواقعانية، التي هي متقدّمة على الإمكان الذي لا يمكن تجاوزه. إنّ شأن الاستباق أن يفتح للوجود، من حيث هو إمكان أقصى، باب التخلّي عن الذات وأن يكسر بذلك كلّ تحجّر في الوجود الذي تمّ بلوغه في كلّ مرّة. إنّ الدّازين يحفظُ نفسه بالاستباق من أن يتقهقر وراء ذاته ومستطاع الكينونة الذي وقع فهمه و«أن يتأخّر به العمر عن

(1) vereinzelt.

(2) versagt.

(3) bevorsteht.

(4) gibt sich *frei für* sie.

(5) das Freiwerden *für*.

انتصاراته» (نيتشه)[1]. فإذا بات الدّازين حرًّا للإمكانات الأخصّ، المتعيّنة انطلاقاً من النهاية، يعنى التي فُهِمت بوصفها **متناهية**، فإنّه يلغي، انطلاقاً من فهمه المتناهي للوجود، خطرَ أن يجهل إمكانات وجود الآخرين التي تتجاوزه، أو أن يردّها عنوة إلى إمكاناته الخاصّة بإساءة تأويلها ـ من أجل أن يتخلّى[2] بذلك عن الوجود الواقعاني الأخصّ له. وعلى ذلك فإنّ الموت، من حيث هو إمكانية غير متعلّقة بشيء، لا يعزل، بما هو شيء لا يمكن تجاوزه، إلاّ من أجل أن يجعل الدّازين من حيث هو كينونة ـ معاً فاهماً لقدرة الآخرين على الكينونة. ومن أجل أنّ الاستباق للإمكان الذي لا يمكن تجاوزه إنّما يفتح معه كلّ الإمكانات المتقدّمة عليه، فهو ينطوي على إمكانية استعجال[3] وجودي للدّازين **في كلّيته**، نعني إمكانية أن يوجد بوصفه **قدرةَ كينونةٍ كلّية**.

وإنّ الإمكان الأخصّ، غير المتعلّق بشيء والذي لا يمكن تجاوزه إنّما هو **يقيني**. وتتعيّن الطريقة التي **بها نكون** على يقين منها، انطلاقاً من الحقيقة (الانفتاح) التي من شأنها. بيد أنّ الإمكان اليقيني للموت لا يفتح الدّازين، من حيث هو إمكان، إلاّ على جهة أنّه، باستباقه له، هو يجعلُ هذا الإمكان، من حيث هو القدرة الأخصّ على الكينونة، ممكناً بالنسبة إليه هو ذاته. إنّ انفتاح الإمكان إنّما يتأسّسُ ضمن التمكين[4] المستبق. أن نضع أنفسنا ضمن هذه الحقيقة، نعني أن نكون على يقينٍ من المنفتح، هو بالأحرى ما يطلبه[5] الاستباق. فإنّ يقينية الموت لا يمكن أن تُحتسَب انطلاقاً من معاينات حالات الموت التي

---

(1) قال المتنبّي:

«أتـى الـزمـانَ بـنـوهُ فـي شـبـيـبـتـهِ   فـسـرّهـمْ وأتـيـنـاهُ عـلـى الـهَـرَمِ»

(2) sich begeben. نلاحظ أنّ هذا الفعل له معنيان بينهما بونٌ شاسع. حيث إنّه يعني من جهة معنى الإقبال على الشيء أو التفرّغ له أو الركون إليه ومن جهة معنى الإدبار أو التخلّي عن الشيء واعتزاله والاستقالة منه. ونحن نذكر هذا لأنّ فيزان (1986: 319) قد أخذ بالمعنى الأوّل، في حين أنّ ماكري/روبنسون (1962: 309) ومارتينو (1985: 193) قد أخذا بالمعنى الثاني. وهو الأقرب.

(3) Vorwegnehmen.

(4) Ermöglichung.

(5) beanspruchte.

تعترضنا. وهي لا تجد قوامها على العموم في حقيقة القائم أمامنا، الذي يعرض كأصفى ما يكون، من جهة ما يُكشف عنه، بالنسبة إلى ملاقاة متلفّتة فقط نحو الكائن في ذات نفسه. ينبغي أن يكون الدّازين قد ضاع بالضرورة في أوضاع مادّية كثيرة[1] **[265]** ـ هي يمكن أن تكون مهمّة خاصّة وإمكانية للعناية ـ وذلك حتى يظفر بالموضوعيّة البحتة[2]، نعني باللامبالاة التي من شأن البداهة الجازمة. وحين لا تملك الكينونة التي هي على يقين فيما يتعلّق بالموت، هذه الخاصية، فذلك لا يعني أنّها قد تكون من درجة أقلّ من تلك البداهة، بل: **إنّها لا تنتمي بأيّ وجه إلى نظام الرتب الخاصّ بالبداهات حول ما هو قائم.**

قد يكشف اعتبار الموت حقّاً ـ فالموت لا يكون في كلّ مرّة إلاّ خاصًا ـ عن نوع آخر وهو أكثر أصليّة من كلّ يقين متعلّق بكائن يلاقينا داخل العالم أو بموضوعات صورية؛ إذْ هو على يقين من الكينونة ـ في ـ العالم. وهو لا يطلب فقط، بما هو كذلك، مسلكاً معيّناً **واحداً** للدّازين، بل هذا الدّازين نفسه في الأصالة التامّة لوجوده[3]. لا يستطيعُ الدّازين أن يؤمّن على كينونته الأخصّ في كلّيّتها التي لا يمكن تخطّيها إلاّ في الاستباق. بذلك ينبغي أن تبقى بداهةُ أيّ معطى مباشر للمعيش، للأنا وللوعي، بالضرورة دون اليقين الذي يكمن ضمن الاستباق. وليس ذلك دون شكّ بسبب أنّ نمط الإدراك الذي من شأنه قد لا يكون صارماً، بل من أجل أنّه من حيث المبدأ لا يستطيع أن **يعتبر حقًا** (منفتحاً) ما يريد في الأساس أن يكون «له ـ هناك»[4] بوصفه حقًّا: الدّازين الذي **أكون** أنا نفسي والذي، من حيث هو قدرة على الكينونة، لا يمكنني أن أكون على نحو أصيل إلاّ استباقاً.

وإنّ الإمكان الأخصّ، غير المتعلّق بشيء، الذي لا يمكن تخطّيه واليقيني

---

(1) Sachverhalte.

(2) die reine Sachlichkeit. نلاحظ هنا تردّد المترجمين: فيزان (1986: 319) يقترح «objectivité»/ موضوعية، وهو اختيار، اتبع فيه الترجمة الإنكليزية (1962: 309)؛ ومارتينو (1985: 193) يضع «pertinence»/ وجاهة، وهو بعيد.

(3) قارن: §62، ص 305 وما بعدها. [المؤلّف]

(4) da-haben.

هو بالنظر إلى اليقين **غير متعيّن**. كيف يفتح الاستباقُ هذا الطابع الخاصّ بالإمكان المميّز للدّازين؟ كيف يستشرف الفهمُ المستبِق نفسَه على قدرة يقينية على الكينونة، هي ممكنة باستمرار، على نحو بحيث إنّ المتى[1] الذي يصبح فيه عدم الإمكان البحت للوجود ممكناً إنّما يبقى غير متعيّن باستمرار؟ إنّ الدّازين ينفتح ضمن الاستباق نحو الموت اليقيني بلا تعيّن على **تهديد** مستمرّ صادر من الهناك نفسها التي تخصّه. وينبغي للكينونة نحو النهاية أن تضع نفسها في نطاقه وهي أضعف من أن تعمى عنه بحيث إنّ عليها بالأحرى أن تصنع[2] عدم التعيّن من اليقين. كيف يكون الانفتاح المميّز لهذا التهديد المستمرّ ممكناً من ناحية وجودانية؟ كلّ فهم إنّما يكون عن وجدان. فإنّ المزاج يحمل الدّازين أمام الكينونة ـ الملقى ـ بها التي تتعلّق بـ«أنّه ـ هناك»[3] **لكنّ الوجدان الذي بمقدوره أن يترك التهديد المستمرّ والبحت لأنفسنا، المتصاعد من كينونة الدّازين المعزولة والأخصّ، مفتوحًا، إنّما هو [266] القلق**[4]. فإنّما ضمنه يجد الدّازين نفسه **أمام** اللاّشيء المتأتّي من عدم إمكانية وجوده الممكنة. يقلق القلقُ **حول** مستطاع كينونة الكائن الذي عُيّن على هذه الشاكلة ويفتح بذلك الإمكانية القصوى. ومن أجل أنّ الاستباق يعزلُ الدّازين إطلاقاً ويجعله ضمن هذا العزل عن ذاته موقناً بكلّية قدرته على الكينونة، فإنّ من شأن هذا الفهم للذات الذي يملكه الدّازين من أساسه أن ينتمي إليه الوجدان الأساسيّ الذي يمثّله القلق. فإنّ الكينونة نحو الموت هي في ماهيّتها قلق. أمّا الشهادة على ذلك، التي لا تخدع، وإن كانت غير مباشرة «فقط»، فتمدّنا بها الكينونة نحو الموت التي بيّنّا ملامحها، حين تقلب القلق إلى خوف جبان ومن خلال تجاوز هذا الخوف، هي تفصح عن الجبن أمام القلق. [أ]

وقد يمكن أن نستجمع تخصيص الكينونة نحو الموت، الأصيلة، المستشرَفة على صعيد وجوداني، على النحو التالي: إنّ **شأن الاستباق أن يكشف النقاب للدّازين عن ضياعه في ذات ـ الهُمْ ويحمله أمام الإمكانية، التي لا تستعين منذ أوّل**

---

(1) das Wann.

(2) ausbilden.

(3) قارن: §29، ص 134 وما بعدها. [المؤلّف]

(4) قارن: §40، ص 184 وما بعدها. [المؤلّف]

أمرها بأيّ رعاية مشغولة، لأنْ يكون ذاته، ولكن ذاته في رحاب الحرّية نحو الموت، النابعة من شعور جارف[1]**، المنعتقة من أوهام الهُمْ، الواقعانية، الموقنة بذاتها، والقلقة.**

بذلك تلتقي كلّ الملامح التي من شأن الكينونة نحو الموت، المتعلّقة بجملة قوام الإمكان الأقصى للدّازين، كما خصّصناه، في كونها تكشفُ وتبسطُ وتثبّتُ الاستباق، الذي يتقوّم بها، بوصفه تمكيناً لهذا الإمكان. إنّ تحديد الاستباق، الذي يستشرفه على نحو وجوداني، قد جعل الإمكان **الأنطولوجيّ** الذي من شأن كينونة وجودية أصيلة نحو الموت أمراً منظوراً. بيد أنّه بذلك إنّما تبرز أيضاً إمكانيةُ قدرة ـ كينونة أصيلة وكلّية للدّازين ـ **ولكن فقط من حيث هي إمكانية أنطولوجية**. لقد وقف الاستشراف الوجوداني للاستباق، دون شكّ، عند بنى الدّازين، التي تمّ الظّفر بها قبلُ وترك الدّازين، بوجه ما، يستشرف ذاته على هذا الإمكان، دون أن يضع أمامه مثلاً أعلى «لمضمون» الوجود أو أن يفرضه عليه «من خارج». وعلى ذلك فإنّ هذه الكينونةَ نحو الموت، التي هي «ممكنة» على صعيد وجوداني، إنّما تبقى على الصعيد الوجودي مزعماً عجيباً. إذ لا يعني الإمكان الأنطولوجيّ لقدرة أصيلة وكلّية على كينونة الدّازين شيئاً طالما أنّ القدرة الأنطيقية على الكينونة المناسبة لها لم تقع الإبانة عنها انطلاقاً من الدّازين ذاته. هل يلقي الدّازين بنفسه في كلّ مرّة على نحو واقعاني ضمن كينونة كهذه نحو الموت؟ هل **يستوجب**، حتى ولو كان ذلك على أساس كينونته الأخصّ، قدرة أصيلة على الكينونة، تكون معيَّنة بواسطة الاستباق؟

[267] يجدر بنا، قبل الإجابة عن هذا السّؤال، أن نبحث مليًّا، إلى أيّ مدى **بعامّة** وبأيّ وجه **يوفّر** الدّازين، انطلاقاً من قدرته الأخصّ على الكينونة، **شواهد**[2] على **أصالة** ممكنة لوجوده، وذلك على نحو بحيث إنّه ليس فقط يعلن عنها بوصفها ممكنة على صعيد **وجودي**، بل هو **يستوجبها** من ذات نفسه.

(1) leidenschaftlich. ترد هذه اللفظة مرّةً واحدةً في كامل الكتاب. وهي على كلّ حال مفاجئة. وهيدغر لا يفسّر ولا يبرّر بأيّ معنى تكون الحرية إزاء الموت نابعة من شعور جارف.

(2) Zeugnis gibt.

بذلك فإنّ السّؤال الذي ظلّ معلَّقاً عن كينونة كلّية وأصيلة للدّازين وعن هيئتها الوجودانية لن يُحمَل على أرضية حاسمة من جهة الظواهر إلاّ متى استطاع أن يستند إلى أصالة ممكنة في كينونة الدّازين، مشهود عليها من قبل الدّازين ذاته. فإذا أفلحنا في كشفِ الغطاء عن شهادة كهذه وعمّا هو مشهود عليه ضمنها، فإنّه بنفَس جديد سيثورُ المشكلُ الداعي إلى أن نسأل **عمّا إذا كان الاستباق نحو الموت، الذي لم يكن إلى الآن مستشرَفاً إلاّ ضمن إمكانه الأنطولوجيّ، في تواشج جوهريّ مع القدرة الأصيلة على الكينونة المشهود عليها.**



الفصل الثاني

في الشهادة، التي من جنس الدّازين، على مستطاع كينونة أصيل وفي العزم

§ 54. في مشكل الشهادة على إمكانية وجودية أصيلة

ما يُبحَث عنه هو قدرةُ الدّازين على كينونةٍ أصيلة، تكون مشهوداً عليها في إمكانها الوجودي من قِبل هذا الدّازين ذاته. وينبغي بدءًا أن تقبل هذه الشهادة ذاتها بِأنْ يُعثر عليها(1). وإذا كان يجب أن «تمنح فهماً»(2) للدّازين هو ذاته ضمن وجوده الأصيل الممكن، فهي سوف تضرب بجذورها في كينونة الدّازين. بذلك فإنّ الإظهار(3) الفينومينولوجي لهذه الشهادة يضمّن في ذاته دليلاً(4) على أصلها وذلك انطلاقاً من هيئة الكينونة التي للدّازين. [أ]

يجب على الشهادة أن تمنحنا فهمًا لضرب من **القدرة** الأصيلة على **أن ـ نكون ـ أنفسنا**. بعبارة «أنفسنا»(5) نحن أجبنا عن السّؤال على **منْ** هو الدّازين(6).

---

(1) sich finden.

(2) «zu verstehen geben».

(3) Aufweis.

(4) der Nachweis.

(5) «Selbst».

(6) قارن: §25، ص 114 وما بعدها. [المؤلّف] ـ في هذا الموضع نحن نلتقي مرّة أخرى مع معنى «النفس» والسّؤال «من؟» الذي تركناه بعد الفقرات 25–27. لكنّ الجديد هو تدقيق تأويلية الدّازين من خلال تحديد الجهة التي من شأنها أن تنبّه الدّازين من ضياعه في «الهُمْ» ودعوته إلى العودة إلى ذاته الحميمة. وليست تلك الجهة حسب هيدغر سوى «صوت الضمير» (Stimme des Gewissens). فصوت الضمير هو مصدر «الشهادة» التي تنبع من صلب الدّازين ذاته. وبعيداً عن أيّ تأويل لاهوتيّ أو أخلاقيّ للضمير، يقدم هيدغر على تخريج أنطولوجيّ يبيّن أنّ الضمير «ظاهرة أصليّة في الدّازين» ومن ثمّة أنّه نمط وجوداني. وهو تخريج هدفه هو الكشف عمّا تنطوي عليه ظاهرةُ الضمير من =

وقد تعيّنت إنّيّة[1] الدّازين من حيث صورتها بوصفها **طريقة في الوجود**، بمعنى ليس بوصفها كائناً قائماً. وإنّ منْ هو الدّازين أنا على الأغلب لا أكونها **أنا ذاتي**، بل ذات ـ الهُمْ. بذلك تتعيّن كينونة ـ ذاتنا الأصيلة بوصفها تعديلاً وجوديّاً للهُمْ، علينا أن نحدّده بشكل وجوداني[2]. فما الذي يكمنُ في هذا التعديل، وما هي الشّروطُ الأنطولوجية لإمكانه؟

[268] بالضياع في الهُمْ يكون قد حُسِم بعدُ أمرُ مستطاع الكينونة الواقعاني المباشر للدّازين ـ نعني مهامّ الكينونة ـ في ـ العالم وقواعدها ومقاييسها وعمقها ومداها، انشغالاً ورعايةً. أن يمسك بإمكانات الكينونة هذه، ذلك ما يكون الهُمْ قد انتزعه بعدُ من الدّازين بشكلٍ دائم. بل الهُمْ يحجب حتى ما يقوم به من تخفيف صامت لعبء[3] الاختيار الصريح لهذه الإمكانات. يبقى بلا تعيّن، من اختار «على وجه التحديد»[4]. إنّ هذا الانجرار وراء لا أحد الذي لا خيار فيه، حيث يتورّطُ الدّازين في ما هو غير أصيل، لا يمكن أن يقع بذلك إيقافُه إلاّ بأن يستعيد الدّازين نفسه بشكل خاصّ من حالة الضياع في الهُمْ ويعود إلى ذات نفسه. وينبغي، على ذلك، أن يكون لهذه الاستعادة[5] ذلك النمط من الكينونة **الذي بفقدانه** يضيع الدّازين في اللاّأصالة. وينبغي أن تتمّ استعادة النفس من الهُمْ، ونعني بذلك التحوّل الوجودي من ذات ـ الهُمْ إلى كينونة ـ ذاتنا **الأصيلة**، بوصفها **استرداداً**[6] **لاختيار ما**. والحال أنّ استرداد الاختيار يعني **أن نختار هذا الاختيار**، أن نحسم أمرنا لصالح مستطاع كينونة من صلب ذاتنا الخاصّة. باختيار الاختيار، **يجعل** الدّازين في المقام الأوّل مستطاع كينونته الأخصّ **ممكناً**. [أ]

= قدرة خاصّة على رفع النقاب عن إمكانية وجودانية أصيلة، وهو مطلب أعاد فيه هيدغر تنشيط بنى الدّازين الأساسيّة وخاصّة ظاهرة «الكلام»، حيث ستكون قاعدة لتخريج ظاهرة «نداء الضمير» بما هو «دعوة» (Anruf) الدّازين نحو مستطاع كينونته الأخصّ، وبما هو «استدعاء» (Aufruf) إلى ما ينطوي عليه من «كينونة مذنبة».

(1) Selbstheit.

(2) قارن: §27، ص 126 وما بعدها، وخاصّة ص 130. [المؤلّف]

(3) Entlastung.

(4) «eigentlich».

(5) Zurückholen.

(6) Nachholen.

ولكن لأنّه **ضائع** في الهُمْ، فإنّه ينبغي له قبلُ أن **يجد** نفسه. ومن أجل أن يجد **نفسه**، ينبغي أن «يُكشَف» عنه لنفسه في أصالته الممكنة. إذ يحتاج الدّازين إلى الشهادة على قدرة ـ على ـ أن ـ يكون ـ ذاته، هو، بحسب **الإمكان**، **يكونـها** بعدُ في كلّ مرّة.

ما سوف نستند إليه في التأويل التالي بوصفه شهادة كهذه، هو أمر معروف لدى التفسير الذاتي اليومي للدّازين بوصفه **صوت الضمير**(1). إنّ «واقعة»(2) الضمير موضع خلاف، وإنّ وظيفتها كحجّة بالنسبة إلى وجود الدّازين تتعرّض لتقويمات متباينة وإنّ «ما تقوله» مفسَّر بطرق عدّة، فذلك لا يدفعنا إلى الإحجام عن هذه الظاهرة إلاّ إذا كان «الارتياب» من هذه الواقعة(3) أو من تفسيرها لا **يثبت** على وجه التحديد أنّ ههنا تثوي ظاهرة **أصيلة في** صلب الدّازين. وإنّ شأن التحليل التالي أن يضع الضمير في دائرة المكسب السابق المدروس ضمن بحث وجوداني [ب] محض ذي غرض أنطولوجيّ ـ أساسيّ.

يجب بدءًا أن نتعقّب الضميرَ في أسسه وبناه الوجودانية وأن نجعله منظوراً **بوصفه** ظاهرة في صلب الدّازين مع الاحتفاظ **[269]** الصارم بهيئة الكينونة الخاصّة بهذا الكائن التي تمّ الظّفر بها إلى الآن. وإنّ التحليل الأنطولوجيّ للضمير المبسوط على هذا النحو إنّما يقع ما قبل الوصف النفساني لحالات الضمير المعيشة وتصنيفها، وكذلك هو خارج أيّ «تفسير» بيولوجي، بمعنى خارج أيّ تذويب للظاهرة. بيد أنّه ليس أقرب مسافة من أيّ تأويل لاهوتيّ للضمير أو استعمال لهذه الظاهرة من أجل الأدلّة على الربّ أو وعي «مباشر» بالربّ.

وعلى ذلك، حتى ضمن هذا البحث المقيّد في الضمير، فإنّ ثمرته يجب ألاّ يُفرَط في تقديرها ولا أن تُوضَع تحت مزاعم مقلوبة ويُقلّل من شأنها. ليس الضمير، من حيث هو ظاهرة دازين، واقعة طارئة وفي بعض الأحيان قائمة أمامنا. إنّه لا «**يكون**» إلاّ على نمط كينونة الدّازين وهو لا يُعلن في كلّ مرّة نفسه بما هو

(1) لقد تمّ التصريح بالتأمّلات السّابقة واللاحقة في شكل أطروحات عند إلقاء محاضرة عامة (تموز/يوليو 1924) حول مفهوم الزمان. [المؤلّف]

(2) die «Tatsache».

(3) Faktum.

واقعة إلاّ مع الوجود الواقعاني وفي نطاقه. لذا فإنّ اشتراط «دليل أمبريقي استقرائي» عن «وقائعيّة»[1] الضمير ومشروعيّة «صوته» إنّما ينبني على قلب أنطولوجيّ للظاهرة رأساً على عقب. بيد أنّه يشارك أيضاً في هذا القلب للأمور كلّ نقدٍ متسام للضمير بوصفه «واقعة» تطرأ لبعض الوقت فحسب وليس «واقعة معايَنة وقابلة لأنّ تُعايَن على نحو كلّي». لا يمكن أن توضَع واقعة الضمير على وجه العموم تحت أدلّة كهذه وأدلّة مضادّة. ليس ذلك نقصاً، وإنّما فقط الأمارة على كونه من نوع أنطولوجيّ مغاير لما هو قائم أمامنا في العالم المحيط.

يدعونا الضمير لأنْ نفهم «شيئاً ما»، إنّه **يفتح**. وعن هذا التخصيص الصّوريّ تصدرُ الإشارة بأن نستردّ الضمير من داخل **انفتاح** الدّازين. وتجد هذه الهيئة الأساسيّة للكائن الذي هو نحن أنفسنا في كلّ مرّة قوامها عن طريق الوجدان والفهم والانحطاط والكلام. وسوف يكون من شأن تحليل أعمق للضمير أن يرفع النقاب عنه بوصفه **نداءً**[2]. أن نادي هو ضرب من **الكلام**. ويتّخذ نداء الضمير طابع **دعوة**[3] الدّازين إلى قدرته الأخصّ على أن يكون ذاته وذلك على سبيل **الاستدعاء**[4] إلى أخصّ ما فيه من كينونة مذنبة[5].

يقع هذا التأويلُ الوجوداني بالضرورة بعيداً عن الفهم السائد[6] اليومي الأنطيقي، وإنْ كان من شأنه أن يستخرج الأسس الأنطولوجية لما كان التفسير العامي للضمير قد فهمه دوماً في حدود ما ووضعه في تصوّر ما بوصفه «نظرية» الضمير. بذلك يحتاج التأويل الوجوداني إلى امتحان ما عن طريق نقد معيّن للتفسير العامي للضمير. ويمكن انطلاقاً من الظاهرة التي يتمّ استخراجها أن نرصد بأيّ وجه هي تشهد على قدرة أصيلة على كينونة الدّازين. إنّ من شأن نداء الضمير أن يمكن له سماع، يناسبه. أمّا فهم الدعوة [270] فهو ينكشف بوصفه **التزاماً** ـ

---

(1) «Tatsächlichkeit».

(2) *Ruf*.

(3) *Anruf*.

(4) Aufruf.

(5) Schuldigsein.

(6) Verständigkeit.

بما ـ يمليه ـ الضمير[1]. بيد أنّه إنّما في هذه الظاهرة يكمنُ الاختيارُ الوجودي المبحوث عنه، المتعلّق باختيار كينونة ـ ذاتنا، نحن نطلق عليه، طبقاً لبنيته الوجودانية، اسم **العزم**[2]. بذلك صرنا نتوفّر على مفاصل تحليل هذا الفصل: في الأسس الوجودانية والأنطولوجية للضمير (§55)؛ وفي طابع النداء الذي في الضمير (§56)؛وفي الضمير من حيث هو نداء العناية (§57)؛وفي فهم الدعوة والذّنب (§58)؛ وفي التأويل الوجوداني للضمير والتفسير العامي للضمير (§59)؛ وفي البنية الوجودانية لمستطاع الكينونة الأصيل المشهود عليه في صلب الضمير (§60).

§ 55. في الأسس الأنطولوجية ـ الوجودانية للضمير [أ]

[ب] يأخذ تحليل الضمير منطلقه من معاينة غير مكترثة لهذه الظاهرة: إنّه يمنحنا بطريقةٍ أو بأخرى شيئاً ما علينا فهمه[3]. إنّ الضميرَ يفتح ولهذا السبب هو ينتمي إلى دائرة الظواهر الوجودانية التي تشدّ قوام **كينونة الهناك**[4] من حيث هي انفتاح[5]. وقد تمّ عرض البنى العامة للوجدان والفهم والكلام والانحطاط. وإذا نحن حملنا الضمير ضمن هذا السياق من الظواهر، فالأمر لا يتعلّق بتطبيق شكلي للبنى التي حُصِّلت على «حالة» جزئية من فتح[6] الدّازين. بل على الأرجح إنّ تحليلَ الضمير ليس فقط سوف يمضي قُدُماً في التحليل السابق لانفتاح الهناك، بل سوف يدركه على نحو أرسخ أصلاً بالنظر إلى الكينونة الأصيلة للدّازين.

عبر الانفتاح يكون الكائن، الذي نسمّيه دازين، ضمن إمكانية أن **يكون** الهناك[7]

---

(1) *Gewissenhabenwollen.*

(2) *Entschlossenheit.*

(3) تدافعُ هذه الفقرة عن ثلاثة طروحات: 1 ـ أنّ الضمير ضرب مخصوص من «الفهم». 2 ـ أنّ صوت الضمير هو بالفعل ضرب من الكلام. 3 ـ أنّ نداء الضمير يأتي من أجل أن يكسر إنصاتاً سابقاً (للهُمْ)، محدثاً هزّة مدوّية من شأنها أن تفتح في الدّازين إمكانات جديدة للفهم.

(4) das *Sein des Da.*

(5) قارن: §28 وما بعدها، ص 130 وما بعدها. [المؤلّف]

(6) Erschließung.

(7) sein Da.

التي تخصّه. وبعالمه هو يكون بالنسبة إلى ذاته هناك[1] وذلك أوّل الأمر وأغلب الأمر على نحو بحيث إنّه قد فتح لنفسه مستطاع الكينونة انطلاقاً من «العالم» الذي يشغله. ويكون مستطاعُ الكينونة، الذي يوجد الدّازين بوصفه هو[2]، قد سلّم نفسه بعدُ في كلّ مرّة إلى إمكانات معيّنة. وذلك من أجل أنّه كائن ملقى به، إلقاءً هو بهذا القدر أو ذاك مفتوح بشكل واضح ونافذ عبر مزاجيّة ما[3]. وللوجدان (المزاج) ينتمي الفهم إلى وتيرة أصليّة واحدة. بذلك «يعرف» الدّازين في أيّ منزلة من نفسه هو، وذلك بقدر ما يكون مستشرَفاً على إمكانات ذاته، اللّهمّ إلاّ أن يكون، بانغماسه في الهُمْ، قد التمس لنفسه إمكانات كهذه من طريق التفسيريّة العمومية التي من شأنه. لكنّ ما يجعل هذا الالتماس ممكناً على صعيد وجوداني هو أنّ الدّازين، من حيث هو كينونة ـ معاً فاهمة [271]، هو قادر على **الاستماع**[4] إلى الآخرين. بفقده لنفسه في الحياة العمومية للهُمْ وقيلهم وقالهم هو **يسدّ السمع**[5] بسماع ذات ـ الهُمْ عن ذاته الأخصّ. وإذا كان يجب على الدّازين أن يكون قادراً على العودة به ـ وذلك دون شكّ من خلال ذاته ـ من هذا الفقد الناجم عن سدّ السمع عن ذاته، فإنّه ينبغي له أوّلاً أن يستطيع أن يجد ذاته، ذاته نفسها التي سدّت السمع عن نفسها وسدّت السمع من خلال **التسمّع**[6] إلى الهُمْ. هذا التسمّع ينبغي أن يُكسَر، بمعنى ينبغي أن يقع منحه، من قِبل الدّازين ذاته، إمكانيةَ السمع الذي يضع له حدًّا. وإنّ إمكانية كسر كهذا كامنة في كوننا مدعوّين[7] بشكل مباشر. فشأن النداء أن يكسر تسمّع الدّازين إلى الهُمْ، هذا التسمّع الذي يسدّ السمع عن ذاته[8]، وذلك حين يُثير، بحسب طابع النداء الذي له، سمعاً يختصّ بكونه على الضدّ في كلّ أجزائه من السمع المفقود. وإذا كان هذا الأخير

[ج] [أ]

---

(1) da.

(2) als welches.

(3) das Gestimmtsein.

(4) *hören*.

(5) *überhört*.

(6) *Hinhören*. في معنى صرف السمع لهم دون غيرهم.

(7) Angerufenwerden.

(8) das sich überhörende Hinhören.

في دوار بسبب «ضوضاء» الالتباس المتعدّد الأشكال للقيل والقال «الجديد» في كلّ يوم، فإنّ النداء ينبغي أن ينادي دون ضوضاء ولا لبس ولا دافع للفضول. **ما يدعونا لأنْ نفهم هكذا في شكل نداء إنّما هو الضمير.**

نحن ندرك النداء بوصفه ضرباً من الكلام. وشأن الكلام أن يفصّل إمكانية الفهم[1]. لذلك ليس تخصيص الضمير بوصفه نداء مجرّد «صورة» أبداً، كما هو حال التمثّل الكانطي للضمير في شكل محكمة. فقط، لا يحقّ لنا أن نغفل عن أنّ المجاهرة بالصوت ليست بالنسبة إلى الكلام ومن ثمّ أيضاً بالنسبة إلى النداء أمراً جوهريّاً. كلّ تعبير وكلّ «هتاف»[2] إنّما يفترض الكلام سلفاً[3]. وإذا كان التفسير اليومي يعرف شيئاً من «صوت» الضمير، فإنّه عندئذ لن يكون مفكَّراً فيه من جهة مجاهرة ما هي على المستوى الواقعاني لا يُعثَر عليها أبداً، بل «الصوت» لا يُحاط به إلاّ من جهة ما هو مدعاة ـ إلى ـ الفهم[4]. فما تنطوي عليه نزعة الفتح التي للنداء هو عنصرُ الصدمة، والرجّةُ التي تقلقل. ينادي المنادي عن بعد إلى بعيد. وهل يبلغه النداء إلاّ من كان يريد أن يعود. [ب] [ج] [د]

بيد أنّه لم يرتسم بهذا التخصيص للضمير سوى أفق الظواهر الصالح لتحليل بنيته الوجودانية. ولم تقع مقارنة الظاهرة مع نداء ما، بل هي مفهومة بوصفها كلاماً انطلاقاً من الانفتاح الذي يشدّ قوام الدّازين. وقد تحاشى الفحص منذ البداية أن يأخذ الطريق التي تتوفّر أوّل الأمر لأيّ تأويل للضمير: نعني أن يقوم المرء بردّ الضمير إلى واحدة من قوى النفس، مثل الذهن أو الإرادة أو العاطفة، أو يفسّره بوصفه نتاجاً خليطاً منها. بيد أنّه في مواجهة ظاهرة من جنس الضمير سرعان ما تبرز للعيان، **[272]** على صعيد أنطولوجيّ وأنثروبولوجي، عدم كفاية أيّ هيكل متأرجح لا سند له سوى تصنيف جملة من القوى النفسية أو الأفعال الشخصية[5]. [هـ]

---

(1) Verständlichkeit.

(2) Ausrufen.

(3) قارن: §34، ص 160 وما بعدها. [المؤلّف]

(4) das Zu-verstehen-geben.

(5) علاوة على تأويلات الضمير لدى كانط وهيغل وشوبنهاور ونيتشه، ينبغي أن نأخذ في الاعتبار [كتاب]: م .كيهلر (Kähler)، **الضمير**، الجزء الأول التاريخي 1878، ومقالة المؤلّف نفسه ضمن **الموسوعة الواقعية للعقيدة والكنيسة البروتستانتية**. كذلك [عمل]: =

§ 56. في طابع النداء الذي للضمير

يضمّ الكلام ما عنه ثمّة نقاش ما[1]. فهو يمنحُ بياناً عن شيء ما وذلك من زاوية نظر معيّنة. وهو يستمدّ ممّا يُتناقَشُ فيه[2] على هذا النحو ذاك الذي يقوله في كلّ مرّة بوصفه هذا الكلام، المتكلَّم فيه بما هو كذلك. فضمن الكلام من حيث هو تواصل، يصبح ما يُتكلَّم فيه في متناول الكينونة ـ معاً صحبة الآخرين، وعلى الأغلب من طريق إحداث صوت في اللغة.

ما هو المتناقَش فيه، نعني المدعوّ[3]، ضمن نداء الضمير؟ من البيّن أنّه الدّازين ذاته. هذا الجواب غير قابل للنزاع بقدر ما هو غير متعيّن. ولو كان للنداء هدفٌ على هذا القدر من الإبهام، إذن لظلّ بالنسبة إلى الدّازين مجرّد حافز على الانتباه إلى نفسه لا أكثر. لكنّ الدّازين يختصّ في ماهيّته بأنّه، مع انفتاح عالمه، هو منفتح لذات نفسه، وذلك على نحو بحيث هو **يفهم** بعدُ **نفسه** دوماً. إنّ النداء

= أ .ريشل (Ritschl)، **عن الضمير**، 1876، الذي أُعيد طبعه ضمن **مجموعة مقالات**، سلسلة جديدة 1896، ص 177 وما بعدها. وأخيراً، الدراسة الجامعة التي ظهرت توّاً والتي أعدّها ه. ج .ستوكار (Stocker)، **الضمير (كتابات في الفلسفة وعلم الاجتماع**، نشرة ماكس شيلر، المجلد الثاني)، 1925. فقد ألقى هذا البحث الواسع والمسهب الضوء على جملة ثريّة من ظواهر الضمير، وخصّص على نحو نقدي مختلف الأصناف الممكنة للفحص عن الظاهرة، وأحصى قدراً واسعاً من المراجع هو على ذلك ليس بكامل متى نظرنا إلى تاريخ مفهوم الضمير. غير أنّ دراسة ستوكار إنّما تختلف بعدُ عن التأويل الوجوداني الذي بين أيدينا من حيث المنطلق ومن ثمّ أيضاً من حيث النتائج، رغم وجوه عديدة من الاتفاق. فإنّ ستوكار، ولأوّل وهلة، يحطّ من شأن الشّروط التأويلية لعقد «وصف» ما «للضمير الماثل فعلاً على نحو موضوعي» (ص3). بذلك يقع الانزلاق في طمس الحدود بين الفينومينولوجيا واللاهوت ـ وذلك على حساب الطرفين. أمّا فيما يخصّ الأساس الأنثروبولوجي للبحث، الذي يأخذ على عاتقه شخصانيّة شيلر، قارن: المصنّف الحالي، §10، ص 47 وما بعدها. وعلى ذلك فإنّ دراسة ستوكار إنّما تكشف عن تقدّم هامّ بالنسبة إلى تأويل الضمير الذي وقع إلى الآن، ولكنّ ذلك قد تمّ بفضل الفحص الواسع لظاهرة الضمير وتفرّعاتها، أكثر منه بفضل الإبانة عن الجذور الأنطولوجية للظاهرة. [المؤلّف]

(1) das beredete Worüber.

(2) das Beredete. ما عنه نحن نتكلّم ونناقش، وهو يختلف عن «المتكلَّم» (das Geredete) نفسه.

(3) das Angerufene.

يبلغ إلى الدّازين من جهة ما ـ يفهم ـ ذاته ـ بعدُ ـ دوماً فهماً منشغِلاً بما هو يومي ووسطي. ولذلك فإنّ ذات ـ الهُمْ الثاوية في الكينونة ـ معاً صحبة الآخرين هي التي يبلغها النداء.

[273] وإلام هو مدعوّ؟ إلى **ذاته التي تخصّه**[1]. ليس إلى ما يساويه[2] الدّازين ويستطيعه وينشغل به في نطاق الصحبة العمومية بين الواحد والآخر، ولا حتى إلى ما اضطلع به، وما لأجله بذل نفسه، وما به قَبِلَ أن تُهزّ مشاعره. إنّ الدّازين، كما هو مفهوم في العالم بالنسبة إلى الآخرين وبالنسبة إلى ذاته، إنّما **يُمرّ به مرّ الكرام**[3] ضمن الدعوة. ولا يحصل للنداء إلى الذات أدنى علم بذلك. وبما أنّ **الذات**[4] الخاصّة بذات ـ الهُمْ هي وحدها التي يتمّ دعوتها وحملها إلى السماع، فإنّ **الهُمْ** يتهدّم في ذاته. إنّ النداء **يمرّ مرّ الكرام** على الهُمْ وعلى التفسيريّة العمومية للدّازين، فذلك لا يعني بأيّ وجه أنّه لا **يمسّه هو أيضاً**[5]. بل **في المرور مرّ الكرام** هو يرمي بالهُمْ المشغوف بالمنظر العمومي في خانة الذي لا دلالة له. في حين أنّ الذات، التي حرمتها الدعوة من هذا الملجأ وهذا المخبأ، إنّما يحملها النداء إلى ذات نفسها.

إلى الذات تكون ذات ـ الهُمْ مدعوّة. وإن كان ذلك لا يتعلّق بالذات، التي تستطيعُ أن تجعل من نفسها «موضوعاً» لحكم ما، ولا بالذات التي يدفعها الفضول بلا هوادة إلى تشريح «حياتها الباطنية» ولا بالذات التي وراء ملاحظة «تحليلية» لأحوال النفس وخلفياتها. إنّ دعوة الذات في ذات ـ الهُمْ لا تدفع بها إلى ذاتها في باطن ما، بحيث يجب عليها أن تنغلق على نفسها في وجه «العالم الخارجيّ». إذ النداء يتعدّى كلّ ذلك ويشتّته، وذلك حتى يدعو الذات وحدها، التي ليس لها، على ذلك، من طريقة أخرى لأنْ تكون سوى طريقة الكينونة ـ في ـ العالم.

(1) يُثير نداء الضمير جملة من الصعوبات: أ ـ إنّ نداء الضمير ضرب من الكلام، لكنّه «بلا موضوع»؛ ب ـ إنّه نداء لا يقول لنا شيئاً ولا يعلمنا عن شيء؛ ج ـ إنّ نداء الضمير مستغنٍ عن أيّ تصويت، فهو يعمل صامتاً.

(2) gilt. ما يساويه وما يسوغه أيّ قيمته وقدره.

(3) *übergangen.*

(4) das *Selbst.*

(5) *mittrifft.*

ولكن بأيّ وجه يجب علينا أن نعيّن **ما يتكلّمه** هذا الكلام؟ **بِمَ** يهتف[1] الضمير نحو المدعوّ؟ على وجه الدقّة ـ لاشيء. لا يفصح الضمير عن شيء، ولا يمدّ بأيّ خبر عن أحداث العالم، وليس له أيّ شيء ليحكيه. وعلى ذلك لا أقلّ من أن يطمع في أن يفتح في الذات المدعوّة ضرباً من «حديث النفس»[2]. إنّ الذات المدعوّة لم يُهتف **لها**[3] «بشيء»، ولكنّها قد **استُدعِيت** إلى ذاتها، بمعنى نحو قدرتها الأخصّ على الكينونة. فالنداء، وذلك حسب النزعة التي تحرك النداء، لا يعرض على الذات المدعوّة «مفاوضة» ما، بل، من حيث هو استدعاء إلى **القدرة** الأخصّ على أن نكون ذاتنا، هو حثٌّ[4] للدّازين (إلى ـ «الأمام»[5]) في صلب أخصّ إمكاناته.

إنّ النداء إنّما هو في غنى عن كلّ تصويت. وهو لا يُذيع نفسه حتى في ألفاظ ـ وعلى ذلك هو لن يبقى أبداً[6] مبهماً أو غير متعيّن. **يتكلّم النداء حصراً ودوماً في ضرب من الصمت**[7]. كذا هو ليس فقط لا يفقد شيئاً من قابليّته لأنْ يُدرَك، بل هو يجبر الدّازين المدعوّ والمستدعى على السكوت[8] عن نفسه. إنّ افتقاد صياغة لفظية للذي في النداء **[274]** هو منادى[9] لا يزجّ بالظاهرة في عدم التعيّن الذي من شأن صوت ملغز، بل هو يُشير فحسب إلى أنّ فهم «المنادى» ليس من شأنه أن يتسمّر في انتظار تواصل ما أو ما شابه.

ما يفتحه النداءُ هو على ذلك لا لبس فيه، حتى ولو كان بمقدوره أن يأخذ في الدّازين المفرد، طبقاً لإمكاناته في الفهم، تفسيراً متبايناً. وعلاوة على عدم

---

(1) zurufen.

(2) «Selbstgespräch».

(3) *zu*-gerufen.

(4) Vorrufen.

(5) nach-«vorne».

(6) nichts weniger als.

(7) *im Modus des Schweigens.*

(8) Verschweigenheit.

(9) Gerufen. نلاحظ كيف أنّ مارتينو لا يلتزمُ باختياراته الاصطلاحية؛ مثلاً هو يترجم «ausrufen» و«rufen» بفعل واحد هو «crier». را: مارتينو (1985: 198 و199).

التعيّن الظاهر لمضمون النداء، فإنّه لا يمكن أن يقع تجاهل **الوجهة** المؤكّدة التي يأخذها **وَقْعُ**[1] النداء. لا يحتاج النداء إلى بحث يتلمّس آثار الطرف الذي ينبغي له أن يدعوه، ولا إلى أيّة أمارة عمّا إذا كان هو المقصود أم لا. إذ لا تنشأ «الخدع» في الضمير بسبب أنّ النداء قد سها عن نفسه (أو أساء النداء[2] إلى نفسه)، بل فقط من الطريقة التي بها يتمّ **سماع** النداء ـ إذ إنّه، بدل أن يقع فهمه على نحو أصيل، هو يُجرّ من طرف ذات ـ الهُمْ إلى اعتمال حديث مع النفس ويُحرَّف ما فيه من نزعة انفتاح.

ما ينبغي أن نحتفظَ به هو: أنّ النداء، الذي خصّصنا الضمير باعتباره هو، إنّما هو دعوة ذات ـ الهُمْ إلى الذات التي تخصّها؛ ومن حيث هو هذه الدعوة فإنّه استدعاء الذات إلى قدرتها على أن تكون ذاتها ومن ثمّة هو حَثٌّ للدازين على الإمكانات التي من شأنه.

غير أنّنا لن نظفرَ بتأويلٍ للضمير، يكون مُرضياً من ناحية أنطولوجية، إلاّ متى أمكن أن يتوضّح: ليس فقط **من** هو المنادى من قِبل النداء، بل **من ينادي** نفسه، وكيف يسلك المدعوّ إزاء المنادي، وبأيّ وجه علينا أن نمسك هذه «العلاقة»[3] من ناحية أنطولوجية بوصفها رابطة كينونة.

§ 57. في الضمير من حيث هو نداء العناية

إنّ شأنَ الضمير أن يستدعي ذات الدّازين من حالة الضياع في الهُمْ. وإنّ شأن الذات المدعوّة أن تبقى غير متعيّنة وفارغة في الماذا التي تخصّها[4]. **فما**[5] على منواله يفهم الدّازين نفسه أوّل الأمر وأغلب الأمر في التفسير انطلاقاً ممّا ينشغل به، هو أمر يمرّ عليه النداء مرّ الكرام. وعلى ذلك فإنّ هذه الذات ستُمَسّ

---

(1) *Einschlagsrichtung.*

(2) ver-rufen. أفضل حلّ وجدناه في الترجمة الإنكليزية (1962: 318) التي تقترح «mis-call».

(3) «Verhältnis». يبدو أنّ هيدغر يلمّح هنا إلى الصّلة اللغوية في الألماني بين «sich verhält» (يسلك إزاء) وبين «Verhältnis» (العلاقة أو الرابطة أو الإضافة).

(4) in seinem Was.

(5) *was.*

بطريقة لا لبس فيها ولا بديل. ليس المدعوّ فقط هو مقصود من قِبل النداء «دون محاباة لأيّ شخص»، بل المنادي أيضاً إنّما يقف في عدم تعيّن ساطع. وهو ليس فقط يرفض الإجابة عن الأسئلة المتعلّقة بالاسم والحالة والمنشأ والمنزلة، بل أيضاً، وعلى الرغم من أنّه لا يضع أيّ قناع في النداء، هو لا يمنح أدنى إمكانية لجعله مألوفاً بالنسبة إلى فهم للدّازين متوجّه «جهة العالم». إذ يعمل منادي النداء جاهداً ـ وذلك ينتمي إلى طابعه الظواهريّ ـ على أن يقف بمنأى عن أيّ إمكانية للتعرّف عليه. فإنّه [275] يتعارضُ مع نمط كينونته أن ينجذب في أيّ اعتبار أو نقاش. إنّ عدم التعيّن أو عدم قابليّة التعيّن المتأصّل في المنادي ليس لاشيء، بل هو علامة **موجبة**. وهي تُنبئ عن أنّ المنادي يذوب[1] في الاستدعاء إلى. . . ، أنّه لا يريد أن يكون **مسموعاً إلاّ بما هو كذلك** وفضلاً عن ذلك ألاّ يكون ثرثاراً. ولكن ألا يناسب الظاهرة عندئذ أن يبقى السّؤال عن المنادي من يكون سؤالاً منحسراً؟ بالنسبة إلى السماع الوجودي للنداء الواقعاني للضمير، ذلك مؤكّد، أمّا بالنسبة إلى التحليل الوجوداني الذي يطال واقعانية النداء ووجودانية السماع، فالجواب بالنفي.

ولكن هل ثمّة على العموم من ضرورة لأن نضع السّؤال، منْ ينادي، على نحو صريح؟ ألا يجيب عن نفسه، بالنسبة إلى الدّازين، بالوضوح نفسه الذي للسّؤال عن الذي هو مستدعى في النداء؟ **وهل ينادي الدّازين في الضمير إلاّ نفسه**. قد يمكن أن يكون هذا الفهم للمنادي يقظاً كثيراً أو قليلاً عند السماع الواقعاني للنداء. وعلى ذلك فالجواب بأنّ من شأن الدّازين أن يكون المنادي والمستدعى للنداء **في كرّة واحدة**، هو، من ناحية أنطولوجية، لا يكفي أبداً. أليس من شأن الدّازين من حيث هو مستدعى أن **يكون** «هناك» على نحو مغاير للذي يقوم بالنداء؟ هل القدرة الأخصّ على أن يكون ذاته هي التي تقوم على الأرجح بوظيفة المنادي؟

لا يكون النداء ولن يكون أبداً أمراً مخطّطاً له ولا مُعَدًّا سلفاً ولا هو ممّا

(1) aufgehen.

نقوم به بشكل إرادي. «ثمّة من»[1] ينادي، على عكس ما ننتظر بل على عكس ما نريد. ومن جهةٍ مقابلة، فإنّ النداء لا يأتي دون أيّ شكّ من طرف آخر هو كائن معي داخل العالم. يأتي النداء مِنْ نفسي وعلى ذلك هو يقع **عليّ**[2].

لا ينبغي أن نحيد عن تأويل[3] هذا المعطى على صعيد الظواهر. وذلك أنّه قد سبق أن اتُّخِذ منطلقاً لتأويل الصوت[4] بوصفه قوةً غريبةً تتغلغل[5] في الدّازين. إذ لو تمّ الابتعاد عن[6] هذه الوجهة في التفسير، لوضَع المرء مالكًا معيّناً وراء القوة التي تمّ تعيينها أو لأخذها هي ذاتها بوصفها شخصاً يُنبئ عن نفسه (الربّ). أو بالعكس، سوف يحاول أن يطعن في هذا التأويل للمنادي بوصفه تعبيراً عن قوة غريبة وفي الوقت نفسه أن يغيّب الضمير عامة بتقديم تعليل[7] «بيولوجي» له. إنّ كلا التأويلين قد تعجّل في تخطّي ما هو معطى على صعيد الظواهر. وهو مسلك[8] تيسّر عبر أطروحة دوغمائية على المستوى الأنطولوجيّ، هي التي تهديه على نحو غير منطوق به: إنّ ما **هو**، بمعنى ما يحدث في شكل واقعة مثل النداء، إنّما ينبغي أن يكون **قائماً** أمامنا؛ وما لا يقبل أن يُدلّل عليه من جهة الموضوعات بوصفه **قائماً** أمامنا، فهو لا **يكون** أبداً.

حقيق علينا، على الضدّ من هذا التعجّل المنهجي، أن نُبقي ليس على ما هو معطى لنا من جهة الظواهر فحسب ـ إنّ النداء منّي يأتي وعليّ يقع وإليّ يُوجَّه ـ

---

(1) «Es». دلالة على طرف «مجهول».

(2) يستثمر هنا هيدغر صيغتين متقاربتين: «kommen aus» ـ أتى من وخرج من، و«kommen über» ـ نزل به ووقع عليه. وهذه الجملة ذات وظيفة استكشافية عالية. حيث تبيّن أنّ «إنّية» الدّازين تحتوي على «غيرية» من جنس خاصّ. إنّ الآخر يأتي من الداخل. وعلى ذلك هو يقع عليّ كأمر غريب عنّي.

(3) wegdeuten.

(4) صوت الضمير.

(5) hereinragen.

(6) fortgehend. يربط هيدغر هنا بين «fortgehend» وفعل «wegdeuten» في رأس الفقرة، للتحذير من خطر الابتعاد أو الحياد عمّا حقّقه بواسطة التحليل الوجوداني لظاهرة الضمير.

(7) wegerklären.

(8) das Verfahren.

بل أيضاً على الأمارة الأنطولوجية الثاوية فيه على الظاهرة بوصفها من النوع الذي **يخصّ الدّازين**[1]. [276] وحدها الهيئة الوجودانية التي من شأن **هذا** الكائن يمكن أن تمنح الخيط الهادي الوحيد من أجل تأويل نمط كينونة هذا «الذي»[2] ينادي.

هل بيّن لنا ما تمّ إلى الآن، من تحليل لهيئة كينونة الدّازين، طريقًا كي نجعل نمط كينونة المنادي ومعه أيضاً نمط كينونة النداء أمراً مفهوماً على الصعيد الأنطولوجيّ؟ إنّ النداء لم يتمّ صراحة **من نفسي**، وإنّما بالأحرى هو «الذي» ينادي، ذلك لا يسمحُ لنا بأن نبحث عن المنادي في كائن ليس من جنس الدّازين. والحال أنّ الدّازين يوجد دوماً في كلّ مرّة بشكل واقعاني. فهو ليس استشرافاً للنفس[3] معلّقاً في الهواء، بل، لكونه متعيّناً من جهة ما هو ملقى به بوصفه واقعة[4] الكائن الذي هو هو، فإنّه قد كان بعدُ في كلّ مرّة وسيبقى باستمرار مُسلَّماً إلى الوجود. لكنّ واقعانية الدّازين إنّما تتميّزُ في ماهيّتها عن وقائعيّة شيء قائم أمامنا. فالدّازين الداخل في الوجود لا يعرضُ لنفسه كما يعرض شيء قائم أمامنا داخل العالم. كذلك فكونه ملقى به هو أمر لا يُلصق أيضاً بالدّازين كطابع لا يُدرَك وعديم الأهمّية بالنسبة إلى وجوده. فباعتباره ملقى به، هو ملقى به **في الوجود**. هو يوجد بوصفه كائناً عليه أن يكون كيفما يكون ويمكن أن يكون.

إنّه كائن بشكل واقعاني، هو أمرٌ قد يمكن أن يكون محجوباً فيما يتعلّق **بـلِمَ**[5] هو كذلك، أمّا «**أنّ**»[6] **ذاتها** فهي على العكس من ذلك مفتوحة أمام الدّازين. فكون هذا الكائن ملقى به هو أمر ينتمي إلى انفتاح «الهناك» وهو يكشف النقابَ عن نفسه باستمرار من طريق الوجدان الذي له في كلّ مرّة. فهذا الأخير يحمل الدّازين بهذا القدر أو ذاك من الصراحة والأصالة أمام ما يملكه من «أنّه كائن وأنّ عليه، بوصفه الكائن الذي يكونه، أن يكون من جهة ما يمكنه أن يكون». لكنّ المزاج إنّما **يغلق** الباب غالباً أمام كونه ـ ملقى ـ به. إذ يهرب

(1) al seines solchen *des Daseins.*

(2) «es».

(3) Sichentwerfen.

(4) Faktum.

(5) *Warum.*

(6) «Daß».

الدّازين من أمام كونه ـ ملقى ـ به إلى سهولة الحرية المزعومة التي تتمتّع بها ذات ـ الهُمْ. وقد خُصِّص هذا الهروب بوصفه هروباً من الوحشة التي تعيّن الكينونة ـ في ـ العالم المعزولة تعييناً يطال أساسها. وتنكشفُ الوحشةُ بخاصّة في الوجدان الأساسيّ للقلق، ومن حيث هي الانفتاح الأبسط للدّازين الملقى به، هي تضع كينونته في العالم أمام عدم العالم، الذي[1] يقلق أمامه في القلق إزاء مستطاع الكينونة الأخصّ الذي تملكه. **ماذا لو كان الدّازين الذي يجد نفسه في الأساس من طريق وحشته هو المنادي في نداء الضمير**[2]؟

لاشيء يمنع ذلك، بل كلّ الظواهر التي تمّ استخراجها إلى الآن من أجل تخصيص المنادي ومناداته، تنطقُ لصالحه.

لا يقبل المنادي أن يُعيَّن في مَنْ التي تخصّه بواسطة **أيّ شيء** «من العالم». إنّه هو الدّازين في وحشته، وهو الكينونة ـ في ـ العالم الملقى بها أصلاً بوصفها ليست ـ بيتاً ـ لأحد[3]، «إنّ» العارية ثاوية في عدم **[277]** العالم. فالمنادي في غير ألفة مع ذات ـ الهُمْ اليومية ـ شيء مثل صوت **غريب**. وماذا يمكن أن يكون أكثر غربةً عند الهُمْ، وهو على ضياعه في العالم المتعدّد الأشكال الذي يشغله، من ذاته المنعزلة على نفسها في الوحشة، الملقى بها في العدم؟ «هو»[4] ينادي وعلى ذلك هو لا يقدّم للأذن المنشغلة والفضولية شيئاً للسماع، قد يمكن أن يتمّ تناقُله ومناقشته على نحو عمومي. ولكن ماذا يمكن للدّازين أن يخبر[5] عن وحشة كينونته الملقى بها؟ ماذا بقي له غير قدرته على أن يكون ذاته، التي كُشف النقاب عنها في القلق؟ كيف ينبغي له أن ينادي، إن لم يكن ذلك في شكل استدعاء إلى

(1) العدم.

(2) إنّ البحث عن واقعة الضمير في صلب الوحشة التي تكتنفُ الوجدان من خلال القلق من العالم هو تخريج طريف من أجل أنّه يمكّن من تقديم صوت الضمير وكأنّه «مجهول» داخليّ في الدّازين ينبّهه بشكل صامت إلى فرادته الحميمة ويلقي به في وجه نفسه على نحو حاد. ومن ثمّ هو يمكّن من الربط بين الضمير والعناية. فصوت الضمير غير ممكن إذا لم يكن الدّازين في قرارة كينونته عناية.

(3) als Un-zuhause.

(4) «es».

(5) berichten.

هذه القدرة على الكينونة، التي بها وحدها يتعلّق الأمر؟

لا يُخبر النداء عن أيّة حوادث، وهو ينادي أيضاً دون المجاهرة بأيّ صوت. يتكلّم النداء في ضرب موحش من **الصمت**. وليس ذلك إلاّ من أجل أنّ النداء لا يدعو المدعوّ إلى الدخول[1] في القيل والقال العمومي للهُمْ، بل **يدعوه إلى العودة**[2] **منه إلى السُكوت الثاوي في مستطاع الكينونة الذي في وجوده**. وأين يتأسّس الاطمئنان البارد والموحش، وعلى ذلك غير المفهوم بنفسه، الذي به يبلغ النداء إلى المدعوّ، إن لم يكن ذلك في أنّ الدّازين المنعزل على نفسه في وحشته لا يمكن أن يشتبه في نفسه مطلقاً؟ ما الّذي يمنع الدّازين على هذا النحو الجذري من إمكانيّة أن يسيء فهم نفسه وأن يسيء معرفة نفسه، إن لم يكن الانفراد[3] حيث يكون متروكاً تماماً[4] لنفسه؟

وإنْ كانت محجوبةً وراء ما هو يومي، فإنّ الوحشةَ هي النمطُ الأساسيّ من الكينونة ـ في ـ العالم. إذ ينادي الدّازين نفسه من حيث هو ضمير من أعماق هذه الكينونة. و[عبارة] «هو يناديني» إنّما هي كلام مخصوص للدّازين. إنّ النداء الذي مزاجه القلق هو الذي يمكّن الدّازين قبل كلّ شيء من استشراف نفسه على مستطاع الكينونة الأخصّ الذي له. بذلك ينبئ نداء الضمير لأوّل مرّة، متى فُهِم على نحو وجوداني، عمّا كان فيما سبق[5] زعمًا فحسب: إنّ الوحشة تطارد الكائن وتهدّد ضياعه الذي نسي نفسه.

إنّ القضية القاضية: بأنّ الدّازين هو المنادي والمنادى عليه في كرّة واحدة، قد فقدت الآن ما كانت تنطوي عليه من فراغٍ صوريّ ومن بداهة. **ينجلي الضمير بوصفه نداء العناية**: إنّ المنادي هو الدّازين، القلِق ضمن كينونته ـ الملقى ـ بها (كينونة ـ بعدُ ـ في. . .) على مستطاع ـ كينونته. بل إنّ المنادى عليه هو هذا الدّازين، مستدعًى إلى المستطاع الأخصّ لكينونته (المتقدّمة ـ على ـ نفسها. . .). وإنّ الدّازين هو مستدعًى بواسطة الدعوة إلى الخروج من الانحطاط في الهُمْ

---

(1) hinein-rufen.

(2) *zurück-ruft*.

(3) Verlassenheit.

(4) Überlassenheit.

(5) قارن: §40، ص 189. [المؤلّف]

(الكينونة ـ بعدُ ـ لدى عالم يشغله). إنّ نداء الضمير، بمعنى هذا نفسه، **[278]** إنّما يملك إمكانيته الأنطولوجية في أنّ الدّازين هو في أعماق كينونته عناية.

كذا لا يُحتاج إلى أيّ لجوء إلى قوى ليست من جنس الدّازين(1)، لا سيما وأنّ الرجوع إليها هو على الأرجح لا يفسّر وحشة النداء بقدر ما يقضي عليها. ألا تكمن علّة هذه «التفاسير» الضالّة في نهاية الأمر في أنّ المرء قد اتّخذ من أجل تثبيت معاينة النداء على صعيد الظواهر نظرة **جدّ ضيّقة** وعلى نحو صامت افترض الدّازين في تعيّن أو عدم تعيّن أنطولوجيّ كيفما اتفق؟ لماذا نبحثُ لدن قوى غريبة، قبل أن يتأكّد المرء من أنّه في منطلق التحليل لم يقع تقدير كينونة الدّازين على نحو **جدّ منخفض**، نعني لم يقع وضعه بوصفه ذاتاً حاملة(2) لا ميزة لها، تعرض بأيّ شكل اتفق، ومجهّزة بوعي شخصي؟

وعلى ذلك يبدو أنّه في تفسير المنادي ـ الذي هو من جهة العالم «لا أحد» ـ بوصفه قوة، إنّما يكمن التعرّف غير المتحيّز على «معطى يمكن العثور عليه بشكل موضوعي». ولكن متى أمعنّا النظر فإنّ هذا التفسير ليس سوى هروبٍ أمام الضمير، مخرج للدّازين، من طريقه يتسللُ بعيداً عن الحاجز الرقيق الذي هو بوجه ما يفصل الهَمّ عن وحشة كينونته. إنّ تفسيرَ الضمير المشار إليه يقدّم نفسه باعتباره اعترافاً(3) بالنداء في معنى صوت ملزم إلزاماً «كونياً»، ولا يتكلّم «على نحو ذاتي فحسب». بل أكثر من ذلك، إنّ هذا الضمير «الكونيّ» يتمّ رفعه إلى رتبة «ضمير العالم»، هو بحسب الطابع الذي له على صعيد الظواهر، لا يعدو أن يكون «هو»(4) و«لا أحد»، ولكن الذي يتكلّم في صلب «الذات الحاملة» المعزولة بوصفه هذا الشيء غير المتعيّن.

---

(1) تُشير عبارة «قوى ليست من جنس الدّازين» إلى ما قُدّم من قبل من تفسيرات «مفارقة» للضمير على أساس فكرة «الإله» أو «الأنا الأعلى» الخ. ربّ تفاسير تبتعد عن نطاق الظواهر. وهي عنده ناجمة عن كون الدّازين يعاني هروباً دائماً من أمام الوحشة العميقة لوجوده. وذلك يصدق أيضاً على فكرة «ضمير عمومي» يقوده الهَمّ.

(2) Subjekt.

(3) Anerkennung.

(4) «es».

ولكنّ هذا «الضمير العمومي» ـ هل هو شيءٌ آخر غير صوت الهُمْ؟ لا يمكن للدّازين أن يصل إلى الاختراع المشكوك فيه لشيء مثل «ضمير العالم» إلاّ **لأنّ** الضمير هو في أساسه وماهيّته ضميري **في كلّ مرّة**[1]. وذلك ليس فقط في معنى أنّ مستطاع الكينونة الأخصّ هو المنادى عليه في كلّ مرّة، بل من أجل أنّ النداء إنّما يأتي من الكائن الذي هو أنا ذاتي في كلّ مرّة.

لذلك فإنّه لم يقع، مع التأويل السابق للمنادي، والذي اتّبع الطابعَ الظواهريّ للنداء بشكل صرف، أيّ استنقاص من «قوة» الضمير أو جعلها «ذاتيّة فحسب». بل على الضدّ من ذلك: إنّ صرامةَ النداء وصراحته قد أصبحت هكذا خالصة لأوّل مرّة. واكتسبت «موضوعيّة» الدعوة مشروعيتها لأوّل مرّة، بأنّ التأويل قد أبقى عليها «ذاتيتها»، التي ترفضُ دون ريب سيادة ذات ـ الهُمْ.

[279] بيد أنّه سوف يعترضُ أحدهم على ما تمّ من تأويل للضمير بوصفه نداء العناية من خلال هذا السّؤال المضاد: هل يمكن لتفسير للضمير أن يكون موثوقاً به، وهو يبتعد كلّ هذا الابتعاد عن «التجربة الطبيعية»؟ كيف يكون على الضمير أن يؤدّي وظيفة **الاستدعاء** لمستطاع الكينونة الأخصّ، والحال أنّه لأوّل وهلة وأغلب الأحيان هو **يلوم ويحذّر** فحسب؟ هل يتكلّم الضمير بهذا الشكل غير المتعيّن والفارغ عن مستطاع كينونة هو الأخصّ لنا ولا يتكلّم بالأحرى، على نحو متعيّن وملموس، بالاستناد إلى خطايا وحالات إهمال اقترفناها أو ننوي فعلها؟ هل تنبع الدعوةُ المزعومة من الضمير «المعذّب»[2] أم «المرتاح»[3]؟ هل يعطينا الضمير عموماً شيئاً موجباً، أم هو لا يعمل على الأرجح إلاّ بشكل نقدي[4]؟

لا جدال في شرعيّة هذه الشكوك. فقد يمكن أن نشترط على أيّ تأويل

---

(1) meines.

(2) «schlechten».

(3) «guten».

(4) هذه هي خصائص الوظيفة التقليدية عن الضمير: اللوم والتحذير والتأنيب والتخطئة والنقد. ولذلك فالتحليل الوجوداني طريف من جهة كونه لا يقف عند هذه الخصائص بل يردّ صوت الضمير إلى كونه في نواته العميقة لا يعدو أن يكون «نداء نحو مستطاع كينونة أصيل» فحسب.

للضمير أن يتعرّف[1] «المرء» فيه على الظاهرة موضع الإشكال، كما هي مجرَّبة بشكل يومي. أن نلبّي هذا المطلب، لا يعني، رغم ذلك، مرّةً أخرى أن نعترف[2] بالفهم الأنطيقي العامّي للضمير بوصفه الحجّة الأولى اللازمة لأيّ تأويل أنطولوجيّ. ومن جهة أخرى، فإنّ هذه الشكوك المذكورة لم تنضج بعدُ طالما أنّ تحليل الضمير[3] الذي يرنو إليه لم يُبلغ به إلى هدفه. فإلى الآن حاولنا فقط أن نردّ الضمير، **من حيث هو ظاهرة خاصّة بالدّازين**، إلى الهيئة الأنطولوجية لهذا الكائن. وهو ما صلح كتحضير للمهمّة المتعلّقة بجعل الضمير مفهوماً بوصفه **شهادة**[4] **على مستطاع الكينونة الأخصّ الذي من شأنه**، هي ثاوية في صلب الدّازين نفسه.

ما يشهد عليه الضمير، هو على ذلك لا يبلغ التعيّن الكامل، إلاّ متى تحدّد بشكل واضح كفاية، أيّ طابع ينبغي أن يكون **للسماع** المناسب للنداء على نحو مخصوص. فليس الفهم **الأصيل**، «الذي يعقب» النداء، مجرّد إضافة تُلحق بظاهرة الضمير، حادث يمكن أن يحصل أو أيضاً أن يتخلّف. إنّه **انطلاقاً** من فهم الدعوة التي في النداء وفي كرّة واحدة **معها** إنّما يتسنّى لنا فقط أن نُحيط بالتجربة المعيشة **الكاملة** للضمير. إذا كان المنادي والمنادى عليه هو **في الوقت نفسه** الدّازين الخاصّ **ذاته**[5] في كلّ مرّة، فإنّه يكمن في كلّ سدّ للسمع عن النداء، في كلّ إساءة استماع[6] **لنفسه، نمط معيّن من كينونة** الدّازين. إنّ نداء معلّقاً في الهواء، عنه «لا شيء ينتج»، إنّما هو، منظوراً إليه من زاوية وجودانية، تخيّل غير ممكن. «إنّ **لا شيء** ينتج» إنّما يدلّ بمقياس الدّازين على شيء **موجب**.

وهكذا، فإنّ التحليل المتعلّق بفهم دعوة النداء هو وحده الذي يستطيع أن

---

(1) wiedererkennt.

(2) anerkennen.

(3) des Gewissens. ساقطة في مارتينو (1985: 202).

(4) إنّ المطلوب الوجوداني هنا هو تأويل الضمير بوصفه «شهادة» على مستطاع الكينونة الأخصّ ومن ثمّ إنّه خالٍ من أيّ اعتبار أخلاقوي. وهي شهادة وجودانية وليست حكماً. ولذلك يبدو أنّ هيدغر يحيّد التمييز بين ضمير مرتاح وضمير معذّب في التحليل الوجوداني للضمير.

(5) *zumal selbst.*

(6) *Sich-verhören*. في معنى إساءة فهم نفسه.

يقود إلى الإبانة الصريحة **عمّا يدفعنا النداء إلى فهمه**. ولكن إنّما فقط مع التخصيص الأنطولوجيّ العام للضمير، الذي سبق أن عرضناه له، نحن مُنحنا إمكانيةَ أن نتصوّر ما **[280]** يُنادى به في الضمير بوصفه «مذنباً»[1] تصوّراً وجودانياً. إنّ كلّ تجارب الضمير وتفاسيره إنّما تتفق في أمر واحد، أنّ «صوت» الضمير يتكلّم بوجه من الوجوه عن «ذنب»[2] ما.

§ 58. في فهم الدعوة التي في النداء وفي الذنب[3]

يجدرُ بنا، حتى نحيطَ بما هو في فهم الدعوة التي في النداء المسموع على صعيد الظواهر، أن نعود من جديد إلى أمر الدعوة. إنّ دعوة النداء التي من شأن ذات ـ الهَمْ إنّما تعني استدعاء ذاتنا الأخصّ إلى قدرتها على الكينونة وذلك بوصفها دازين، نعني بوصفها كينونة ـ في ـ العالم منشغلة وكينونة ـ معاً صحبة الآخرين. بذلك لا يمكن للتأويل الوجوداني لما إليه يستدعينا النداء، وذلك بقدر ما يفهم نفسه ضمن إمكاناته ومهامّه المنهجيّة، أن يرغب في تحديد أيّ إمكانية وجود مفردة وملموسة. ليس ما هو ضمن هذا[4] المنادى في كلّ مرّة بشكل وجودي في أيّ دازين، هو ما يمكن أو ما يتطلّب تثبيته، بل ما **ينتمي إلى شرط الإمكان الوجوداني** لمستطاع الكينونة الوجودية ـ الواقعانية في كلّ مرّة.

كلّما كان فهم النداء، من جهة ما يسمعه سمعاً وجودياً، أكثر أصالة، كان الدّازين يسمع ويفهم كونه مدعوًّا على نحو غير متعلّق بشيء أكثر فأكثر، وكان ما يُقال، وما يليق وما يسوغ، أقلّ تحريفاً لمعنى النداء. وماذا يكمن

---

(1) «schuldig».

(2) «Schuld». نحن نأخذ هنا برأي فيزان (1986 : 337) الذي يثبت معنى «الذنب» (la faute)، وسوف نقف على حدود اقتراح مارتينو (1985 : 202) الذي يضع معنى «الدَيْن» (la dette). ذلك أنّ الجملة الأخيرة التي أقحم فيها هيدغر مصطلح «die Schuld» أيّ إنّ «تجارب الضمير وتفاسيره إنّما تتفق في أمر واحد، أنّ «صوت» الضمير يتكلّم بوجه من الوجوه عن «ذنب»» لا يمكن أن توحي بفكرة «الدين».

(3) تتميّز هذه الفقرة بصعوبة خاصّة. وهي تمثّل بيت القصيد في التأويل الوجوداني للضمير. والمطلوب الأوّل هو استكشاف «مضمون» نداء الضمير هذا، أيّ ما يسمعه الدّازين حيث يسمع ذلك الصوت الداخلي الذي ليس بإمكانه التحكّم فيه.

(4) in dieses.

أساساً في أصالة الفهم المتعلّق بالدعوة التي في النداء؟ أيّ شيء هو في كلّ مرّة **معطى** لنا في النداء من أجل أن نفهمه فهماً يطال ماهيّته، وإن لم يكن مفهوماً دوماً على صعيد واقعاني؟

نحن قدّمنا الإجابة من قبلُ عن هذا السّؤال من طريق الأطروحة القائلة: لا «يقول» النداء **أيّ شيء**، قد يكون علينا أن نناقشه، وهو لا يعطي معرفةً عن حوادث ما. إذ النداء يبرزُ الدّازين **إلى الأمام**[1] **جهة** مستطاع كينونته وذلك من حيث هو نداء **آتٍ من** معدن الوحشة. إنّ المنادي هو بلا ريب غير متعيّن - لكنّ من - أين[2] هو ينادي، لن تظلّ بالنسبة إلى المناداة أمراً لا يُكترَثُ له. إنّ من - أين هذه - أيّ وحشة الانعزال الملقى به - إنّما تشارك في المناداة مع النداء، وذلك يعني أنّها مفتوحة معه. إنّ من - أين تنادي المناداة الثاوية في الحثّ على. . . هي إلى - أين[3] يتمّ النداء بالعودة. لا يدعو النداء إلى ضرورة فهم أيّ قدرة مثالية أو كلّية على الكينونة؛ بل هو يفتحها بوصفها قدرةَ الكينونة المنعزلة في كلّ مرّة التي من شأن كلّ دازين. بذلك لا يتعيّنُ طابعُ الانفتاح الذي في النداء على الوجه الأكمل إلاّ متى فهمناه من حيث هو نداء العودة الذي يدعو إلى الأمام[4]. إنّه ضمن التوجّه قِبلةَ النداء الذي أُحيط به على هذه الشاكلة فحسب إنّما يمكن أن نسأل **عمّا** يدعونا النداء إلى فهمه.

ولكن ألا يكون السّؤال عمّا يقوله النداء قد تلقّى إجابة أخفّ وطأة وأكثر أمنًا من خلال الإشارة «البسيطة» إلى ما يُسمَع[5] أو يُسدّ السمع عنه عادةً في كلّ تجارب الضمير: **[281]** أنّ النداء يتّهم[6] الدّازين بأنّه «مذنب» أو، كما في الضمير

---

(1) *vor.*

(2) das Woher.

(3) das Wohin.

(4) als vorrufender Rückruf. صيغة نموذجية ستتكرّر الإشارة إليها: إنّ النداء يدعو دعوة مضاعفة: أ - إلى الأمام: حيث يتمّ حثّ الدّازين على الذهاب قدماً نحو أخصّ إمكانات كينونته؛ ب - إلى الوراء: حيث تقع دعوة الدّازين إلى العودة إلى ذاته وإلى فرادته العميقة.

(5) gehört. نأخذ هنا برأي مارتينو (1985: 203) لأنّ فيزان (1986: 338) لم يأخذ اللفظة في معناها الاصطلاحي بل في معنى عادي.

(6) ansprechen.

الذي يُنذرنا بشيء ما، يحيل على «مذنب» ممكن أو يلاحظ من حيث هو ضمير «مرتاح» أنّه لا «يشعر بأيّ ذنب»؟ ليت[1] هذا «المذنب» المجرَّب «بشكل واحد متفق عليه» في تجارب الضمير وتفاسيره لم يكن معيَّناً على هذا النحو المتباين تماماً! وحتى لو قبِل معنى هذا «المذنب» أن يُدرَك بشكل واحد متفق عليه، فإنّ **المفهوم الوجوداني** لهذه الكينونة المذنبة سيقبعُ تحت هالة من الإبهام. غير أنّه إذا كان الدّازين هو ذاته الذي يتّهم نفسه بأنّه «مذنب»، فمن أين يجب أن تُستمَدّ فكرة الذنب إن لم يكن ذلك من تأويل كينونة الدّازين؟ وعلى ذلك فإنّ السّؤال سوف يثور من جديد: **من يقول كيف نكون مذنبين وماذا يعني الذنبُ؟** لا يمكن لفكرة الذنب أن تُختلَق اعتباطاً وتُفرَض على الدّازين فرضاً. ولكن على العموم إذا كان فهمٌ ما لماهية الذنب ممكناً، فإنّ هذا الإمكان ينبغي أن تكون عليه أمارات سابقة في صلب الدّازين. كيف يجبُ علينا أن نعثر على الأثر الذي من شأنه أن يقودنا إلى نزع النقابِ عن الظاهرة؟ إنّ كلّ المباحث الأنطولوجية عن ظواهر من قبيل الذنب والضمير والموت إنّما ينبغي أن تنطلق ممّا «يقول» عنها التفسير اليومي للدّازين. وفي الوقت نفسه، يقتضي النمط المنحطّ من كينونة الدّازين أنّ تفسيره هو في غالب الأحيان «موجَّه» على نحو **غير أصيل** وأنّه لا يبلغ «الماهية»، من أجل أنّ الاستشكال الأنطولوجيّ المناسب فيما يتعلّق بما هو أصليّ إنّما يظلّ غريباً عنه. وعلى ذلك يكمن في كلّ ضلال نحوٌ من رفع النقاب معه تنكشف إشارة ما إلى «الفكرة» الأصليّة للظاهرة. ولكن من أين نأخذ المقياس الذي من شأن المعنى الوجوداني الأصليّ لقولنا «مذنب»؟ ـ من أنّ قولنا «مذنب» إنّما يطفو أمامنا[2] بوصفه محمولاً على قولنا «أنا أكون»[3]. لعلّ ما فُهِم من خلال تفسير غير أصيل

---

(1) wenn nur.

(2) auftaucht.

(3) بذلك يتبيّن مغزى استبعاد هيدغر لكلّ مرجع أخلاقي في تخريج الدلالة الوجودانية للضمير. إنّ الذنب يفترض ضرباً من الكينونة المذنبة هي ضرب من «كوجيتو الذنب» الذي يمكن في ضوئه أن نقف على أرضية أنطولوجية كافية لتأويل ظاهرة صوت الضمير. وعلى خلاف فرويد الذي يفهم النداء، من خلال فكرة «الأنا الأعلى»، في ضوء ظواهر الشرعية والرقابة والمنع، نرى إلى هيدغر كيف لا يهتمّ سوى بظواهر الأصالة والذنب بما هو دين أصليّ في كينونتنا. لا يقترحُ صوت الضمير مثلاً أعلى في الحياة ولا مثلاً كونياً للاعتناق. بل العودة إلى مستطاع كينونتنا فحسب.

باعتباره «ذنباً»، قد يكون ثاوياً في كينونة الدّازين بما هو كذلك، على نحو بحيث إنّه، بقدر ما يوجد في كلّ مرّة على نحو واقعاني، هو **يكون** مذنباً أيضاً ؟

بذلك فإنّ الاستناد إلى قولنا «مذنب»، الذي يُتَّفقُ على سماعه، ليس هو بعدُ بالجواب على السّؤال عن المعنى الوجوداني لما هو منادىً في النداء. ينبغي لهذا المنادَى أن يُضبَط أوّلاً في التصوّر الذي يخصّه، حتى نجعل من الممكن لنا أن نفهم ماذا يُقصد من ندائنا «مذنب»، لماذا وكيف هو قد حُرِّف في دلالته بواسطة التفسير اليومي.

إنّ الفهمَ السليم اليومي إنّما يأخذ «الكينونة المذنبة» أوّل الأمر في معنى «دان»[1] له بشيء ما، «كان له لدى أحدهم شيءٌ ما في السجلّ» [سجلّ الديون]. ويجب على المرء أن يردّ إلى الغير شيئاً يدّعيه عليه. هذه «الكينونة المذنبة» من جهة ما تعني أنّ «لدينا ديونًا» إنّما هي طريقة من الكينونة ـ معاً صحبة الآخرين في حقل الانشغال بما هو استجلاب وإحضار. ومن ضروبِ هذا النوع من الانشغال ثمّة أيضاً المنع والاستعارة والضنّ والأخذ والنهب، نعني ألاّ نستجيب بشكل أو بآخر لدعوى الملكيّة من قِبل الآخرين **[282]**. ويوضَع هذا النمط من الكينونة المذنبة في باب **ما يمكن الانشغال به**[2].

ثمّ أخذت الكينونةُ المذنبةُ الدلالة الأوسع لقولنا «كان مسؤولاً عن»[3]، بمعنى كان هو المتسبّب في شيء ما وصاحبه أو أيضاً «كان الباعث» على شيء ما. وفي معنى «أن يكون المرء مسؤولاً»[4] عن شيء ما، هذا، يمكن للمرء «أن يكون مذنباً»، دون أن «يدين»[5] أو يصبح «مديناً» لطرف آخر بشيء ما. وبالعكس

---

(1) «schulden». قد نلاحظ في هذا الموضع وجاهة اختيار فيزان في ترجمة «Schuld» في معجم الذنب (la faute)، وليس كما فعل مارتينو في معجم الدَين .(la dette) لأنّه هنا فقط يظهر معنى «الدَين».

(2) *Besorgbares.*

(3) «schuld sein an». نحن نتبع مارتينو (1985 : 203) في إعطاء صيغة حادة عن المعنى المقصود وذلك بتخريجه دون تردّد (على عكس فيزان 1986 : 339) في معنى «المسؤولية».

(4) «Schuld haben».

(5) نلاحظ هنا اتفاق كلّ من فيزان (1986 : 339) ومارتينو (1985 : 203) في استعمال معجم الدَين في ترجمة schulden و schuldig.

يمكن للمرء أن يدين لطرف آخر بشيء ما، دون أن يكون هو ذاته مسؤولاً عن ذلك. يمكن لطرف آخر أن «يجعل ديوناً»[1] «لي» لدى الغير.

يمكن لهذه الدلالات العامية للكينونة المذنبة مأخوذة في معنى «أن تكون للمرء ديون لدى. . .» و«أن يكون مسؤولاً عن. . .» أن تجري في مجرى واحد وأن تعيّن سلوكاً، نحن نسمّيه «**ارتكاب جرم**»[2]، بمعنى أن يعتدي المرء على حقّ ما بأنْ يكون مسؤولاً[3] عن كونه له دين ما[4] وأن يجعل نفسه عُرضةً للقصاص. وعلى ذلك لا يحتاجُ المطلب الذي لم يفِ به المرء لأنْ يكون بالضرورة متعلّقاً بملكية ما، بل يمكن أن ينظّم الجوار العمومي للواحد مع الآخر عامة. ولكن يمكن لهذا «الارتكاب للجرم»، الذي تعيّن هكذا في نطاق الاعتداء على حقّ، أن يأخذ في الوقت نفسه طابع «**أن يصير المرء مديناً للآخرين**»[5]. وذلك لا يحدث بواسطة الاعتداء على حقّ بما هو كذلك، بل بأنّني مسؤول عن أنّ الآخر قد أحدق بوجوده خطر، قد وقع تضليله أو حتى كسره. وأن يصبح المرء مديناً للغير هذا هو ممكن دون الاعتداء على قانون «عمومي». بذلك يمكن أن يتعيّن المفهوم الصّوريّ للكينونة المذنبة في معنى الكينونة ـ التي ـ أصبحت ـ مدينة إزاء الغير، على هذا النحو: **أن يكون** المرء **علّة**[6] لنحو من النقص في دازين طرف آخر، وذلك بحيث إنّ هذه الكينونة ـ العلّة ذاتها إنّما تتعيّن من جهة ما لأجله هي كائنة بوصفها كينونة «ناقصة». هذا النقصان هو عدم الكفاية إزاء مطلب يرد على الكينونة ـ معاً الموجودة صحبة الآخرين.

لنترك جانباً كيف تصدر مطالب كهذه، وبأيّ وجه ينبغي أن يتمّ تصوّر طابع المطلب وطابع القانون الذي لها على أساس هذا النحو من الصدور. فإنّ **الكينونة المذنبة** بالمعنى الأخير الذي أشرنا له، بما هي اعتداء على «مطلب خلقي»، هي،

---

(1) «Schulden machen».

(2) «sich schuldig machen».

(3) Schuldhaben.

(4) Schuldhaben.

(5) «Schuldigwerden an Anderen». نلاحظ أنّ فيزان (1986 : 339) لا يتابع لعب هيدغر على معاني اللفظ الألماني بل التزم بتخريج واحد وهو غير كاف.

(6) *Grundsein*.

في كلّ الأحوال، **نمط من كينونة الدّازين**. وذلك يصحّ أيضاً بلا ريب على الكينونة المذنبة من حيث تعني «أن يكون المرء عرضة للقصاص»، ومن حيث تعني «أن تكون له ديون»، وعلى كلّ «مسؤولية في...». فتلك أيضاً سلوكات الدّازين. وإذا تصوّرنا أنّ «تحمّل جرم خلقي» هو «صفة نوعية» للدّازين، فذلك أقلّ ما يُقال. بل بالعكس، إنّه لم ينكشفْ لنا بذلك سوى أنّ هذا التخصيص لا يكفي حتى نحدّد هذا الضرب من «تعيّن كينونة» الدّازين بإزاء السُّلوكات السالفة تحديداً أنطولوجياً. إنّ مفهومَ الجرم الخلقي هو أيضاً أقلّ ما يكون توضّحاً من ناحية أنطولوجية، بحيث إنّ تفسيرات هذه الظاهرة [283] التي أمكن لها أن تصبح وأن تبقى سائدة هي تلك التي تضمّن أيضاً في مفهومها فكرة التعرّض للعقاب[1]، بل أكثر من ذلك فكرة الاستدانة لدى... أو حتى تعيّن هذا المفهوم انطلاقاً من هذه الأفكار. لكنّ قولنا «مذنب» قد دُحر بذلك مرّة أخرى في بوتقة الانشغال في معنى المحاسبة التي تسدّد الاستحقاقات[2].

بذلك لا يمكن النجاح في توضيح ظاهرة الذنب، التي هي غير مرتبطة ضرورة بأن «تكون لنا ديون» أو بالاعتداء على حقّ، إلاّ حين ينعقد السّؤال، قبلاً، وبشكل أساسيّ، عن **الكينونة** المذنبة للدّازين، بمعنى فقط حين يتمّ تصوّر فكرة «مذنب» انطلاقاً من نمط كينونة الدّازين.

لهذا الغرض ينبغي أن نبلغ من الصياغة الصّوريّة لفكرة «مذنب» مبلغاً بمقتضاه **تسقط** الظواهر العاميّة للذنب المرتبطة بالكينونة ـ معاً المشغولة صحبة الآخرين **خارج المدار**[3]. ليس فقط ينبغي أن نرفع فكرة الذنب فوق ميدان

---

(1) die Strafwürdigkeit.

(2) بذلك تدور عبارة «Schuld» في هذه التحليلات حول ثلاثة محاور: أ ـ الدَين أو الاستدانة (Schulden, Schulden haben)؛ ب ـ تحمّل المسؤولية وهو ما يساوي الشعور بالإثم (Schuldsein an)؛ ج ـ أن يكون المرء مذنباً، الاعتداء على قانون أو قاعدة، التسبب في ضرر للغير (sich schuldig machen, schuldig werden). ـ لكنّ الدلالة الوجودانية للذنب لا تنكشف إلاّ بقدر ما نفلح في تصوّر الكينونة المذنبة انطلاقاً من نمط كينونة الدّازين الأخصّ له.

(3) *ausfallen*. هذا القرار الخطير هو في واقع الأمر دعوة إلى إخراج الدلالة العامية =

الانشغال القائم على المحاسبة، بل أن يُخلّص أيضاً من العلاقة مع واجب أو قانون ما، متى أخلّ به أحدٌ فقد حمّل نفسه ذنباً[1]. وذلك أنّه هنا أيضاً ما زال الذنب يتعيّن ضرورةً بوصفه **نقصاً**، بوصفه افتقاداً لشيء ما، يجب ويمكن أن يكون. لكنّ الافتقاد يعني عدم ـ كينونة ـ قائمة ـ أمامنا[2]. إنّ النقص من حيث يعني عدم ـ كينونة ـ قائمة ـ أمامنا من شأن شيء كان يجب ـ أن ـ يكون هو تعيّن كينونة خاصّ بكائنٍ قائمٍ ـ أمامنا. بهذا المعنى لا يمكن من حيث الماهية أن ينقص من الوجود شيءٌ أصلاً، ليس من أجل أنّه قد يكون مكتملاً، بل من أجل أنّ طابع كينونته إنّما يبقى مبايناً لكلّ قيمومة.

وعلى ذلك فإنّ فكرة «مذنب» إنّما تنطوي على طابع «**لا**»[3]. إذا كان قولنا «مذنب» يجب أن يكونَ بإمكانه أن يعيّن الوجود، فإنّه عندئذ سيثور الإشكال الأنطولوجيّ القاضي بأن نوضّح **طابع ـ** «**لا**»[4] الذي في لا هذه توضيحاً وجودانياً. وفضلاً عن ذلك، فإنّه يدخل في فكرة «مذنب» أيضاً، ما يعبّر عن نفسه في مفهوم الذنب تعبيراً غائماً عن معنى «أنّ للمرء مسؤوليّة عن»: أنّه علّة في... بذلك نحن نعيّن فكرة «مذنب» الوجودانية في صورتها على النحو التالي: أن يكون المرء علّة في كينونة معيَّنة بواسطة لا ـ وذلك يعني **أن يكون علّة في بطلان**[5] ما. إذا كانت فكرة **لا** الثاوية في تصوّر الذنب المفهوم على نحو وجوداني، تستبعدُ أيّ ارتباط

= للمديونية بين الأشخاص من بوتقة البحث الوجوداني في الكينونة المذنبة. ومن ثمّ القيام بتحييد أخلاقي صريح لفكرة الذنب. وهو ما سيقود هيدغر إلى إقحام ظاهرة طريفة أخرى هي ظاهرة «البطلان» الناجم عن قول «لا».

(1) نلاحظ تردّد مارتينو (1985: 204) بين لفظتي «ذنب» (faute) و«دَين» (dette).

(2) Nichtvorhandensein.

(3) *Nicht*. «لا» أو «ليس» لا تعني هنا مجرّد «نفي» منطقي أو نحوي.

(4) *Nicht-Charakter*. طابع الدّازين من جهة ما يحمل معه في نمط كينونته أنّه «ليس» هو في أصالته الخاصّة، بل هو كما هو ملقى به في العالم اليومي. وهو مشكل سوف يعود إليه هيدغر في محاضرة 1929 «ما هي الميتافيزيقا؟»، وإن ذلك في سياق آخر، حيث سيتمّ الاشتغال على معنى «العدم» رأساً.

(5) *Nichtigkeit*. من حيث تدلّ «لا» أو «ليس» على «بطلان» ما (بالمعنى الحقوقي مثلاً) أو ضرب من «العدامة». والقصد هو أنّ الكينونة المذنبة تنطوي على ضرب أصيل من «السلبية» الوجودانية تختلف تماماً عن السلب أو النفي بالمعنى المنطقي. وبدلاً من =

بشيء قائم ممكن أو مطلوب، وإذا كان الدّازين عامة لا يجب من ثمّ أن يُقاس بشيء قائم أو شيء له قيمة ما، لا يكونه هو ذاته أو لا يكون على طريقته، بمعنى **لا يوجد**، فإنّ ذلك يُسقط إمكانية أن نقدِم، بالنظر إلى الكينونة التي هي علّة في نقص ما، على احتساب هذا الكائن ذاته الذي هو علّة على هذا النحو، بوصفه «ناقصاً». لا يمكن، بالانطلاق من نقص «يجد سببه» على صعيد الدّازين، أو من عدم إشباع مطلب ما، **[284]** أن نقدّر ارتدادياً[1] نقصان «السبب». لا تحتاج الكينونة التي هي علّة في... أن يكون لها نفس طابع لا الخاصّ بالمنفيّ[2] المتأسّس فيها أو الصادر عنها. لا تحتاج العلّة إلى أن تكتسب بطلانها فقط ارتدادياً من معلولها[3]. بيد أنّ ذلك ينطوي على هذا: **إنّ الكينونة المذنبة لا تنتج أوّلاً من اقتراف ذنب، بل بالعكس: إنّ هذا الأخير لا يصبح ممكناً إلاّ بفعل «علّةٍ» في كينونة مذنبة أصليّة.** هل يمكن أن يُكشف عن شيء من هذا القبيل في صلب كينونة الدّازين، وكيف يكون ذلك ممكناً في الجملة على صعيد وجوداني؟

إنّما كينونةُ الدّازين هي العناية. وهي تنطوي في ذاتها على الواقعانية (الكينونة ـ الملقى ـ بها) والوجود (الاستشراف) والانحطاط. فالدّازين، بما هو كائن، هو ملقى به، إذ هو **لا** يحمل نفسه بنفسه إلى الهناك التي تخصّه. ومن حيث هو كائن، هو متعيّن بوصفه قدرة على الكينونة، هي تنتمي إلى ذاتها وعلى ذلك هي **لا** تهب نفسها خصّيصاً لنفسها. ومن حيث هو صاحب وجود، هو لا يرجع أبداً ما دون كينونته ـ الملقى ـ بها، بحيث إنّه لا يستطيع في كلّ مرّة وعلى نحو خاصّ أن يطلق[4] هذا الـ«أنّه كائن وأنّ عليه أن يكون» وأن يقوده إلى داخل الهناك إلاّ انطلاقاً من **كينونة** ـ ذاته التي **تخصّه**. لكنّ الكينونة ـ الملقى ـ بها لا تقبع خلفه كحدث قد حصل على نحو وقائعي ثمّ انفصل من جديد عن الدّازين،

= البحث عن مرجع نحوي أو منطقي أو لاهوتيّ لفكرة «لا» هذه، الثاوية في المعنى الوجوداني للذنب، علينا أن نلتفت على الأرجح إلى طابع وجوداني تعرضنا إليه من قبل هو «المقذوفية» في العالم. فالدّازين هو دوماً دون إمكاناته الأصيلة ومن ثمّ هو ليس أساس نفسه.

(1) zurückgerechnet.

(2) Privativum.

(3) Begründet.

(4) entlassen.

حدث هو قد وقع معه، بل إنّ **الدّازين**، من حيث هو عناية ـ وطالما هو كائن ـ إنّما شأنه أن يكون دوماً «أنّه»[1] الذي يخصّه. **وبما هو هذا الكائن**، الذي عُهِد له وحده أن يستطيع أن يوجد بوصفه الكائن الذي هو هو، إنّما **يكون**، بفعل **وجوده**[2]، علّة مستطاع كينونته. وبرغم أنّه **لم** يضع العلّة هو **ذاته**، فهو يسكن منها في مركز الثقل، الذي يكشفه له المزاج بوصفه عبئاً.

وكيف **تكون** هذه العلّة الملقى بها؟ حصرًا على نحو بحيث إنّها تستشرف نفسها على إمكانات ما، ضمنها هي ملقى بها. إنّ الذات التي عليها، بما هي كذلك، أن تضع علّة نفسها، **لا** يمكن أبداً أن تصبح مسيطرة عليها، وعلى ذلك، هي عليها، من جهة ما توجد، أن تأخذ على عاتقها أن تكون علّة. أن تكون العلّة الخاصّة الملقى بها إنّما هو مستطاع الكينونة الذي به تتعلّق العناية.

ولكونه ـ علّة، نعني يوجد من جهة ما هو ملقى به، يظلّ الدّازين باستمرار دون إمكاناته. فهو لا يكون أبداً موجوداً[3] **قبل** علّته، وإنّما فقط في كلّ مرّة **انطلاقاً منها وبوصفه كذلك**. أن يكون علّة يعني تبعاً لذلك أنّه **لا** يكون أبداً مسيطراً على كينونة العلّة الأشدّ خصوصية. **لا** هذه إنّما تنتمي إلى المعنى الوجوداني لكينونته ـ الملقى ـ بها. فمن جهة ما يكون ـ علّة هو **يكون** هو ذاته بطلان ذاته. لا يعني البطلان بأيّ وجه عدم ـ الكينونة ـ القائمة ـ أمامنا، أو عدم البقاء، بل هو يُشير إلى لا ما، بها تتقوّم **كينونة** الدّازين هذه، كينونته ـ الملقى ـ بها. إنّ طابع اللاَ في هذه اللاَ إنّما يتعيّنُ على هذا النحو الوجوداني: لكونه **نفساً**، فإنّ الدّازين الكائن الملقى به يكون **بوصفه** نفساً. **ليس عن طريق [285]** ذاته، بل **داخل** ذاته هو قد تمّ إطلاقه انطلاقاً من العلّة، حتى يكون **بوصفه هذه** العلّة نفسها. إنّ الدّازين لا يكون بوصفه هو ذاته علّة كينونته، من جهة ما تصدر هذه العلة عن استشرافه الخاصّ فحسب، بل إنّما بوصفه كينونة ذاته هو يكون **كينونة** هذه العلّة. ولا تكون هذه الأخيرة دوماً إلاّ علّة كائن ما، على كينونته أن تضطلعَ بكينونة العلّة.

يكون الدّازين علّته بأنْ يوجد، وذلك يعني على نحو بحيث هو يفهم نفسه

(1) sein «Daß».

(2) existierend.

(3) existent.

انطلاقاً من إمكانات ما ومن جهة ما يفهم نفسه على هذه الشاكلة هو الكائن الملقى به. بيد أنّ ذلك يتضمّن أنّه: من جهة ما يمكن له أن يكون، هو يقف في كلّ مرّة ضمن هذا الإمكان أو ذاك، وباستمرار هو **ليس** إمكانية أخرى وقد نفَض يده منها في الاستشراف الوجودي. ليس الاستشراف معيَّناً فقط، من حيث هو ملقى به في كلّ مرّة، بواسطة بطلان الكينونة ـ العلّة، بل، من **حيث هو استشراف**، هو في ذات ماهيّته **باطل**[1]. ولا يقصد هذا التعيين أبداً، مرّة أخرى، الخاصيّة الأنطيقية لما «لا جدوى منه» أو «لا قيمة له»، بل مقوّماً وجودانياً لبنية الكينونة التي في الاستشراف. إذ إنّ البطلان المقصود إنّما ينتمي إلى كون الدّازين حرًّا في إمكاناته الوجودية. لكنّ الحرّية لا **تكون** إلاّ باختيار واحدة فحسب، وذلك يعني بتحمّل عدم ـ القيام ـ بالاختيار وعدم ـ القدرة ـ أيضاً ـ على ـ اختيار الأخرى.

ففي بنية الكينونة ـ الملقى ـ بها كما في صلب الاستشراف إنّما يكمن من حيث الماهية بطلانٌ ما. وإنّه هو العلّة بالنسبة إلى إمكانية بطلان الدّازين غير الأصيل في الانحطاط، الذي بصفته تلك هو يكون بعدُ دائماً في كلّ مرّة على نحو واقعاني. **إنّ العناية ذاتها هي في ماهيّتها مخترَقة بالبطلان من أقصاها إلى أقصاها**. وهكذا فالعناية ـ كينونة الدّازين ـ إنّما تعني من حيث هي استشراف ملقى به[2]: أن يكون ـ علّة (باطلة) لبطلان ما. وذلك يعني: أنّ **الدّازين هو بما هو كذلك مذنب**، هذا إذا كان التعيين الوجوداني الصّوريّ للذنب بوصفه كينونة هي علّة في بطلان ما، قد قام على قاعدة مشروعة.

ليس من شأن البطلان الوجوداني أن يكون له بأيّ وجه طابع حرمان ما، أو نقص في مقابل مثل أعلى مرسوم، لم يقع البلوغ إليه في الدّازين، بل إنّ كينونة هذا الكائن، **وقبل** كلّ ما يمكنها أن تستشرف وأن تبلغ غالب الأحيان، هي بعدُ **بما هي استشراف** كينونة باطلة. وهكذا فإنّ هذا البطلان لا يبرز أيضاً بالمناسبة مع الدّازين، من أجل أن يلتصق به بمثابة صفة غامضة، قد يمكن له، شريطة أن يتقدّم بشكل كاف، أن يضعها جانباً.

---

(1) nichtig. قائم على «لا» ما.

(2) als geworfener Entwurf. عبارة وجودانية نموذجية تتكرر لوصف ماهية الدّازين.

وعلى ذلك فإنّ **المعنى الأنطولوجيّ الكامن في لائيّة**[1] هذا البطلان الوجوداني لا يزال مبهماً. لكنّ ذلك يصدق أيضاً على **الماهية الأنطولوجية للائيّة بعامة**. لا ريب أنّ الأنطولوجيا والمنطق قد كلّفا «لاَ» أكثر من طاقتها وخطوة خطوة هما بذلك قد جعلا إمكانيتها منظورة، وإنْ من دون أن يكشفا النقاب عنها هي ذاتها على صعيد أنطولوجيّ. إذ عثرت الأنطولوجيا على «لاَ» أمامها فاستعملتها. ولكن عندئذ هل **[286]** من البديهي أنّ كلّ «لا» تدلّ على سالب[2] ما في معنى نقص ما؟ هل يستوفي إيجابيّتَها كونُها تمثّل «الانتقال»[3]؟ لماذا تجد كلّ جدلية في السلب[4] ملاذاً لها، دون أن تعلّل هذا السلب **ذاته** على نحو جدلي، ولا حتى أن تستطيع تثبيته **بوصفه مشكلاً**؟ هل سبق أن قام أحدٌ ولو مرّةً واحدةً بجعل **الأصل الأنطولوجيّ** للائيّة مشكلاً أو حتى بحث **قبل ذلك** أيضاً **عن الشّروط** التي على أساسها يتسنّى تنزيل مشكل «لا» ولائيّتها وإمكانية هذه الأخيرة؟ وأين يجب أن يقع العثور عليها **إن لم يكن ذلك في توضيح معنى الكينونة عامة بوصفه موضوعاً برأسه؟**

لقد رأينا في سعينا إلى التأويل الأنطولوجيّ لظاهرة الذنب، أنّ مفهوميْ الحرمان والنقص، وهما من جهة أخرى غير شفّافين إلاّ قليلاً، لم يفيا بالغرض[5]، وإن كانا، متى أُخِذا مأخذاً صورياً كفاية[6]، يقبلان التطبيق على نحو واسع. ولاشيء أقلّ جدوى في مقاربة الظاهرة الوجودانية للذنب من التوجّه عبر فكرة الشرّ، فكرة malum من حيث هو privatio boni. لاسيّما وأنّ *bonum*

(1) Nichtheit. «لائيّة» أو «لَيسِّيّة» أيّ صفة لا أو ليس في معنى ضرب من «العدامة».

(2) ein Negativum.

(3) «Übergang». هو على الأغلب يقصد دلالة «الانتقال» الذي أشار إليها هيغل من «الكينونة» إلى «العدم» والعكس.

(4) Negation. ـ ننبّه هنا على أنّ فيزان (1986 : 343)، وفي صفحة واحدة، يترجم «Nichtheit» (اللاّئيّة أو الليسيّة) و «Negation» (السلب) بلفظة فرنسية واحدة هي «négation»، دون أيّ انتباه ظاهر إلى ما في ذلك من مدعاة محتومة إلى الخلط بين المعنى الوجوداني الذي عاينه هيدغر في «لا» الأصيلة، وما تستعمله كلّ جدلية من «سلب» لرصد الانتقال من الكينونة إلى العدم.

(5) ausreichen.

(6) hinreichend.

privatio و إنّما لهما الانبجاس الأنطولوجيّ ذاته من أنطولوجية الكائن **القائم - أمامنا**، والتي تنسحب أيضاً على فكرة «القيمة» «المستمدّة» منه.

لا يمكنُ للكائن، الذي كينونته عناية، أن يُحمّل نفسه[1] ذنباً واقعانياً فحسب، بل **هو** في أساس كينونته مذنب، تلك الكينونة المذنبة التي هي قبل كلّ شيء ما يهب الشرط الأنطولوجيّ[2] لأنْ يستطيع الدّازين الموجود بشكل واقعاني أن يصبح مذنباً. هذه الكينونة المذنبة في ماهيّتها هي على أصل واحد[3] شرط الإمكان الوجوداني للخير والشرّ «في الأخلاق»، وذلك يعني للخلقيّة عموماً وما يمكن أن تأخذه من أشكال على المستوى الواقعاني. لا يمكن أن يتمّ تعيين الكينونة المذنبة الأصليّة بواسطة الأخلاق، لأنّها تفترض بعدُ تلك الكينونة من أجل ذاتها.

ولكن أيّة تجربة تنطق لصالح هذه الكينونة المذنبة الأصليّة للدّازين؟ لكن علينا ألاّ ننسى السّؤال المقابل: هل لا «يكون» «هناك» ذنب إلاّ حينما يستيقظُ شعورٌ بالذنب[4]، أو أليس في كون الذنب «نائماً» ما ينبئنا تحديداً عن الكينونة المذنبة الأصليّة؟ أنّ هذه تبقى أوّل الأمر وأغلب الأمر غير مفتوحة، وأنّه يتمّ الإبقاء عليها مغلقة بفعل الكينونة المنحطة للدّازين، فذلك ليس سوى ما **يكشف النقاب** عن بطلانها المشار إليه. أكثر أصليّة من كلّ **معرفة** عنها هي **الكينونة** المذنبة. وإنّه فقط من أجل أنّ الدّازين في أساس كينونته مذنب ومن حيث هو ملقى به ومنحطّ هو ينغلق دون ذاته، إنّما يكون الضمير ممكناً، هذا إذا كان من شأن النداء أن يدعونا إلى فهم **هذه الكينونة المذنبة** في أساسها.

---

(1) beladen.

(2) يعمل هيدغر هنا على تحديد علاقة الأولوية بين الكينونة المذنبة الأصليّة في الدّازين وبين الأخلاق: فالأولى هي شرطُ الإمكان الأنطولوجيّ لفهم الثانية. وبهذا القرار لم يعد للأخلاق أيّ دور تأسيسي في تخريج إشكاليّة الأنطولوجيا الأساسيّة. وإن كان اشتقاقها منها ممكناً. لكنّ هيدغر لا يهتمّ بالطريق المعاكسة من الأنطولوجيا نحو الأخلاق. وهو موقف ثار ضدّه ليفيناس في مقالة نشرها سنة 1951 تحت عنوان «هل الأنطولوجيا أساسيّة؟».

(3) gleichursprünglich.

(4) ein Schuldbewußtsein.

إنّما النداء نداء العناية. وإنّ الكينونة المذنبة هي قوام الكينونة التي نسمّيها عناية. وفي الوحشة يجتمعُ الدّازين **[287]** مع ذات نفسه على نحو أصليّ. إنّها تحمل هذا الكائن أمام بطلانه الذي لا غبار عليه، والذي ينتمي إلى الإمكان الثاوي في قدرته الأخصّ على الكينونة. وبقدر ما يتعلّق الأمر بالنسبة إلى الدّازين - من حيث هو عناية - بكينونته، فهو يستدعي نفسه للخروج، بما هو متلبّس بذات - الهُمْ الواقعانية المنحطّة، من وطن الوحشة إلى مستطاع كينونته. إنّ الدعوة(1) هي نداء العودة الذي ينادينا إلى الأمام(2)، **إلى الأمام**: إلى إمكانية أن يضطلع هو ذاته، من جهة أنّه يوجد(3)، بالكائن الملقى به، الذي هو هو، **وإلى الوراء**: إلى الكينونة - الملقى - بها، حتى يفهمها بوصفها علّة باطلة(4)، عليه أن يحتضنها في صلب الدّازين. بذلك فإنّ نداء العودة الذي يناديه إلى الأمام(5) من طرف الضمير إنّما شأنه أن يُتيح للدّازين أن يفهم أنّ عليه - من جهة ما هو علّة باطلة لاستشرافه الباطل باقية في إمكانية كينونته - أن يؤوب إلى ذات نفسه من حالة الضياع في خضمّ الهُمْ، وذلك يعني **أنّه مذنب**.

ما يدعو الدّازين نفسَه إلى فهمه على هذا النحو سيكون بذلك رغم كلّ شيء معرفة ما بنفسه. والسماع الذي من شأن نداء كهذا سيكون عبارة عن **اتّخاذ معرفة**(6) من واقعة كونه «مذنباً». ولكن إذا كان يجب على النداء أن يأخذ طابع الاستدعاء(7)، أفلا يقود هذا التفسير للضمير إلى تحريف تامّ لوظيفة الضمير؟ الاستدعاء إلى الكينونة المذنبة، ألا يعني ذلك الاستدعاء إلى ما هو شرّ؟

حتّى أعنف تأويل لن يرغب في تحميل الضمير هذا المعنى للنداء. ولكن عندئذ ماذا يمكن أن يعني «الاستدعاء إلى الكينونة المذنبة»؟

---

(1) Anruf.

(2) vorrufender Rückruf.

(3) existierend.

(4) nichtiger Grund.

(5) der vorrufende Rückruf. أيّ النداء الذي «يحثّ» الدّازين على العودة إلى ذاته (من ضمير الهُمْ المزعوم) وبالتالي الذهاب قدماً نحو إمكاناته الأخصّ له.

(6) eine Kenntnisnahme.

(7) Aufruf.

يصبح معنى النداء جليًا حين ينجلي للفهم أنّه، بدلاً من الارتكاز على التصوّر المشتقّ للذنب في معنى التسبّب في جرم ما[1] «ناجم» عن فعل أو عن امتناع ما، هو عليه أن يستمسك بالمعنى الوجوداني للكينونة المذنبة. أن نطالب بذلك، ليس تعسّفاً، إذا كان نداء الضمير، الآتي من الدّازين ذاته، إنّما يتوجّه حصراً إلى هذا الكائن. لكنّ الاستدعاءَ إلى الكينونة المذنبة إنّما يعني عندئذ نحواً من الحثّ على[2] مستطاع الكينونة الذي أكونه بعدُ في كلّ مرّة بوصفي دازين. ولا يحتاجُ هذا الكائن أن يحمّل[3] نفسه أوّلاً «ذنباً» ما بسبب هفوة أو إهمال، بل يجب عليه فحسب أن **يكون بالأصالة** الـ«مذنب» ـ بالصفة التي هو بها كائن.

بذلك فإنّ السماع الصحيح للنداء الذي يدعونا يماثل فهم النفس في نطاق مستطاع الكينونة الذي لها، بمعنى استشراف النفس على مستطاع ـ التصيّر ـ مذنباً[4] الأصيل **الأخصّ** لها. إنّ انقياد النفس للنداء السابق الفاهم جهة هذه الإمكانية إنّما يشتملُ في نفسه على **تحرّر** الدّازين من أجل النداء: التهيّؤ من أجل مستطاع ـ التصيّر ـ مدعوًّا[5]. فالدّازين، من جهة ما يفهم النداء، هو **منصت إلى إمكانية الوجود الأخصّ التي من شأنه**. إذ هو قد اختار نفسه بنفسه.

[288] بهذا الاختيار جعل الدّازين كينونته المذنبة الأخصّ له ممكنة، التي تبقى دون ذات ـ الهُمْ موصدة. إنّ الفهم السليم للهُمْ لا يعرف سوى ما يكفي أو لا يكفي بالنظر إلى القاعدة الجارية أو القانون العمومي. فيحصي الهُمْ عدد الخروقات المخالفة ويبحث عن تسوية. أمّا عن الكينونة المذنبة الأخصّ فهو يتقاعس بقدر ما يطنب في الحديث عن الأخطاء. وعلى ذلك ففي نداء الدعوة إنّما تكون ذات ـ الهُمْ مدعوّة إلى أخصّ ما فيها من كينونة مذنبة. إنّ فهم النداء هو الاختيار ـ ليس اختيار الضمير الذي هو، بما هو كذلك، لا يمكن أن يقع اختياره. فما يقع اختياره هو **ما ـ يمليه** ـ الضمير[6] من جهة ما هو تحرّر من أجل الكينونة

(1) Verschuldung.
(2) ein Vorrufen.
(3) aufladen.
(4) Schuldigwerdenkönnen.
(5) Angerufenwerdenkönnen.
(6) das Gewissen-*haben*.

المذنبة الأخصّ لنا. **أن نفهم الدعوة** يعني: **أن - نلتزم - بما - يمليه - الضمير.**

لا يُقصَد بذلك: التزامٌ بما يمليه «ضمير مرتاح»[1]، وأقلّ من ذلك أيّ مراعاة مقصودة «للنداء»، بل فقط التهيّؤ لأن يصير المرء مدعوّاً. إنّ الالتزام - بما - يمليه - الضمير إنّما يقف بعيداً عن أيّ تفتيش عن وجوه التسبّب الواقعاني في جرم ما، بُعده عن أيّ **تحرّر** من الذنب في معنى «المذنب» في ماهيّته.

إنّ الالتزام - بما - يمليه - الضمير هو على الأرجح المسبّقة الوجودية الأرسخ أصلاً التي تشدّ سلفاً إمكانية أن يصير المرء مذنباً على نحو واقعاني. بفهمه للنداء يسمح الدّازين للذات الأخصّ **أن تفعل في ذاته** انطلاقاً من مستطاع كينونته الذي وقع عليه الاختيار. إنّما على هذا النحو فحسب هو يستطيع أن **يكون**[2]مسؤولاً. لكنّ كلّ فعل هو بالضرورة على الصعيد الواقعاني «خالٍ من الضمير»[3]، ليس فقط من أجل أنّه لا يتحاشى الجرمَ الأخلاقيّ الواقعانيّ، بل من أجل أنّه، على أساس العلّة الباطلة لاستشرافه الباطل، هو، في نطاق الكينونة - معاً صحبة الآخرين، قد صار بعدُ في كلّ مرّة مذنباً إزاءهم. بذلك يتحوّل الالتزام - بما - يمليه - الضمير إلى اضطلاع بالانعدام الجوهريّ للضمير، الذي في نطاقه فحسب تقبع الإمكانية الوجودية لأن **يكون** «مرتاحاً».

رغم أنّ النداءَ لا يبعثُ على معرفة أيّ شيء، فهو على ذلك ليس نقديًّا فحسب، بل هو **موجب**؛ فهو يفتح مستطاع الكينونة الأعمق أصلاً الذي من شأن الدّازين من جهة ما هو كينونة مذنبة. بذلك يتجلّى الضمير باعتباره **شهادة**[4] تنتمي إلى كينونة الدّازين، ضمنها هو يدعو هذا الكائن ذاته إلى أمام مستطاع كينونته الأخصّ الذي من شأنه. هل يقبل مستطاع الكينونة الأصيل المشهود عليه بهذه

---

(1) ein «gutes Gewissen».

(2) sein.

(3) «gewissenlos». يقترح مارتينو (1985: 207) «in-conscient». وهو مجلبة للخلط مع «اللاشعور».

(4) *Bezeugung*. هنا بالتحديد يقع إقحام مصطلح «الشهادة» على مستطاع الكينونة الأصيل. ودور الشهادة الدقيق هو: مناداة الدّازين نحو مستطاع كينونته الأخصّ. والمطلوب فيما يلي هو بيان: أ - ما الفرق بين التأويل الوجوداني والتجربة العامية للضمير؟ (الفقرة 59) ب - ما هي البنية الوجودانية لهذه الشهادة؟ (الفقرة 60).

الشاكلة أن يُعيّن على صعيد وجوداني على نحو أكثر تجسيداً؟ بادئ ذي بدء يثور السّؤال: هل يمكن للتخريج الذي قمنا به لضرب من مستطاع الكينونة مشهود عليه من قِبل الدّازين ذاته، أن يدّعي أنّ فيه بداهة كافية، طالما أنّه لم ينقطع الاندهاش من أنّ الضمير هنا قد أُعيد تأويله بالرجوع على نحو أحادي إلى هيئة الدّازين، مع التغافل في غير رويّة عن كلّ النتائج التي هي معروفة لدى التفسير العامي للضمير؟ ومن ثمّ، هل ظاهرة الضمير، في نطاق التأويل الذي قدّمناه، تقبل **[289]** أن يُتعرَّف عليها بعامة، كما هي «فعلاً»؟ ألم يقع، بصراحة واثقة أكثر من اللازم، استنباط فكرة عن الضمير انطلاقاً من هيئة الكينونة التي للدّازين؟

من أجل أن نؤمّن البلوغ إلى الخطوة الأخيرة من تأويل الضمير، نعني التحديد الوجوداني لمستطاع الكينونة الأصيل المشهود عليه في صلب الضمير، حتى بالنسبة إلى الفهم العامّي للضمير، نحن نحتاج إلى الإبانة الصريحة عن ترابط نتائج التحليل الأنطولوجيّ مع التجارب اليومية للضمير.

§ 59. التأويل الوجوداني والتفسير العامّي للضمير

إنّما الضمير هو نداء العناية الآتي من وحشة الكينونة ـ في ـ العالم، الذي يستدعي الدّازين إلى الإمكانية الأخصّ لأن يصير مذنباً. بذلك يبرز الالتزام ـ بما ـ يمليه ـ الضمير بوصفه الفهم المناسب لما يدعونا من نداء. تعيُّنان اثنان لا يقبلان رأساً أيّ اتّساق مع التفسير العامي للضمير. بل يظهر أنّهما في نزاع معه على نحو مباشر. ونحن نسمّي تفسير الضمير عاميّاً، لأنّه يحصر نفسه، لدى تخصيص الظاهرة وتمييز «وظيفتها»، في ما يعرفه **الهُمْ**[1] بوصفه ضميراً، وفي الكيفيّة التي بها يتبعه أو لا يتبعه.

ولكن هل **يلزم**، عندئذ، أن يتطابق التأويل الأنطولوجيّ في جملته مع التفسير العامّي؟ ألا يُثير هذا الأخير شبهة أنطولوجية مبدئيّة؟ وإذا كان الدّازين يفهم نفسه منذ أوّل أمره وفي أغلب أمره انطلاقاً ممّا يشغله، ويفسّر سلوكاته جميعاً باعتبارها انشغالاً، ألا يقوم عندئذ بتفسير الطريقة الخاصّة بكينونته تفسيراً

(1) *man.*

منحطّاً وحاجباً، تلك التي تريد، بما هي نداء، أن تستردّه من حالة الضياع في مشاغل الهَمْ؟ إنّ الحياة اليومية إنّما تأخذ الدّازين بوصفه كائناً تحت ـ اليد من شأنه أن يقع الانشغال به، بمعنى إدارته واحتسابه. ذلك بأنّ «الحياة» هي «صفقة»، سواء أغطّت تكاليفها أم لا.

وهكذا لا يقوم، بالنظر إلى النمط العامي من كينونة الدّازين ذاته، أيّ ضمان على أنّ تفسيرَ الضمير الصادر عنه ونظريات الضمير المتوجّهة به، قد تمّ لهما الظّفر بالأفق الأنطولوجيّ المناسب لتأويلهما. وعلى ذلك ينبغي أيضاً على تجربة الضمير العامية أن تبلغَ بشكل ما ـ سابق على القول الأنطولوجيّ ـ إلى الظاهرة. من ذلك ينتجُ أمران: من جهة، لا يمكن للتفسير اليومي للضمير أن يصلح بوصفه مقياساً أخيراً بالنسبة إلى «موضوعيّة» التحليل الأنطولوجيّ. وهذا **[290]** ليس له، من جهة أخرى، أيّ حقّ في أن يضع نفسه فوق الفهم اليومي للضمير وأن يمرّ مرّ الكرام على نظريات الضمير الأنثروبولوجية والنفسانية واللاهوتية التي تأسّست عليه. **وإذا** كان التحليلُ الوجوداني قد سرّح ظاهرة الضمير في تجذّرها الأنطولوجيّ، فإنّه يجب عندئذ على التفاسير العامية أن تصبح مفهومةً انطلاقاً منه، حتى حيث تخطئ في إصابة الظاهرة، ولماذا هي تقوم بحجبها. ولكن بما أنّ تحليل الضمير لا يقومُ في سياق المشكل الخاصّ بهذه الرسالة إلاّ بخدمة مسألة الأنطولوجيا الأساسيّة، فإنّ تخصيص الترابط بين التأويل الوجوداني للضمير والتفسير العامّي للضمير ينبغي أن يكتفي بإشارة إلى المشاكل الجوهريّة.

يمكنُ للتفسير العامي للضمير أن يعترض على ما قدّمناه من تأويل للضمير باعتباره نداء العناية الذي يدعونا إلى ما في الكينونة من ذنب، على أربعة أنحاء: 1. أنّ الضمير في جوهره له وظيفة نقدية. 2. أنّ الضمير يتكلّم في كلّ مرّة بالنسبة إلى فعل معيّن أكان منجزاً أم يُراد إنجازه. 3. أنّ «الصوت» كما هو متاح في التجربة ليس متجذّراً بهذا القدر في كينونة الدّازين. 4. أنّ التأويل لا يضع أيّ اعتبار للأشكال الأساسيّة للظاهرة، للضمير «شقيًّا»[1] كان أم «سعيداً»، «مؤنِّباً» كان أم «منبِّهاً».

---

(1) böses.

نحن نبدأ الإبانة عن ذلك بالتشكيك المشار إليه في الآخر. ففي كلّ تفاسير الضمير كانت الصدارة للضمير «الشقيّ» و«المعذّب»[1]. إنّ الضمير هو في البدء ضمير «شقيّ». وما يعلن عن نفسه هنا هو أنّ كلّ تجربة ضمير إنّما تمتحن شيئاً من قبيل «مذنب». ولكن كيف يتمّ، ضمن فكرة الضمير المعذّب، فهم الإعلان عن الكينونة ـ الشقيّة[2] ؟ إنّ «تجربة الضمير المعيشة» إنّما تطفو إلى السطح **بعد** القيام بالفعل أو تركه. والصوت يأتي بعد القيام بالفعل ويُحيل على الحدث الذي وقع، والذي بسببه حمّل الدّازين نفسَه ذنباً. وإذا كان الضميرُ يعلن عن «كينونة مذنبة»، فهو لا يمكن أن يفعل ذلك بوصفه نداءً يدعونا إلى. . .، بل بوصفه إحالة تُذكّر بالذنب الذي لحق بنا[3].

ولكن هل تتنافى «واقعة» الحدوث اللاحق للصوت مع كون النداء هو على ذلك في أساسه ضرباً من النداء السابق[4] ؟ إنّ الصوت قد تمّ إدراكه بوصفه حركة ضمير **لاحقة**، فذلك لا يثبت بعدُ أيّ فهم أصليّ لظاهرة الضمير. فماذا لو كان الجرمُ الواقعاني مجرّد باعث على النداء الواقعاني للضمير؟ وماذا لو بقي تأويل الضمير «الشقيّ» المشار إليه واقفاً في نصف الطريق؟ إنّ الأمر هو على هذا النحو، ذلك ما يتّضح من المكسب الأنطولوجيّ الأوّلي، التي تمّ ضمنه حمل الظاهرة على محمل التأويل المشار إليه. إنّ الصوت إنّما هو شيء يطفو على السطح [291] ويأخذ مكانه في سلسلة التجارب المعيشة القائمة بين أيدينا وهو يتبع التجربة المعيشة الخاصّة بالفعل. ولكن لا النداء ولا الفعل الذي حدث ولا الذنب الذي تحمّلناه هي حوادث لها طابع الكائن القائم ـ أمامنا الذي يأخذ مجراه. فإنّ

(1) «schlecht».

(2) Bösesein.

(3) Zugezogen.

(4) ein Vorrufen. يلمّح هيدغر هنا إلى البنية المزدوجة للعبارة الألمانية «Vor-rufen» التي تعني عندئذ النداء السابق، وذلك في معنى أنّه سابق على الفعل الذي استحقّ عليه التأنيب. إنّ صوت الضمير بهذا المنحى هو سابق على التمييز العامي بين ضمير شقيّ وضمير مرتاح. وفي هذا النقاش تعرّض إلى أمر ازداد صعوبة منذ نيتشه (في الأولى من **جينالوجيا الأخلاق**) وخاض فيه ماكس شيلر (في **الشكلانية في الإتيقا وأخلاق القيم المادية**).

نمط كينونة النداء هو العناية. ضمنه «يكون» الدّازين متقدّماً على ذات نفسه، وذلك على نحو بحيث هو يتلفّت في الوقت نفسه نحو كينونته ـ الملقى ـ بها. ووحده التدبير المباشر للدّازين بوصفه نظاماً مترابطاً تتتالى فيه التجارب المعيشة هو ما يجعل بالإمكان أن نأخذ الصوت بمثابة شيء لاحق، ومتأخّر ومن ثمّ يحيل ـ إلى ـ الخلف[1] ضرورة. ينادي الصوت حقّاً إلى الخلف، ولكن، ما وراء الفعل الذي وقع، إلى الخلف في أعماق الكينونة المذنبة الملقى بها، التي هي «أقدم» من كلّ جرم قد نتسبّب فيه[2]. بيد أنّ نداء العودة إنّما يدعو في الوقت نفسه إلى الأمام جهة **الكينونة** ـ المذنبة بوصفها ما ينبغي تصوّره في صلب الوجود الذي يخصّنا، بحيث إنّ **الكينونة** ـ المذنبة الوجودية الأصيلة هي التي «تلحق» على وجه الدقّة بالنداء، وليس العكس. ليس الضمير المعذّب مؤنّباً وراجعاً إلى الوراء فقط، بقدر ما هو، على الضدّ من ذلك، يعاودُ النداء مستطلعاً نحو الكينونة ـ الملقى ـ بها. **إنّ نظام تتالي التجارب المعيشة الجارية لا يمنحنا البنية الظواهريّة لفعل الوجود.**

وإذ قد تبيّن أنّ تخصيص الضمير «المعذّب» لا يبلغ الظاهرة الأصليّة، فإنّ ذلك يصحّ أكثر على الضمير «المرتاح»، سواء أأخذه المرءُ بوصفه شكلاً مستقلاً من الضمير أو بوصفه يتأسّس من حيث الماهية في صلب الضمير «المعذّب». وبالمقابل، كما أنبأ الضمير «المعذّب» عن «كينونة ـ شقيّة»، سيكون على الضمير «المرتاح» أن يُنبئ عن «الكينونة ـ المرتاحة»[3] للدّازين. وما أيسر ما يرى المرء أنّ الضمير الذي كان من قبلُ «فيض القدرة الإلهية»، قد أصبح بذلك الآن خادم المنافقين[4]. إذ ما يجب عليه هو أن يجعل الإنسانَ يقول لنفسه: «أنا

---

(1) Zurückverweisendes.

(2) إشارة جوهريّة: يُشير صوت الضمير إلى ما في واقعة الكينونة نفسها من ذنب، وليس إلى هذا الذنب اليومي أو ذاك. إنّ نمط كينونتنا في العالم هو نفسه الذي يحتوي على ضرب من الذنب، وليس فعلنا الأخلاقي الذي هو لاحق ومتأخّر تماماً عن الكينونة المذنبة الأصليّة فينا. نحن نحمل سلفاً ذنباً ما إزاء ذاتنا العميقة بمجرّد كوننا ملقى بنا في هذا العالم كواقعة من الوقائع وغير قادرين غالب الأحيان على الانتباه إلى أنّنا تحت إمرة الهُمْ اليومي الذي يعمل دوماً على التعتيم على ذلك. وأنّ علينا العودة إلى أنفسنا. واستشراف الإمكانات الأخصّ لوجودنا.

(3) das «Gutsein».

(4) Pharisäismus.

مرتاح [الضمير]»؛ من يستطيع أن يقول ذلك، ومن أقلّ الناس رغبة في أن يؤكّده لنفسه مثل من كان مرتاح [الضمير][1] الذي هو خيّر تحديداً؟ ولكن بهذه النتيجة غير الممكنة لفكرة الضمير المرتاح لا يظهر للعيان سوى أنّ الضمير إنّما ينادي كينونة مذنبة.

من أجل تفادي النتيجة المشار إليها، عمد المرءُ إلى تأويل الضمير «المرتاح» باعتباره نفياً للضمير «المعذّب» وتعيينه بوصفه «النقص الذي صار تجربة معيشة للضمير المعذّب»[2]. وتبعاً لذلك هو سيكونُ تجربة لعدم انبجاس النداء، أيّ لكونيّ ليس لي ما ألوم عليه نفسي[3]. ولكن كيف يكون هذا «النقص» «**معيشاً**»؟ ليس المعيش المزعوم بأيّ وجه تجربةً لنداء ما، بل هو التأكّد من أنّ ما يُنسَب إلى الدّازين من فعل هو لم يقترفه وأنّه **لهذا السبب** ليس مذنباً. **[292]** أن يصير المرء متيقّناً من كونه ـ لم ـ يقم ـ بفعل ـ ما هو أمر **ليس** له **على العموم** الطابع الخاصّ بظاهرة بالضمير. على الضدّ من ذلك: فقد يمكنُ لهذا التيقّنِ أن يدلّ على نسيان الضمير، بمعنى الوقوف خارج إمكانية أن يستطيع أن يكون مدعوّاً من قبل النداء. و«اليقين» المشارُ إليه ينطوي في نفسه على القمعِ المسكّن الذي يُحدثه الالتزام ـ بما ـ يمليه ـ الضمير، وذلك يعني قمع الفهم المتعلّق بالكينونة المذنبة المستمرّة الأخصّ التي لنا. ليس الضمير «المرتاح» شكلاً مستقلّاً من الضمير ولا شكلاً مشتقًّا منه، وذلك يعني أنّه على العموم ليس من ظاهرة الضمير في شيء.

ومن حيث إنّ الكلام عن ضمير «مرتاح» يصدر من تجربة الضمير التي

(1) من المفيد أن ننبّه إلى كون هيدغر يستعمل هنا لفظتي «gut» و «schlecht» في الألمانية، في دلالتين متوازيتين في الوقت نفسه، بشكل يذكّرنا توّاً بما وضّحه نيتشه في المقالة الأولى من **جينالوجيا الأخلاق**، وهذا هو مغزى وضعهما بين ظفرين طوال هذه الفقرة: حيث يحتمل «gut» معنييْ «خيّر» و «مرتاح»؛ كما يحتمل «schlecht» معنييْ «شرّير» و «معذّب». ولذلك علينا أن نقرأ عبارة «ich bing ut» في معنيين لا يتنافران: «أنا خيّر» (أو أنا بخير)؛ و«أنا مرتاح الضمير» أو أنا لا أعاني تأنيب الضمير. وهذا الانزلاق في معاني «gut» و «schlecht» في الألمانية من سجلّ «الضمير» إلى سجلّ «الخير والشرّ» كان قد سبق لنيتشه أن استثمره.

(2) قارن: شيلر، **الشكلانية في الإتيقا وأخلاق القيم المادية**. ج. 2، من هذه **الحوليات**. المجلّد 2 (1916)، ص 192. [المؤلّف]

(3) vorzuwerfen.

للدّازين اليومي، فإنّ هذا الأخير يرشح[1] فقط بأنّه، حتى وهو يتكلّم عن الضمير «المعذّب»، هو من حيث الأساس لا يبلغ الظاهرة. فإنّ فكرة الضمير «المعذّب» إنّما تأخذ وجهتها، على مستوى واقعاني من الضمير «المرتاح». بذلك يقفُ التفسيرُ اليومي في بُعد الانشغال بتسوية الحسابات بمقياس «الذنب» و«البراءة». في هذا الأفق يصبح صوت الضمير عندئذ «تجربة معيشة».

بتخصيص مدى أصليّة فكرتيْ الضمير «المعذّب» والضمير «المرتاح» قد وقع أيضاً الحسم فيما يتعلّق بالتمييز بين ضمير يُنذرنا بالتنبيه إلى الأمام وضمير يؤنّبنا بالإشارة إلى الوراء. لا ريب أنّ الضمير الذي ينذرنا يظهر أقرب ما يكون إلى ظاهرة الدعوة إلى... فهو يقتسم مع هذه طابع التنبيه إلى الأمام[2]. لكنّ هذا التوافق هو في الظاهر فحسب. فإنّ تجربةَ الضمير الذي ينذر إنّما ترى إلى الصوت مرّة أخرى بوصفه موجَّهاً فقط نحو الفعل المُراد، الذي تريد أن تحفظنا منه. لكنّ الإنذار، من حيث هو كبح للمُراد، هو لذلك ليس ممكناً إلاّ من أجل أنّ النداء «الذي ينذرنا» إنّما يهدف إلى مستطاع الكينونة الذي للدّازين، أيّ إلى فهم أنفسنا ضمن الكينونة المذنبة، التي على صخرتها فقط يتكسّرُ الأمر «المُراد». إنّ للضمير المنذر وظيفةَ التدبير المؤقت لنحو من التحلّل[3] من أيّ جرم. وإنّ تجربة الضمير «الذي ينذر» هي من جديد لا تلقي ببصرها إلى ما ينزع إليه نداء الضمير إلاّ بقدر ما يبقى ذلك في متناول الفهم السليم المتاح للهُمْ.

أمّا التشكيك المشار إليه في المحلّ الثالث فهو يستند إلى أنّ تجربة الضمير اليومية **لا تعرف** شيئاً يشبه حالة المستدعَى إلى الكينونة بوصفه مذنباً. وذلك أمر ينبغي الإقرار به. ولكن هل ضمنت لنا تجربةُ الضمير اليومية بذلك أنّه في نطاقها قد وقع سماع كلّ المدى الممكن للنداء في صوت الضمير؟ هل ينتج عن ذلك أنّ نظريات الضمير التي أُسّست على تجربة الضمير العامّية قد تأكّدت من الأفق الأنطولوجيّ المناسب لتحليل الظاهرة **[293]**؟ ألا يكشف لنا، على الضدّ من ذلك، نمطُ كينونة جوهريّ خاصّ بالدّازين، هو الانحطاط، أنّ هذا الكائن يفهم

---

(1) verrät.

(2) Vorweisung.

(3) Freibleiben.

نفسه لأوّل وهلة وغالباً، على مستوى أنطيقي، انطلاقاً من أفق الانشغال، لكنّه على مستوى أنطولوجيّ هو يعيّن الكينونة في معنى القيمومة؟ والحال أنّه ينشأ عن ذلك حجب مزدوج للظاهرة: ترى النظرية سلسلة من التجارب المعيشة أو «الحوادث النفسية»، هي غالباً غير معيَّنة تماماً في نمط كينونتها. ويعرض الضمير للتجربة بمثابة قاضٍ وواعظ، معه يتحاسب الدّازين ويتفاوض.

أنّ كانط قد أسّس تأويله للضمير على «صورة المحكمة» بوصفها فكرة هادية، فذلك ليس من الصدفة في شيء، بل هو أمر أُوعِزَ إليه من طريق فكرة **القانون** الخلقي - حتى وإن بقي تصوّره للخلقيّة بعيداً جدّاً عن أخلاق المنفعة وعن مذهب السعادة. حتى نظرية القيم، أكان الوضع الأوّل لها صورياً أم مادياً، إنّما لها ضرب من «ميتافيزيقا الأخلاق»، نعني لها ضرب من أنطولوجيا الدّازين والوجود[1]، باعتبارها المسبّقة الأنطولوجية غير المنطوق بها التي تفترضها سلفاً. فيؤخذ الدّازين بوصفه كائناً شأنه أن ينشغل، انشغالاً له معنى «التحقيق الفعلي للقيمة» أو الاستجابة للمعايير.

إنّ اللجوء إلى دائرة ما تعرفه تجربةُ الضمير اليوميّة بوصفه الحُجّة الوحيدة على تأويل الضمير، لا يمكن عندئذ أن يتقرّر بشكل مشروع إلاّ حين يتمّ التساؤل قبلاً ما إذا كان يمكن ضمنها للضمير عامة أن يصبح في المتناول على نحو أصيل.

بذلك أيضاً تضيعُ قوّة الاعتراض الآخر القاضي بأنّ التأويل الوجوداني ربّما يغفل عن أنّ نداء الضمير يتعلّق في كلّ مرّة بفعل معيّن أكان «قد تحقّق» أم يُراد تحقيقه. أنّ النداء مجرَّب أغلب الأحيان تبعاً لنزعة النداء التي من هذا الجنس، هو أمر لا يمكننا مرّة أخرى إنكاره. يبقى فقط أن نسأل ما إذا كانت تجربة النداء هذه تسمحُ للنداء بأن «يهتف»[2] بكلّ ما فيه. قد يمكن للتفسير المبنيّ على الفهم السليم[3] أن يظنّ أنّه يقف عند «الوقائع»، وعلى ذلك هو في النهاية بفهمه السليم قد قام بحصر مدى انفتاح النداء. وبقدر ما لا يقبل الضمير «المرتاح» أن يضع

---

(1) في هذا الموضع نستبصر الربط الممكن بين «الميتافيزيقا» و«الأنطولوجيا الأساسيّة». لكنّ هيدغر لا يتعدى التعريض بالأمر.

(2) ausrufen.

(3) verständig.

نفسه في خدمة «حزب المنافقين»، بقدر ما لا يحقّ اختزال وظيفة الضمير «المعذّب» في إشارة إلى ديون قائمة أو تفادي ديون ممكنة. كما لو كان الدّازين «تدبيراً منزلياً»[1]، حيث لا تحتاج الديون إلاّ لأن تكون مسدّدة، حتى تستطيع الذات بذلك أن تقف كما متفرّج غير منحاز «بجانب» تجارب معيشة تأخذ مجراها.

ولكن إذا كان التعلّق بذنب «قائم» على مستوى واقعاني أو بفعل مشوب بالذنب يُراد تحقيقه على مستوى واقعاني، هو، بالنسبة إلى النداء، أمر ثانويّ وبالتالي [294] كان الضمير «المؤنّب» و«المنذر» لا يعبّر عن وظائف نداء أصليّة، فإنّه بذلك أيضاً قد سُحِب البساط من تحت التشكيك المشار إليه أوّلاً، القاضي بأنّ التأويل الوجوداني ربّما يجهل الأداء **النقدي** الكامن «في ماهية» الضمير. وهذا التشكيك أيضاً يصدرُ عن نظرةٍ إلى الظاهرة، صحيحة إلى حدّ ما. إذ، بالفعل، لاشيء يسمح في مضمون النداء بأن يتمّ الكشف عمّا يأمر أو يحكم به الصوت «بشكل موجب». ولكن كيف يقع فهم هذه الإيجابيّة المفقودة في أداء الضمير؟ هل ما ينتج عن ذلك هو الطابعُ «السالب» للضمير؟

إنّ ما هو مفتقد. في الذي يُنادَى في النداء هو مضمون «موجب»، وذلك **بسبب انتظار الإعلام الذي نحتاجه في كلّ مرّة عن إمكانيات «الفعل» المؤكّدة التي يمكن التوفّر عليها ويمكن أخذها في الحسبان**. ويتأسّس هذا الانتظار في أفق تفسير الانشغال القائم على الفهم السليم الذي يُخضع فعل وجود الدّازين إلى فكرة السير المنظّم لتجارة ما. إنّ انتظارات كهذه، وهي في شطر منها ما تتأسّس عليه ضمناً المطالبة بأخلاق قيم **مادية** في مقابل أخرى صورية «فقط»، قد خابت ولاشكّ بسبب الضمير. فنداء الضمير لا يعطي تعليمات من هذا النوع، **وذلك فقط** لأنّه إنّما يستدعي الدّازين إلى الوجود، إلى مستطاع الكينونة الأخصّ الذي له. بهذه القواعد المنتظرة التي يمكن وضعها في الحسبان بكلّ وضوح لن يمكن للضمير أن يمنع الوجود من شيء أقلّ من ـ **إمكانية أن يفعل**. وإذا كان من الجليّ أنّ الضميرَ لا يستطيعُ بهذه الطريقة أن يكون «موجباً»، فهو لا يعمل أيضاً، رغم ذلك، بالطريقة نفسها «على نحو سالب فحسب». لا يفتح النداء شيئاً قد يمكن أن يكون موجباً أو سالباً من حيث هو **قابل للانشغال به**، وذلك أنّه يقصد كينونة

(1) ein Haushalt.

أخرى تماماً على الصعيد الأنطولوجيّ، ألا وهي **الوجود**. أمّا بالمعنى الوجوداني، فإنّ النداء، متى فُهم على الوجه الصحيح، إنّما يهبنا الأمر «الأكثر إيجاباً»، بمعنى الإمكانية الأخصّ التي يمكن للدّازين أن يمنحها لنفسه، من جهة ما هو نداء العودة الذي يدعونا قُدمًا نحو مستطاع ـ كينونة ـ ذاتنا الواقعاني في كلّ مرّة. أن نسمع النداء بشكل أصيل يعني أن نضع أنفسنا في صلب الفعل الواقعاني. وعلى ذلك نحن لن نظفرَ بالتأويل الذي يستوفي بالكلّية ما تتمّ مناداته في النداء إلاّ باستخراج البنية الوجودانية التي تثوي في الفهم الذي هو، بما هو كذلك، **يسمع** دعوة النداء **على نحو أصيل**.

ويجدر بنا، بديًا، أن نبيّن كيف أنّ الظواهر، التي هي مألوفة فقط لدى التفسير العامّي للضمير، تحيل، متى فُهمت فهماً أنطولوجياً مناسباً، على المعنى الأصليّ لنداء الضمير؛ ثمّ، إنّ التفسير العامّي إنّما يتأتّى من محدوديّة التفسير الذاتي المنحطّ للدّازين وإنّه ـ بما أنّ الانحطاط ينتمي إلى العناية ذاتها ـ حتى **عندما يكون مفهوماً بنفسه بالكلّية، هو أمر ليس من الصدفة في شيء**.

[295] وقد يمكن للنقد الأنطولوجيّ للتفسير العامي للضمير أن يقع تحت طائلة سوء الفهم، متى أُريد من التدليل على عدم الأصليّة **الوجودانية** للتجربة اليومية للضمير إصدار حكم على «الصفة الأخلاقية» **الوجودية** للدّازين الذي يقف في نطاقها[1]. وكما أنّه قلّما يُلحَق بالوجود ضرورةً وبشكل مباشر ضررٌ بسبب فهم أنطولوجيّ غير كافٍ للضمير، كذلك قلّما يكون الفهمُ الوجودي للنداء مضموناً من طريق تأويل وجوداني مناسب للضمير. فليس الجدُّ في التجربة العامّية للضمير بأقلّ إمكاناً من عدم الجدّ في فهم أكثر أصليّة للضمير. وعلى ذلك فإنّ التأويل الذي يكون أكثر أصليّة على الصعيد الوجوداني إنّما يفتحُ أيضاً **إمكانات** فهم وجودي أكثر أصليّة، وذلك طالما أنّ التصوّر الأنطولوجيّ لا يقبل أن ينقطع عن التجربة الأنطيقية.

---

(1) يريدُ هيدغر أن يتفادى في كرّة واحدة: صورانية الواجب (كانط) ومادّانية القيم (شيلر). ويطمح إلى تأسيس وجوداني للإمكانية الأنطولوجية للفعل الخلقي. لم يعد السّؤال «ماذا يجب عليّ أن أفعل؟» بل «كيف أجعل ذاتي الأخصّ تفعل في ذاتها انطلاقاً من ذات نفسها ضمن الكينونة المذنبة التي تخصّها؟». وذلك هو ما سيعيّن القوام الوجوداني لأصالة وجودنا.

§ 60. في البنية الوجودانية لمستطاع ـ الكينونة الأصيل المشهود عليه في الضمير

يجبُ على التأويل الوجوداني للضمير أن يستخرجَ شهادة، هي كائنة في صلب الدّازين ذاته، على مستطاع ـ الكينونة الأخصّ الذي من شأنه. والطريقة التي بها يشهد الضمير ليست إعلاناً لا يُكترث له، بل استدعاء يدعونا إلى الأمام نحو ما في الكينونة من ذنب. وما هو مشهود عليه على هذا النحو إنّما يتمّ «إدراكه» بالسماع الذي شأنه أن يفهم النداء دون أيّ قناع في المعنى المقصود من قِبله هو ذاته. إنّ فهمَ الدعوة، بما هو نمط ـ **كينونة** من شأن الدّازين، هو وحده الذي يهبنا القوام الظواهريّ للمشهود عليه في نداء الضمير. ونحن خصّصنا الفهم الأصيل للنداء بوصفه التزاماً ـ بما ـ يمليه ـ الضمير. وهذا النحو من ترك الذات الأخصّ لنا تفعل في ذاتها انطلاقاً من ذات نفسها ضمن الكينونة المذنبة التي تخصّها، إنّما يمثّل من جهة الظواهر مستطاع ـ الكينونة الأصيل المشهود عليه في صلب الدّازين ذاته. وإنّ بنيته الوجودانية هي ما ينبغي لنا الآن أن نكشف عنه. بذلك فقط نحن ننفذ إلى الهيئة الأساسيّة **لأصالة** وجوده المنفتحة في صلب الدّازين ذاته.

إنّ الالتزام ـ بما ـ يمليه ـ الضمير هو، من حيث هو فهمٌ للنفس ضمن مستطاع الكينونة الأخصّ، طريقةٌ في **انفتاح** الدّازين. وهو انفتاح يستمدّ قوامه، فضلاً عن الفهم، من الوجدان والكلام. أمّا الفهم الوجودي فهو يعني: أن نستشرف أنفسنا على الإمكان الواقعاني الأخصّ لمستطاع ـ الكينونة ـ في ـ العالم في كلّ مرّة. والحال أنّ **مستطاع** ـ الكينونة لا يُفهَم إلاّ من طريق فعل الوجود في حضن هذا الإمكان[1].

---

(1) نلاحظ كيف أنّ هيدغر استعاد مقولة «الممكن» التي تمّ إقحامها في الفقرة 31، وهو ما سيسمح له بإعادة تخريج الدلالة الوجودانية للشهادة على مستطاع الكينونة الأصيل من خلال ثلاثية الوجدان والفهم والكلام. وتبعاً لذلك يعمل الوجدان بوصفه ضرباً من «قلق الضمير» ويبرز الفهم بوصفه ضرباً من «استشراف النفس على الكينونة المذنبة الأخصّ لنا». لكنّ الطريف حقّاً هو تخريج الجانب المثير من الكلام نعني «السكوت» بوصفه نمط عمل صوت الضمير، الذي ينفرُ من أيّ نقاش عمومي. بل إنّ القيل والقال اليومي يحرص دوماً على إسكات صوت الضمير. وهذه الأنحاء الثلاثة من الالتزام ـ بما ـ يمليه ـ الضمير هي العناصر الوجودانية التي ستقود هيدغر إلى بلورة مفهوم «العزم».

أيّ مزاج يتناسب مع فهم من هذا النوع؟ إنّ فهم النداء يفتح الدّازين الخاصّ في وحشة انعزاله. [296] وإنّ الوحشة التي يُرفع النقابُ عنها داخل الفهم ومعه إنّما يتمّ فتحها بشكل حميم من طريق الوجدان بالقلق الذي من شأنها. وهل واقعة قلق **الضمير** إلاّ تأكيد ظواهريّ على أنّ الدّازين قد وُضِع عند فهم النداء أمام وحشة ذاته. بذلك يصبح الالتزام - بما - يمليه - الضمير أهبةً للقلق.

إنّ العنصرَ الجوهريّ الثالث في الانفتاح هو **الكلام**. وإذا كان النداء كلاماً أصليّاً للدّازين فهو لا يقابله أيّ ردّ[1] - كأن يكون في معنى نقاش[2] يتفاوض حول ما يقوله الضمير. ولا يمتنع السماع الفاهم للنداء عن الردّ بسبب أنّه قد هوجِم من طرف «قوّة غامضة»، من شأنها أن تسحقه، بل من أجل أنّه قد تملّك مضمون النداء على نحو مكشوف. فالنداء يضعُ الذات أمام الكينونة المذنبة المستمرّة ويستردّه بذلك من القيل والقال الصاخب لما يعتبره الهُمْ فهماً سليماً. وتبعاً لذلك فإنّ نمط الكلام المتمفصِل الذي ينتمي إلى الالتزام - بما - يمليه - الضمير إنّما هو **السكوت**[3]. وكان الصمت[4] قد خُصِّص بوصفه إمكانيةً جوهريّةً للكلام[5]. فمن أراد أن يدفعنا إلى الفهم وهو صامت، ينبغي «أن يكون لديه ما يقول». إنّ الدّازين إنّما يدفع نفسَه، في النداء الذي يدعوه، إلى فهم مستطاع الكينونة الأخصّ الذي من شأنه. ومن ثمّ فإنّ هذا النداء ضربٌ من الصمت. إذ لا يبلغ كلام الضمير إلى المجاهرة أبداً. فلا ينادي الضمير إلاّ صامتاً، وذلك يعني أنّ النداء إنّما يأتي من الوحشة التي لا صوت لها وينادي الدّازين المستدعى في النداء، من جهة ما يتحتّم عليه أن يصبح ساكناً[6]، إلى العودة إلى سكون[7] ذاته. بذلك فإنّ الالتزام - بما - يمليه - الضمير لا يفهمُ هذا الكلام الصامت على نحو مناسب إلاّ في السكوت. فهو يفتكّ الكلمة من قيل وقالة الفهم السليم للهُمْ.

(1) Gegenrede.
(2) Bereden.
(3) Verschwiegenheit.
(4) Schweigen.
(5) قارن: §34، ص 164. [المؤلّف]
(6) still.
(7) die Stille.

ربّ كلام صامت للضمير يأخذه تفسير الفهم السليم للضمير، الذي «يحصر» نفسه «في الوقائع بشكل صارم»، ذريعةً للادّعاء بأنّ الضمير هو بصفة عامة ليس بقابلٍ للملاحظة ولا هو قائم بين أيدينا. أنّ **الهُمْ**[1]، وهو لا يسمع ولا يفهم إلاّ قيلاً وقالاً صاخباً، لا يستطيع أن «يلاحظ» أيّ نداء، فذلك أمر سيُنسَب إلى الضمير مع التعلّل[2] بأنّه ربما كان «أخرس»[3] ومن الجليّ أنّه ليس بقائم بين أيدينا. بهذا التفسير لا يغطّي الهُمْ سوى صَمَمه الخاصّ عن النداء الذي ينادي فيه والمدى القصير جدّاً لـما لديه من «سماع».

بذلك إنّما يستمدّ الالتزام ـ بما ـ يمليه ـ الضمير الكامن في صلب انفتاح الدّازين، قوامَه من وجدان القلق، ومن الفهم بوصفه استشرافاً للنفس على الكينونة ـ المذنبة الأخصّ لنا، ومن الكلام بما هو ضرب من السكوت[4]. هذا الانفتاح الأصيل المخصوص، المشهود عليه من قِبل الدّازين ذاته من خلال ضميره **[297]** ـ نعني **استشراف النفس الصامت، المتأهّب لقلقه، جهة الكينونة ـ المذنبة الأخصّ لنا** ـ نحن نسمّيه **الاعتزام**[5].

الاعتزام ضربٌ مخصوص من انفتاح الدّازين. لكنّ الانفتاحَ قد سبق[6] أن تُؤوّل على الصعيد الوجوداني باعتباره **الحقيقة الأصليّة**[7]. فهذه ليست في أوّل

---

(1) *man*.

(2) Ausrede.

(3) stumm.

(4) هذا تلخيص للتحليلات السّابقة.

(5) *Entschlossenheit*. علينا أن نستبعد هنا أيّ فهم «إرادويّ» أو بطولي لفكرة «الاعتزام». ونحرص على الانتباه إلى المنزلة الأنطولوجية لهذا المصطلح. وسوف نلاحظ أنّ هيدغر يضعه على قدم المساواة الوجودانية مع مفهوم «الانفتاح» الذي رأيناه في الفقرة 44 بوصفه «الحقيقة الأصليّة للوجود». وعلى الأغلب فإنّ هيدغر يميّز بين ثلاثة أصناف من الانفتاح: 1. مكشوفيّة (Entdecktheit) الكائن داخل العالم (انكشاف الأشياء على النمط المزدوج للكينونة تحت اليد الخاصّة بالأدوات والكينونة القائمة أمامنا الخاصّة بالموضوعات)؛ 2. انفتاح (Erschlossenheit) العالم (الوجود على نمط الاستشراف ويمنح الحقيقة الوجودانية للدّازين)؛ 3. الاعتزام (Entschlossenheit): إرادة ـ الضمير المعتزمة بما هي الحقيقة الوجودانية الأكثر أصالة للدّازين التي هي كينونة ذاته العميقة، أيّ إنّيّته الأصيلة.

(6) قارن: §44، ص 212 وما بعدها. [المؤلّف]

(7) *ursprünglich*.

أمرها صفة «لحكم» ما، ولا هي على العموم صفة لسلوك معيّن، بل مقوّم جوهريّ للكينونة ـ في ـ العالم بما هي كذلك. إذ ينبغي أن تُتَصوَّر الحقيقة بوصفها وجودانيًا أساسيّاً. وإنّ التوضيح الأنطولوجيّ للقضية القائلة: «إنّ الدّازين هو في حضن الحقيقة»، قد أبان عن الانفتاح الأصليّ لهذا الكائن بوصفه **حقيقة الوجود** وأحالنا، فيما يتعلّق بتحديده، إلى تحليل أصالة الدّازين[1].

والآن فإنّ ما ظُفر به مع الاعتزام هو الحقيقة الأكثر أصليّة، لكونها الحقيقة **الأصيلة**[2] التي للدّازين. إذ يفتح انفتاحُ الهُناك على أصل واحد جملةَ الكينونة ـ في ـ العالم في كلّ مرّة، نعني العالمَ والكينونة ـ في والذاتَ، التي يكونها هذا الكائن من حيث هو «أنا أكون». فمع انفتاح العالم يكون بعدُ في كلّ مرّة كائنٌ ما داخل العالم مكشوفاً. وتجد مكشوفيّة ما تحت ـ اليد وما هو قائم أساسَها ضمن انفتاح العالم[3]؛ إذ يتطلّب تسريحُ جملة الرابطة الوظيفية التي لما تحت ـ اليد في كلّ مرّة فهمًا سابقاً للمدلولية. بفهمه لها، يرتهنُ[4] الدّازين نفسَه بطريقة متبصّرة في ثنايا ما تحت ـ اليد الذي يصادفه. وبدوره يتأسّس فهمُ المدلولية، بما هي انفتاح العالم الذي في كلّ مرّة، في فهم ما لأجله، الذي يرجع إليه بالنظر كلّ كشف للنقاب عن جملة الرابطة الوظيفية. إنّ لأجله[5] المتعلّق بكلّ ما ننزل فيه من مأوى وكلّ ما نسترزق فيه من معاش وكلّ ما نفلح فيه من سعي هو إمكانات قريبة ومستمرّة للدّازين، بإزائها يكون هذا الكائن، الذي يتعلّق الأمر بالنسبة إليه بكينونته، قد استشرف نفسه[6] في كلّ مرّة. فمن حيث هو ملقى به في «الهناك» التي تخصّه، يكون الدّازين رهيناً في كلّ مرّة على صعيد واقعاني بـ «عالم» معيّن هو ـ عالمه. وفي الكرّة نفسها تكون الاستشرافات الواقعانية العاجلة منقادة بما يشغله من **ضياع** في الهَمّ. ويمكن لهذا الضياع أن يكون مدعوّاً من طرف الدّازين

(1) قارن: نفسه، ص 221. [المؤلّف]

(2) *eigentlich*. نلاحظ أنّ العزم قد أتى كي يضيف إلى بنية الحقيقة «الأصليّة» طابع «الأصالة».

(3) قارن: §18، ص 83 وما بعدها. [المؤلّف]

(4) anweisen.

(5) das Umwillen.

(6) sich ...entworfen hat.

الخاصّ في كلّ مرّة، ويمكن للدعوة أن تكون مفهومةً على سبيل الاعتزام. بيد أنّ هذا الانفتاح **الأصيل** سيغيّر عندئذ، على نحو أصليّ واحد، من مكشوفية «العالم» المؤسَّسة ضمنه وانفتاح الكينونة ـ هناك ـ معاً[1] صحبة الآخرين. إنّ «العالم» الذي تحت ـ اليد لا يصبحُ «من حيث المضمون» عالماً آخر، ودائرة الآخرين **[298]** لا يتمّ تعويضها، وعلى ذلك فإنّ الكينونة نحو ما تحت ـ اليد الفاهمة له والمنشغلة به والكينونة ـ معاً صحبة الآخرين على أساس الرعاية لهم إنّما هي قد تعيّنت الآن انطلاقاً من مستطاع ـ الكينونة الأخصّ الذي من شأنها.

ليس من شأن الاعتزام، من حيث هو **الكينونة الأصيلة لأنفسنا**، أن يقطع الدّازين عن عالمه، ولا أن يعزله كأنّه أنا معلّق في الهواء. وكيف يمكنه ذلك ـ إذا لم يكن، بما هو انفتاح أصيل، شيئاً آخر **من حيث أصالته الخاصّة**[2] سوى **الكينونة ـ في ـ العالم**. بل الاعتزام يحملُ الذات إلى صلب الكينونة المشغولة بما تحت ـ اليد في كلّ مرّة ويدفعها إلى الكينونة ـ معاً صحبة الآخرين على سبيل الرعاية.

انطلاقاً من الشيء ـ الذي ـ لأجله الذي يتعلّق به مستطاعُ الكينونة الذي اختاره لنفسه، يمنح الدّازين المعتزِمُ نفسَه لعالمه طواعيةً. وإنّ عقدَ العزم على ذاته إنّما يضع الدّازين لأوّل مرّة ضمن إمكانية أن يترك الآخرين الكائنين ـ معه «يكونون» ضمن مستطاع الكينونة الأخصّ الذي من شأنهم وأن يشارك في فتح هذا المستطاع في نطاق الرعاية التي تبادر[3] وتحرّر. بذلك يمكنُ للدّازين الذي اعتزم أن يصبح «ضمير» الآخرين. وإنّه من الكينونة الأصيلة لأنفسنا في الاعتزام إنّما تنبثق الصحبة[4] الأصيلة، الواحد مع الآخر، لأوّل مرّة، وليس من اتفاقات قائمة على الريبة والتحاسد أو من ثرثرة التآخي في الهُمْ، وممّا يريد الهُمْ أن يخوضوا فيه.

إنّ الاعتزامَ، طبقاً لماهيّته الأنطولوجية، هو أبداً اعتزامُ دازين واقعاني في كلّ مرّة. وإنّ ماهية هذا الكائن هي وجوده. ولا «يوجد» الاعتزام إلاّ باعتباره

(1) Mitdasein.

(2) *eigentlich.*

(3) vorspringend.

(4) das Miteinander.

قراراً[1] فاهماً ـ و ـ مستشرِفاً ـ لنفسه. ولكن علامَ يعتزم الدّازين في الاعتزام؟ ولِمَ يجب عليه أن يعتزم؟ لا يمكن أن يمنحنا الجوابَ **إلاّ** القرار نفسه. سيكون سوءَ فهم تامًّا لظاهرة الاعتزام أن يذهب المرء إلى الظنّ بأنّه لا يتعدّى القبض والأخذ إزاء إمكانات معطاة ومندوب إليها. **وحده القرار على وجه الدقّة هو الاستشراف والتعيين الفاتح للإمكان الواقعاني في كلّ مرّة**. وإنّ من شأن الاعتزام أن **يختصّ** ضرورة **بعدم التعيّن**، الذي يميّز كلَّ قدرة ـ كينونة واقعانية ـ و ـ ملقى ـ بها يملكها الدّازين. ولا يكون الاعتزامُ واثقاً بنفسه إلاّ من جهة ما هو قرار. ولكنّ **عدمَ التعيّن الوجودي** للاعتزام، غير المتعيّن في كلّ مرّة إلاّ في القرار، إنّما له على ذلك **تعيّنه الوجوداني**[2].

وما ـ نحوه[3] الاعتزام هو من ناحية أنطولوجية مرتسم سلفاً في وجودانية الدّازين بعامة من حيث هو قدرة ـ كينونة على طريقة الرعاية المشغولة بأمر ما. ولكن من حيث هو عناية فإنّ الدّازين متعيّن بالواقعانية والانحطاط. إذْ من جهة ما هو منفتح في «الهناك» التي له، هو يقفُ على أصل واحد داخل الحقيقة وعدم الحقيقة[4]. وذلك يصدق «بوجه خاصّ» **[299]** على الاعتزام تحديداً من حيث هو الحقيقة الأصيلة. إنّه يتملّك اللاّحقيقة على نحو أصيل. بل الدّازين يكون بعدُ في كل مرّة وبالتالي هو سيكون على الأرجح من جديد في نطاق عدم الاعتزام. هذا اللفظ يعبّر فقط عن الظاهرة التي كان قد وقع تأويلها بوصفها الكينونة المسلَّمة إلى تفسيريّة الهُمْ المهيمنة. فالدّازين «يعيش»[5]، من حيث هو ذات ـ الهُمْ، من الالتباس العمومي للفهم السليم، الذي ليس لأحد فيه أن يعتزم ـ أو ـ يقرّر[6]، والذي يكون رغم ذلك قد حسم بعدُ أمره دوماً. يعني الاعتزام أن نقدم ـ على ـ

---

(1) der Entschluß.

(2) يبدو الربط بين العزم والقرار مطيّةً مناسبةً لدى هيدغر لبناء تمفصل دقيق ومحرج بين البنى «الوجودانية» والخيارات «الوجودية» للدّازين. فالعزم يأتي ليربط بين صعيدين في فهم كينونة الدّازين ظلّ هيدغر إلى الآن حريصاً على الفصل بينهما.

(3) das Wozu.

(4) قارن: §44 ب، ص 222. [المؤلّف]

(5) «gelebt».

(6) نلاحظ أنّ هيدغر يقصد الدلالتين معاً في لفظة «sich entschließt».

استدعاء ـ أنفسنا إلى الخروج من حالة الضياع في الهُمْ. وعلى أنّ عدم الاعتزام في الناس سيظلّ باسطاً سلطانه، إلاّ أنّه لن يكون بمقدوره أن يطعن[1] في الوجود الذي اعتزم. ولا يُقصد بعدم الاعتزام، من حيث هو تصوّر مضادّ للاعتزام متى فُهم فهماً وجودانيّاً، كيفيّة[2] نفسية ـ أنطيقية في معنى كينونة ـ مثقَلة بالموانع. فحتى القرار إنّما يبقى رهيناً بالـهُمْ وبعالم الهُمْ. أن نفهم ذلك، هو أمر ينتمي أيضاً إلى ما يفتحه القرار، وذلك من جهة أنّ الاعتزام فقط هو الذي يمنحُ الدّازين الشفافية الأصيلة. ففي الاعتزام يتعلّقُ الأمرُ عند الدّازين بقدرته الأخصّ على الكينونة، التي لا يمكن لها، من حيث هي ملقى بها، أن تستشرفَ نفسها إلاّ على إمكانات واقعانية، معيّنة. لا ينسحبُ القرار من «الواقع الفعلي»، بل هو، لأوّل مرّة، يكتشف الممكن بشكل واقعاني، على نحو بحيث هو يستولي عليه، من حيث هو القدرة الأخصّ على الكينونة، بالطريقة التي تكون ممكنة له في نطاق الهُمْ. وإنّ التعيّن الوجوداني للدّازين الممكن في كلّ مرّة إنّما يحيط بالعناصر المقوّمة للظاهرة الوجودانية التي أهملناها إلى الآن، والتي نسمّيها **الموقف**[3].

قد يلوحُ مع لفظة الموقف (الوضعية[4] ـ «أن نكون في وضعية ما») شيء من الدلالة المكانية. ليس في نيّتنا أن نحاول إزالتها عن التصوّر الوجوداني. إذ هي تكمنُ أيضاً في صلب «الهناك» التي في الدّازين[5]. فمن شأن الكينونة ـ في ـ العالم أن تنتمي إليها مكانية خاصّة، تمّ تخصيصها من خلال ظاهرة رفع ـ

---

(1) anfechten.

(2) Beschaffenheit.

(3) Situation. يُشير المصطلح إلى نمط من «مكانيّة الهناك داخل الانفتاح». لكنّ الدّازين لا يرث هذا الموقف من خارج بل الموقف من صنع العزم ومنه فقط هو يستمدّ دلالته. وبحسب التمييز بين نمط الأصالة ونمط اللاّأصالة علينا أن نميّز بين: 1. «الموقف» الوجوداني الناجم عن «الاعتزام» في تدبير الأصالة؛ و 2. الظروف العامة والمناسبات اليومية التي ترافق «عدم الاعتزام»، في نطاق اللاّأصالة، وهو ميدان يكون فيه «العزم» الوجوداني موصداً تماماً في وجه الهُمْ والدّازين اليومي. ومن خلال الموقف نحن نفهم أنّ العزم ليس رغبة في تحقيق مثل أعلى ولا هو هيئة نفسانية للفعل. بل «موقف» وجوداني يحمي الدّازين من وطأة الهُمْ.

(4) die Lage.

(5) بما هو ليس فقط «كينونة هناك» بل باعتباره على وجه الدقّة «كينونة الهناك».

البعد[1] والتوجّه. إنّ الدّازين «يتمكّن»[2] بقدر ما يوجد على نحو واقعاني[3]. لكنّ المكانيّة التي من جنس الدّازين، التي على أساسها يعيّن الوجود لنفسه «موضعاً»[4] في كلّ مرّة، إنّما تتأسّس في هيئة الكينونة ـ في ـ العالم. وإنّ المقوّم البدائي لهذه الهيئة هو الانفتاح. وهكذا كما أنّ مكانيّة الهناك تتأسّس في الانفتاح، فإنّ الموقف يجد أسسه في صُلْبِ الاعتزام. فالموقف هو الهناك المنفتح في كلّ مرّة في صلب الاعتزام، الذي على منواله يكون الكائنُ الموجود حاضراً هناك[5]. فليس الموقف إطاراً قائماً أمامنا، ضمنه يطرأ الدّازين، أو ضمنه يضع نفسه، هو أيضاً، فحسب. إذ بعيداً عن أيّ **[300]** خليط قائم من الأحوال والظروف، لا **يكون** الموقفُ إلاّ عبر الاعتزام وضمنه. فمن حيث هو[6] معتزم إزاء الهناك، التي على منوالها يكون على الذات من جهة ما توجد أن تكون، إنّما ينفتح له لأوّل مرّة الطابع الوظيفي للظروف الذي هو واقعاني في كلّ مرّة. وحده الاعتزام يمكنُ أن **يقع له**[7] من طريق العالم ـ المشترك والعالم ـ المحيط[8]، ما نسمّيه الصدف.

أمّا الهُمْ فإنّ الموقف هو في ماهيّته موصَد دونه. فالهُمْ لا يعرف سوى «**الوضع العام**»، ويضيع في «المناسبات القريبة» ويخاصم الدّازين بالاستناد إلى حساب «الصدف الواقعة»[9]، التي، وهو يحتقرها، يعتبرها إنجازه الخاصّ ويقدّمها بوصفها كذلك.

إنّ شأن الاعتزام أن يحمل كينونة الهناك إلى الوجود الخاصّ بموقفه. لكنّ الاعتزام إنّما يحيط بالبنية الوجودانية لمستطاع الكينونة الأصيل المشهود عليه في الضمير، وبالالتزام ـ بما ـ يمليه ـ الضمير. وفي هذه نحن تعرفّنا على

(1) Ent-fernung.
(2) räumt ein. ـ يتمكّن في معنى النزول في المكان والاستقرار فيه وتهيئة المكان للمقام.
(3) قارن: §23 و§24، ص 104 وما بعدها [المؤلّف].
(4) Ort.
(5) da ist.
(6) المقصود هو الدّازين.
(7) zu-fallen.
(8) Mit- und Umwelt.
(9) Zufälle.

الفهم المناسب لدعوة النداء. بذلك أصبح من الواضح تماماً أنّ نداء الضمير، حين يستدعينا إلى مستطاع الكينونة، هو لا يرفع مثلاً أعلى للوجود بلا مضمون، بل هو **يدعو إلى الأمام**[1] **في صلب الموقف**. هذه الإيجابيّة[2] الوجودانية لنداء الضمير متى فُهم بشكل صحيح إنّما تجعل من البيّن لنا في الوقت نفسه، كيف أنّ حصر نزعة الضمير في ما اقترف أو ما قد يُقترف من جرم إنّما يغفلُ عن طابع الانفتاح الذي في الضمير وهو لا يمدّنا بالفهم الملموس لصوته إلاّ في الظاهر. أمّا التأويل الوجوداني لفهم الدعوة التي في النداء بوصفها اعتزاماً فهو يرفعُ النقابَ عن الضمير باعتباره نمطَ الكينونة الثاوي في أساس الدّازين، الذي ضمنه هو يجعل هو ذاته ـ بالشهادة على مستطاع كينونته الأخصّ ـ وجودَه الواقعاني ممكناً.

لا يمكن بأيّ وجه أن يقع خلط هذه الظاهرة، التي تمّ إبرازها تحت عنوان الاعتزام، مع «Habitus» فارغ أو مع «تذبذب»[3] غير متعيّن. وليس شأن الاعتزام أن يتمثّل أوّل الأمر موقفاً ما، من أجل معرفته، بل هو قد وضع نفسه بعدُ في صلبه. إنّ الدّازين، من حيث هو ذو عزم، إنّما هو **يفعل** بعدُ. ونحن نتحاشى مصطلح «الفعل» عن قصد[4]. إذْ، من جهة أولى، سوف ينبغي أن نبلغ في إعادة تصوّره قدراً يتسنّى معه أن تحتوي الفعليّة[5] أيضاً على انفعاليّة المقاومة. ومن جهة أخرى، هو يبعثُ على سوءِ الفهم إزاء أنطولوجية الدّازين، كما لو كان الاعتزام سلوكاً جزئياً إزاء القوة العملية في مقابل قوة نظرية. لكنّ العنايةَ، من حيث هي رعاية وانشغال، إنّما تحيط بكينونة الدّازين على نحو أصليّ وجمليّ، بلغ قدراً بحيث إنّها ينبغي أن تكون مفترَضة بعدُ في كلّ مرّة بوصفها كلاًّ لا يتجزّأ، عند التمييز بين سلوك نظريّ وسلوك عملي، ولا يمكن أن تُبنى انطلاقاً من هذه القوى بالاستعانة بجدلية معدومة الأساس بالضرورة، من أجل أنّها غير مؤسَّسة على نحو

---

(1) *vorruft*.

(2) Positivität.

(3) Velleität.

(4) هذا موضع طريف للبحث في العلاقة الممكنة بين التحليلية الوجودانية وأيّ فلسفة في الفعل. كتلك التي وضعتها حنه آرندت أو طوّرها بول ريكور.

(5) Aktivität.

وجوداني [301]. **والحال أنّ الاعتزام ليس سوى الأصالة التي لا يُعنى بها إلاّ في العناية والتي هي ممكنة بوصفها عناية، من قِبل أنها أصالة هذه العناية ذاتها.**

أن نعرض الإمكانات الوجودية الواقعانية في ملامحها الكبرى ووشائجها وأن نتأوّلها تبعاً لبنيتها الوجودانية، هو أمر يقعُ في دائرة المهام الخاصّة بالأنثروبولوجيا الوجودانية الموضوعاتية[1]. أمّا بالنسبة إلى الغرض الأنطولوجيّ الأساسيّ للبحث الحالي فإنّ لنا كفاية في التحديد الوجوداني لمستطاع الكينونة الأصيل، المشهود عليه في الضمير انطلاقاً من الدّازين ذاته وبالنسبة إلى ذاته.

مع استخراجِ الاعتزام بوصفه استشراف الذات، استشرافًا صامتاً وفي قلق، على الكينونة المذنَبة الأخصّ، فإنّ البحث قد أصبح في وضع يسمح له بأن يحدّد المعنى الأنطولوجيّ لمستطاع ـ الكينونة ـ الكلّي **الأصيل** الذي من شأن الدّازين. فالآنَ لم تعد أصالةُ الدّازين عنواناً فارغاً ولا فكرة مختلقة. وعلى ذلك فإنّ الكينونة نحو الموت الأصيلة، التي استُنبطت على الصعيد الوجوداني بوصفها مستطاع ـ الكينونة ـ الكلّي الأصيل، إنّما لا تزالُ استشرافاً وجودانيّاً محضاً، تنقصه الشهادة التي من جنس الدّازين. وإنّه فقط حين نعثرُ على هذه الشهادة إنّما يفي البحث بما تتطلّبه إشكاليّته من إبانة على مستطاع ـ كينونة ـ كلّي أصيل للدّازين، مؤيّد وموضّح على نحو وجوداني. فإنّه حين يصبح هذا الكائن أمراً يمكن بلوغه في أصالته وكلّيته، فحسب، إنّما يأتي السّؤال عن معنى كينونة **هذا** الكائن، الذي يدخل فهم الكينونة على الجملة في صلب وجوده، إلى أرضٍ منيعة.

---

(1) في اتّجاه هذه الإشكاليّة، قام ك .ياسبرس، لأوّل مرّة وبشكل صريح، بضبط المهمّة المتعلّقة بنظرية في رؤى العالم وتنفيذها. قارن كتابه: **علم نفس رؤى العالم**، الطبعة الثالثة، 1925. ههنا تمّت مساءلةُ «ماذا يكون الإنسان» وتمّ تعيينه انطلاقاً من ماذا يمكنه أن يكون في ماهيّته (قارن: توطئة الطبعة الأولى). وإنّه انطلاقاً من ذلك تتّضح [302] الدلالة الأنطولوجية-الوجودانية الأساسيّة لل«مواقف القصوى». بذلك فإنّ النزعة الفلسفيّة لكتاب «علم نفس رؤى العالم» إنّما يتمّ إغفالها بالكلّية متى «استخدمها» المرء فقط بوصفها مرجعاً عن «أنماط رؤى العالم». [المؤلّف]

الفصل الثالث

في مستطاع ـ الكينونة ـ الكلّي الأصيل الذي للدّازين وفي الزمانيّة من حيث هي المعنى الأنطولوجيّ للعناية

§ 61. في ارتسام الخطوة المنهجية التي تقود من تحديد جملة ـ الكينونة الأصيلة التي من جنس الدّازين إلى تسريح ظاهرة الزمانيّة

لقد تمّ على المستوى الوجوداني استشراف مستطاع ـ كينونة ـ كُلِّي وأصيل للدّازين. وأدّى فكّ الظاهرة إلى رفع النقاب عن **[302]** الكينونة نحو الموت الأصيل بوصفها **استباقاً**[1]. وفي شهادته الوجودية انكشف مستطاع ـ الكينونة الأصيل للدّازين وتؤوِّل في الآن نفسه تأوّلاً وجودانياً بوصفه **اعتزاماً**. فكيف يجدر بنا أن نجمع[2] بين الظاهرتين؟ ألم يؤدّ بنا الاستشرافُ الأنطولوجيّ لمستطاع ـ الكينونة ـ الجملي الأصيل إلى بُعد من أبعاد الدّازين هو أبعد ما يكون عن ظاهرة الاعتزام؟ وأيّ شيء ينبغي للموت أن يشترك فيه مع «الموقف الملموس» للفعل؟ ألا تجرّنا محاولة الجمع القاهر بين الاعتزام والاستباق إلى بناء لا يُحتمل، وغير فينومينولوجي تماماً، لن يحقّ له حتى أن يدّعي لنفسه الطابع الخاصّ باستشراف أنطولوجيّ مؤسَّس على الظواهر؟

إنّ الربط الخارجيّ بين الظاهرتين هو أمر يمتنع من نفسه. ولم يبق بالإمكان

---

(1) قارن: §53، ص 260 وما بعدها [المؤلّف]

(2) علينا أن نبصر بحرص هيدغر طوال القسم الثاني من الكتاب على عقد تبرير داخلي لنمط كينونة الدّازين بوصفه «كُلاً بنيويّاً». ولذلك فبعد ما شعرنا به في نهاية الفقرة السّابقة من إمكانية ختم التحليل الوجوداني للدّازين من حيث هو مستطاع كينونة كلّي أصيل (مع ظاهرة «الاستباق» في الكينونة-نحو-الموت في الفقرة 58، ثمّ مع «الاعتزام» حيث يبلغ تحليل الضمير هالته العليا في الفقرة 60) فوجئنا هنا بكون البحث قد أخذ يهمّ بالانطلاق مرّة أخرى نحو ظواهر أكثر أصالة ممّا سبق. إذ إنّ الرابط بين الاستباق والاعتزام ليس واضحاً بعد. وهو ما جعل التحليل يحتاج هنا إلى وقفة منهجية.

من حيث المنهج إلاّ طريق واحد، أنْ ننطلق من ظاهرة الاعتزام المشهود عليها في إمكانيتها الوجودية وأن نسأل: **هل من شأن الاعتزام هو ذاته، ضمن النزعة الوجودية الأخصّ لكينونته، أن يبرز**[1] **الاعتزام المستبِق باعتباره إمكانيته الأصيلة الأخصّ**؟ ماذا لو أنّ الاعتزام، تبعاً لمعناه الخاصّ، لم يكن ليُحمَل إلى أصالته إلاّ منذ أن أخذ يستشرف نفسه، ليس جهة أيّ إمكانات اتّفق أو تلك التي تعرض لأوّل وهلة في كلّ مرّة، بل جهة الإمكانية القصوى، التي توضَع قبل كلّ قدرة كينونة واقعانية للدّازين والتي تنخرطُ بما هي كذلك، على نحو مكشوف بهذا القدر أو ذاك، في كلّ مستطاع كينونة قد يحدثُ للدّازين أن يمسك به؟ ماذا لو أنّ الاعتزام، من حيث هو حقيقة **أصيلة** للدّازين، لا يبلغ **اليقينَ الأصيلَ الذي من شأنه** إلاّ في الاستباق نحو الموت؟ ماذا لو أنّه ضمن **الاستباق** نحو الموت فحسب إنّما يكون من شأن كلّ «**استباقيّة**» واقعانية للقرار أن تُفهَم على نحو أصيل، بمعنى أن **تُلتَمس**[2] على صعيد وجودي؟

طالما أنّ التأويلَ الوجوداني لا ينسى أنّ الكائن المعطى له بوصفه مبحثاً إنّما له نمط كينونة **الدّازين** ولا يقبل أن يُركَّب بواسطة قطع قائمة بنفسها من أجل الحصول على كائن قائم بنفسه، فإنّ خطاها ينبغي على الجملة أن تهتدي من نفسها بفكرة **الوجود**. ولا يعني ذلك، بالنسبة إلى السّؤال عن التواشج الممكن بين الاستباق والاعتزام، سوى ضرورة استشراف هذه الظواهر الوجودانية على **[303]** الإمكانات الوجودية المرتسمَة فيها سلفاً و«التفكير إلى النهاية» في هذه الإمكانات على نحو وجوداني. بذلك يتخلّص تدبّر الاعتزام المستبِق باعتباره قدرة أصيلة على الكينونة الجمليّة، ممكنة على الصعيد الوجودي، من طابع الإنشاء الاعتباطي. ويتحوّل إلى تحرير تأويليّ للدّازين **من أجل** الإمكانية القصوى لوجوده[3].

---

(1) vorweisen.

(2) *eingeholt*.

(3) «أن نفكّر إلى النهاية» (Zu Ende denken) في الظواهر الوجودانية التي تمّ الكشف عنها إلى الآن (وهذه صيغة لافتة تكرّرت تحت قلم هيدغر) لا يعني سوى الإقدام على «تحرير تأويليّ (interpretierende Befreiung) للدّازين من أجل الإمكانية القصوى لوجوده». التأويل هنا ضرب من تحرير الإمكانات الدفينة في نمط كينونة الدّازين. وهي =

بهذه الخطوة يفصحُ التأويلُ الوجوداني في الوقت نفسه عن طابعه المنهجي الأخصّ له. وإلى الآن ـ ما خلا بعض الملاحظات التي تطلّبها السياق ـ كانت الإيضاحات المنهجية الصريحة قد أُجِّلت. لقد كان الأمر يتعلّق أوّلاً «بالتقدّم» نحو الظواهر. و**قبل** فسح المجال أمام معنى كينونة الكائن الذي رُفع النقاب عنه في قوامه الظواهريّ الأساسيّ، يحتاج مسار البحث إلى وقفة، ليس بغرض «السكون»، بل من أجل أن نهيّئ للبحث الحافزَ الأكثر حدّة.

ويتأسّس المنهج الصحيح على التشوّف المناسب إلى الهيئة الأساسيّة «للموضوع» أو إلى مجال الموضوع الذي يُراد الكشف عنه. بذلك فإنّ التدبّر المنهجي الصحيح ـ الذي ينبغي تمييزه عن الإيضاحات التقنيّة الفارغة ـ إنّما يقدّم في الوقت نفسه بياناً عن نمط كينونة الكائن الذي اتُّخذ مبحثاً. وإنّ توضيح الإمكانات والمطالب والحدود [أ] المنهجية للتحليلية الوجودانية هو وحده الذي يؤمّن لخطوته المؤسِّسة[1]، أيّ لرفع النقاب عن معنى كينونة العناية، الشفافيةَ الضّرورية. **لكنّ تأويل المعنى الأنطولوجيّ للعناية إنّما ينبغي أن يتمّ على أساس الاستحضار الفينومينولوجي الكامل والدائم للهيئة الوجودانية للدّازين التي وقع استخراجها إلى الآن.**

يختلفُ الدّازين، على المستوى الأنطولوجيّ، عن كلّ قائم في الأعيان وكلّ شيء واقعيّ اختلافاً أساسيّاً. فإنّ «بقاءه»[2] لا يتأسّس على جوهريّة الجوهر، بل على «**استمرار النفس**»[3] الذي من شأن النفس التي تنهض بوجودها، والتي تُصُوِّرت كينونتُها بوصفها عناية. وتحتاج ظاهرة **النفس**[4] المتضمَّنة في العناية إلى تحديد وجوداني أصيل وأصليّ وذلك في مقابل الشرح التمهيدي لنفس ـ الهُمْ غير الأصيلة. وهو ما سيصحبه تثبيت للأسئلة الأنطولوجية الممكنة، التي ينبغي أن توجّه عموماً إلى «النفس»، إذا هي لم تكن لا جوهراً ولا ذاتاً حاملة[5].

= إشارة تلمّح هنا إلى طبيعة الحاجة المنهجية التي تؤرّق التحليل الوجوداني الفينومينولوجي. فهي حاجة «هرمينوطيقية» بالأساس.

(1) grund-legend.

(2) Bestand.

(3) Selbständigkeit.

(4) Selbst.

(5) Subjekt.

إنّ ظاهرةَ العناية التي تُوضَّح هكذا لأوّل مرّة على نحو كاف، هي التي سنُسائلها[1] بالنظر إلى معناها الأُنطولوجيّ. وسيتحوّل تعيين هذا المعنى إلى كشف عن الزمانيّة. لن يقودنا هذا الإيضاح [304] إلى مناطق نائية أو معزولة للدّازين، بل هو يتصوّر فقط القوام الظواهريّ الجملي للهيئة الوجودانية للدّازين، في الأسس الأخيرة لإمكانية الفهم[2] الأنطولوجية الخاصّة به. **ومتى أخذنا الظاهرة على نحو أصليّ فإنّ الزمانيّة ستُمتحَن في جملة الكينونة الأصيلة التي للدّازين، في ظاهرة الاعتزام المستبِق.** وإذا كانت الزمانيّة تعلنُ نفسها هنا على نحو أصليّ، فإنّ زمانيّة الاعتزام المستبق هي على الأرجح نمط مخصوص منها. ويمكن للزمانيّة أن **تتزمّن**[3] في إمكانات شتّى وبطرق شتّى. وإنّ الإمكانات الأساسيّة للوجود، مثل أصالة الدّازين وعدم أصالته، إنّما تتأسّس في التزمّنات الممكنة للزمانيّة تأسّساً أنطولوجياً.

إذا كان الطابعُ الأنطولوجيّ لكينونته الخاصّة يقبع بعدُ في جهة نائية عن الدّازين، بسبب هيمنة الفهم المنحطّ للكينونة (الكينونة بما هي قيمومة)، فما بالك بالأسس الأصليّة لهذه الكينونة. ولذلك ينبغي ألاّ نتعجّب من أنّ الزمانيّة هي لأوّل وهلة لا تطابق ما هو في متناول الفهم العامي بوصفه «زماناً». ولهذا السبب فإنّ مفهوم الزمان الذي يقود التجربة العامية للزمان والإشكاليّة التي تنبثق عنه لا يمكن لهما، من دون نظر وتحقيق، أن يعملا بوصفهما مقياسين للحكم على مدى مطابقة أيّ تأويل للزمان. بل بالأحرى ينبغي للبحث أن يدخل **سلفاً** في ألفة مع الظاهرة الأصليّة للزمانيّة، حتى يتمّ **انطلاقاً منها** هي فحسب رَفْعُ النقاب عن ضرورة الفهم العامي للزمان ونوع أصله كما عن سبب هيمنته.

سوف يتمّ ترسيخُ الظاهرة الأصليّة للزمانيّة من خلال الإشارة إلى أنّ كلّ البنى الأساسيّة للدّازين، التي استُخرِجت إلى الآن، هي بالنظر إلى كلّيتها ووحدتها وطريقة انبساطها الممكنة، «زمانيّة» في أساسها، وينبغي أن تُتصوَّر بوصفها ضروباً من تزمّن الزمانيّة. بذلك تتولّد، بالنسبة إلى التحليلية الوجودانية

(1) befragen.

(2) Verständlichkeit.

(3) *zeitigen*.

وانطلاقاً من تسريح الزمانيّة، المهمّةُ المتعلّقة **بمعاودة** تحليل الدّازين، الذي قمنا به، وذلك في معنى تأويل البنى التي تشدّ ماهيّته على جهة زمانيّتها[1]. أمّا التوجّهات الكبرى للتحاليل المطلوبة لهذا الغرض، فإنّ الزمانيّة ذاتها هي التي سترسم سلفاً ملامحها. بذلك ينطوي هذا الفصل على التقسيم التالي: في مستطاع ـ الكينونة ـ الكلّي الأصيل للدّازين على الصعيد الوجودي من حيث هو اعتزام مستبِق (62§)؛ وفي الموقف التأويليّ المظفور به من أجل تأويل لمعنى كينونة العناية وفي الطابع المنهجي للتحليلية الوجودانية بعامة (63§)؛ وفي العناية والإنّيّة (64§)؛ وفي الزمانيّة من حيث هي المعنى الأنطولوجيّ للعناية (65§)؛ **[305]** وفي زمانيّة الدّازين وفي المهامّ الصادرة عنها المتعلّقة بمعاودة أصليّة للتحليل الوجوداني (66§).

§ 62. في مستطاع ـ الكينونة ـ الكلّي الأصيل الذي للدّازين على الصعيد الوجودي من حيث هو اعتزام مستبِق[2]

بأيّ وجه يقود الاعتزام، «متى كان مفكَّراً فيه إلى النهاية» طبقاً لنزعة الكينونة الأخصّ التي له، إلى الكينونة الأصيلة نحو الموت؟ كيف ينبغي تصوّر الاقتران بين الالتزام ـ بما ـ يمليه ـ الضمير وبين مستطاع ـ الكينونة ـ الكلّي الأصيل

---

(1) هذه هي المهمّة الجديدة للتحليل الوجوداني في الفقرات التالية: إنّ كلّ تحليلات الكينونة-في-العالم التي امتدّت على ما يقارب 200 صفحة ينبغي أن تتمّ معاودتها من خلال البنى الزمانيّة التي تَفْتَرِضُها بشكل غير منظور. والزمانيّة هي الظاهرة التي بقيت «غير ظاهرة» إلى الآن. لكنّ «المعاودة» لا تعني هنا أكثر من «إعادة تأويل» ما تمّ تحليله على مستوى تمهيدي. المعاودة هي كشف عن الممكن الذي ظلّ حاضراً في الظواهر دون أن نراه. وهي مهمّة لها سؤال هاد خاصّ ولم تُسبق صياغته، ألا وهو: ما هي الزمانيّة التي كانت متضمَّنة في البنى الوجودانية التي تخصّصت من خلالها طباع الكينونة-في-العالم؟ ولأنّ هذه الزمانيّة ليست من جنس الزمان الطبيعي أو اليومي في شيء، فإنّ ذلك يفرض علينا تنشيط أسماء زمانيّة مناسبة لقول أنماط تلك الزمانيّة الأصليّة، وذلك ليس بالأمر الهيّن.

(2) يبدو عنوان هذه الفقرة غليظاً ومتوعّراً، وعلى ذلك هو عنوان تركيبيّ وإجرائيّ يهبنا تجميعاً دقيقاً لعناصر المسألة في هذا الطور من التحليل. حيث يتمّ تقديم صورة جامعة ومتمفصلة عن إمكانية الربط الذي أشارت إليه الفقرة 60 (ص298-301) بين الوجودي والوجوداني.

للدّازين، المستشرَف على نحو وجوداني؟ هل سينجم عن الالتحام بينهما ظاهرةٌ جديدة؟ أم إنّ الأمر سيبقى عند الاعتزام المشهود عليه في إمكانيته الوجودية، بحيث إنّه يمكن له أن يجرّب عبر الكينونة نحو الموت **صيغاً**[1] **وجودية متعدّدة؟** ولكن ماذا يعني «أن نفكّر إلى النهاية» في ظاهرة الاعتزام تفكيراً وجودانياً؟

لقد تمّ تخصيصُ الاعتزام بوصفه استشرافاً للنفس، صامتًا متشجّماً لقلقه، على الكينونة المذنبة الأخصّ لنا. وهذه الأخيرة إنّما تنتمي إلى كينونة الدّازين وهي تعني: **أن - يكون** - علة باطلة لبطلان ما. وإنّ قولنا «مذنب» الذي ينتمي إلى كينونة الدّازين لا يقبل لا زيادة ولا نقصاناً. فهو يقف **قبل** كلّ تكميم، هذا إذا كان لهذا الأخير من معنى. ولأنّ الدّازين مذنب من حيث الماهية، فهو أيضاً ليس مذنباً **أحيانا ثمّ** لا يكون مذنباً **من جديد**. فإنّ الالتزام - بما - يمليه - الضمير إنّما اعتزامه على مذنب الكينونة هذا. ويقتضي المعنى الخاصّ للاعتزام أن نستشرف أنفسنا على واجهة هذه الكينونة المذنبة، التي على منوالها يكون الدّازين، **طالما هو يكون**. وتبعاً لذلك فإنّ الاضطلاعَ الوجودي بهذا «الذنب» في صلب الاعتزام، لن يتمّ على نحو أصيل إلاّ متى أصبح الاعتزامُ من الشفافية في فتحه للدّازين، بحيث إنّه يفهم الكينونة المذنبة **بوصفها** أمراً **مستمرّاً**. ولكنّ هذا الفهم لا يصبح ممكناً إلاّ من جهة ما يفتح الدّازين أمامه مستطاع - الكينونة «إلى حدّ نهايته». أن **يكون** الدّازين إلى - النهاية[2] إنّما يعني على المستوى الوجوداني: الكينونة **نحو** النهاية[3]. إذ لا يصبح الاعتزام على الحقيقة ما يستطيع أن يكون إلاّ من جهة ما هو **كينونة فاهمة نحو النهاية**، بمعنى من جهة ما يكون استباقاً للموت. إنّ الاعتزامَ ليس «له» فقط ارتباط ما مع الاستباق كما مع شيء مغاير لذاته. **بل هو يُخفي الكينونة الأصيلة نحو الموت في ذاته باعتبارها الصيغة**[4] **الوجودية الممكنة لأصالته الخاصّة**. هذا «الارتباط»[5] هو ما يجدرُ بنا أن نوضّحه على مستوى الظواهر.

---

(1) Modalisierung.

(2) Zu-Ende-*sein*.

(3) Sein *zum* Ende.

(4) Modalität.

(5) «Zusammenhang».

يعني الاعتزام: أن نقبلَ دعوة النداء إلى أمام أنفسنا باتجاه الكينونة المذنبة الأخصّ لنا. إذ تنتمي الكينونة المذنبة إلى كينونة الدّازين ذاته، التي عيّناها بديّاً بوصفها مستطاع ـ الكينونة. أنّ الدّازين «هو» مذنب باستمرار [306]، لا يمكنُ أن يعني سوى أنّه يقف ضمن هذه الكينونة في كلّ مرّة بوصفها ضرباً من فعل الوجود أصيلاً كان أم غير أصيل. ليست **الكينونة** المذنبة مجرّد خاصيّة ثابتة لكائن قائم باستمرار، بل هي **الإمكانية الوجودية** لأن **يكون** بوصفه مذنباً على نحو أصيل أو غير أصيل. إنّ «المذنب» لا **يكون** في كلّ مرّة إلاّ ضمن مستطاع ـ الكينونة الواقعاني في كلّ مرّة. بذلك ينبغي للكينونة المذنبة، من أجل أنّها تنتمي إلى **كينونة** الدّازين، أن تُتصوَّر بوصفها مستطاع ـ الكينونة ـ المذنبة. والاعتزام يستشرف نفسه على مستطاع ـ الكينونة هذا، وذلك يعني هو يفهم نفسه في نطاقه. وتبعاً لذلك فإنّ هذا الفهم يقف داخل إمكانية أصليّة للدّازين. وهو يقف **فيها** على نحو **أصيل**، إذا كان الاعتزام، في أصله، ما ينزع لأن يكون. والحال أنّنا قد رفعنا النقابَ عن الكينونة الأصليّة للدّازين إزاء مستطاع ـ كينونته بوصفها كينونة نحو الموت، بمعنى نحو الإمكان المميّز للدّازين الذي خصّصناه. وإنّ الاستباق إنّما يفتحُ هذا الإمكان من حيث هو إمكان. ولهذا السبب لا يصبحُ الاعتزام كينونة أصليّة نحو مستطاع ـ الكينونة الأخصّ للدّازين إلاّ **من حيث هو مستبِق**. إذ إنّ «استطاع» في مستطاع ـ الكينونة ـ المذنبة لا يفهمه الاعتزام إلاّ متى «أهّل»[1] نفسه باعتباره كينونة نحو الموت.

باعتزامه، يتحمّلُ الدّازين في صلب وجوده وبشكلٍ أصيل أنّ عليه أن **يكون** العلة الباطلة لبطلانه. ونحن تصوّرنا الموت على المستوى الوجوداني بوصفه إمكانية **عدم** إمكانية الوجود، التي سبقت الإشارة إليها، وذلك يعني بوصفه بطلان الدّازين بإطلاق. ليس الموتُ قطعةً تنضاف إلى الدّازين عند «نهايته»، بل إنّ الدّازين هو، من حيث هو عناية، العلة الملقى بها (بمعنى الباطلة) لموته. والبطلان الذي يخترق كينونة الدّازين على نحو أصليّ ينكشفُ له في نطاق الكينونة الأصيلة نحو الموت. فإنّ الاستباق لا يجعل الكينونة المذنبة جليّة إلاّ انطلاقاً من علة الكينونة **الكلّية** للدّازين. وإنّ العناية لتحتوي في ذاتها على الموت والذنب

(1) qualifiziert.

على أصل واحد. بذلك يفهم الاعتزام المستبِق مستطاعَ ـ الكينونة ـ المذنبة لأوّل مرّة على نحو **أصيل وكلّي**، بمعنى على نحو **أصليّ**[1].

[307] إنّ فهم نداء الضمير إنّما يرفعُ النقاب عن حالة الضياع في الهُمْ. وأمّا الاعتزام فهو يعيد الدّازين إلى مستطاع ـ كينونة ـ الذات الأخصّ له. بذلك يصبح مستطاع ـ الكينونة الخاصّ أصيلاً وشفّافاً من خلال الكينونة نحو الموت الفاهمة، من حيث هي الإمكانية **الأخصّ** لنا.

يتخطّى نداء الضمير فيما يدعو إليه كلّ اعتبارٍ أو اقتدارٍ للدّازين «متعلّقٍ بالعالم». دون أيّ مجاملة، هو يعزل الدّازين في مستطاع ـ الكينونة ـ المذنبة الذي يخصّه، والذي يطالبه[2] بأن يكونه على نحو أصيل. إنّ الحدّة الصمّاء للعزل، الذي يطال الماهية، في مستطاع ـ الكينونة الأخص، إنّما من شأنها أن تفتح الاستباق نحو الموت بوصفه الإمكان **غير الموصول** بأيّ شيء. كذلك فشأن الاعتزام المستبِق أن يجعل مستطاع ـ الكينونة ـ المذنبة يترسّخُ في الضمير بوصفه المستطاع الأخصّ غير الموصول تماماً.

وإنّما يعني الالتزام ـ بما ـ يمليه ـ الضمير التهيّؤ لدعوة النداء إلى الكينونة المذنبة الأخصّ، التي تكون قد عيّنت الدّازين الواقعاني في كلّ مرّة، وذلك قبل كلّ إذناب واقعاني وبعد محوه. بذلك لا تستبينُ هذه الكينونة المذنبة السّابقة والمستمرّة على نحو مكشوف في أسبقيّتها إلاّ حين تكون هذه الأسبقية داخلة في

---

(1) خليق بنا أن نميّز الكينونة المذنبة، التي تنتمي إلى هيئة كينونة الدّازين على نحو أصليّ، عن **حالة الفساد** (status corruptionis) كما تُفهَم في الحقل اللاهوتي. فقد يمكن للاهوت أن يجد في الكينونة المذنبة، التي عيّناها على نحو وجوداني، شرطاً أنطولوجياً لإمكانيته الواقعانية. إنّ الذنب المتضمّن في فكرة هذه **الحالة** (status) هو إذناب واقعاني من نوع مخصوص تماماً. وهو يملك شهادته الخاصّة، التي تبقى من حيث الأساس موصدة في وجه أيّ تجربة فلسفيّة. وليس على التحليل الوجوداني للكينونة المذنبة أن يثبت أيّ شيء لا **مع** ولا **ضدّ** إمكانية الخطيئة. ولا يمكن للمرء، متى توخّينا الصرامة، حتى أن يقول إنّ أنطولوجية الدّازين هي **من ذات نفسها** تترك هذه الإمكانية مفتوحة، وذلك من حيث إنّها، بما هي تسآل فلسفيّ، لا «تعرف» من حيث المبدأ شيئاً عن الخطيئة. [المؤلّف]

(2) zumutet.

الإمكانية التي هي بالنسبة إلى الدّازين **الحدّ الذي لا يمكن تخطّيه**[1] بإطلاق. وحين يعمدُ الاعتزام، من خلال الاستباق، إلى **إلحاق**[2] إمكانية الموت بمستطاع ـ كينونته، فإنّه لم يعد يمكن أن يقع **تخطّي**[3] الوجود الأصيل للدّازين بأيّ شيء.

مع ظاهرةِ الاعتزام، نحن قد وصلنا أمام **الحقيقة** الأصليّة للوجود. فمن خلال اعتزامه، يكون الدّازين منكشفاً أمام ذاته ضمن مستطاع ـ الكينونة الواقعاني الذي له في كلّ مرّة، وذلك على نحو بحيث إنّه **يكون**[4] هو ذاته هذا الانكشاف وهذه الكينونة ـ المنكشفة. ومن شأن الحقيقة أن ينتمي إليها في كلّ مرّة تصديقٌ[5] ما من جنسها. إنّ التملّكَ الصريحَ لما هو مفتوح أو مكشوف عنه هو **الكينونة** اليقينية. بذلك تتطلّب الحقيقة الأصليّة للوجود كينونةً يقينيةً تنبعُ من الأصل نفسه بوصفها وقوف ـ النفس[6] في نطاق ما يفتحه الاعتزام. فهو[7] يهب نفسه الموقفَ الواقعاني في كلّ مرّة **ويحمل** ذاته إلى نطاقه. لذلك لا يقبل الموقف أن يُحسب أو يُعطى مسبقاً كما شيء قائم، ينتظر أن نمسك به. فهو لا ينفتح إلاّ أمام قرار ذاتي، حرّ، غير متعيّن أوّل الأمر، لكنّه مفتوح أمام قابليّة التعيين. **ماذا يعني إذن اليقين**[8] الذي من شأن هذا الضرب من الاعتزام؟ أنّه يجب أن يقف في نطاق ما تمّ فتحه من خلال القرار. ولكنّ ذلك يعني: أنّه لا يمكنه بالتحديد أن **يصرّ**[9] على الموقف، بل ينبغي أن يفهم أنّ القرار، طبقاً لمعنى الانفتاح الذي يخصّه، ينبغي

---

(1) unüberholbar.

(2) *eingeholt*.

(3) *überholt*.

(4) *ist*.

(5) ein Für-wahr-halten.

(6) Sich-halten.

(7) ثمة غموض هنا في النصّ الأصليّ حول الضمير «sie» هل يعود على فاعل الجملة السّابقة «die ursprüngliche Wharheit» أم على آخر اسم في تلك الجملة أيّ «die Entschlossenheit» ـ. وحسب الترجمة الإنكليزية فإنّ الحلّ سيظهر لاحقاً في ص 326، حيث نتبيّن أنّ الضمير يعود على «الاعتزام» وليس على «الحقيقة الأصليّة».

(8) يتخلّص «اليقين»، الذي التقينا به من قبل (في الفقرة 52، ص255-258)، مرّة أخرى، من كلّ مضمون معرفي، وينقلبُ إلى طبع وجوداني، وهو هنا قد تحوّل إلى **تأمين** وجودي **مشهود** عليه من خلال الاعتزام.

(9) versteifen.

أن يتمّ **الإبقاء عليه**(1) حرّاً **ومفتوحاً** أمام الإمكان الواقعاني في كلّ مرّة. وإنّ يقين [308] القرار إنّما يعني: **أن - تبقى - النفس - حرّة**(2) إزاء **استئنافها**(3) الممكن والذي هو ضروري على الصعيد الواقعاني في كلّ مرّة. وعلى ذلك فهذا النوع من التصديق للاعتزام (من حيث هو حقيقة الوجود) لا يقبل أبداً أن يسقط من جديد في عدم الاعتزام. بل بالعكس: هذا التصديق، من حيث هو بقاء - النفس - حرّة عازمة على الاستئناف، إنّما هو **الاعتزام الأصيل على معاودة ذاته**(4). والحال أنّه بذلك تحديداً قد تمّ الدفنُ الوجوديّ لحالة الضياع في عدم الاعتزام. وإنّ التصديق الذي ينتمي إلى الاعتزام ينزعُ طبقاً لمعناه إلى أن يبقى حرّاً **باستمرار**، بمعنى حرّاً أمام **كلّ**(5) مستطاع - الكينونة الذي للدّازين. وهذا اليقينُ الدائم لن تتمّ ضمانته على هذه الشاكلة إلاّ بقدر ما يتعلّق بالإمكانية التي يمكن أن **يكون** موقناً بها بإطلاق. وإنّما في الموت ينبغي للدّازين أن «يستأنف» نفسه بإطلاق. ولكونه موقناً بنفسه باستمرار، بمعنى لكونه **مستبِقاً**، يظفر الاعتزام بيقينه الأصيل والكلّي.

وعلى ذلك فإنّ الدّازين إنّما يكون، على وتيرة أصليّة واحدة(6)، داخل اللاّحقيقة. والاعتزام المستبق هو الذي يمنحه في الوقت نفسه اليقين الأصليّ بانغلاقه. ومن حيث ما يستبق ويعتزم، **يُبقي** الدّازين نفسَه مفتوحاً للضياع المستمرّ، الممكن على أساس الكينونة الخاصّة، في دائرة عدم الاعتزام الخاصّ بالهَمْ. وإنّ عدم الاعتزام، من حيث هو إمكان دائم للدّازين، هو أيضاً **يشارك في اليقين**(7). فيفهم الاعتزام الشفّاف أمام ذاته أنّ **عدم تعيّن** مستطاع - الكينونة لا يتعيّن أبداً إلاّ في صلب القرار القاضي بالموقف الذي له في كلّ مرّة. وهو يعرف شيئاً عن عدم التعيّن الذي يهيمنُ على الكائن الذي يوجد. لكنّ هذه المعرفة

---

(1) gehalten.

(2) *Sichfreihalten.*

(3) *Zurücknahme.*

(4) بذلك لا يتعلّقُ الاعتزام بأيّ مضمون واقعاني معيّن. وليس له يقين واحد. كما أنّه ليس سجين «موقف» معيّن. فهو لا يعاود إلاّ ذاته ولا ينطلق إلاّ نحو الممكن الذي بحوزته.

(5) *ganz.*

(6) gleichursprünglich.

(7) *mitgewiß.*

ينبغي، متى أرادت أن تكون موافقة للاعتزام الأصيل، أن تصدر هي ذاتها عن انفتاح أصيل. إنّ **عدم تعيّن** مستطاع ـ الكينونة الخاصّ، الذي أصبح على ذلك يقينياً في كلّ مرّة من خلال القرار، لا يتجلّى رغم ذلك **بشكل تامّ** إلاّ في الكينونة نحو الموت. فالاستباق يحملُ الدّازين أمام إمكانية، هي دائماً يقينية وعلى ذلك هي تظلّ في كلّ لحظة غير متعيّنة من جهة الحين الذي يتحوّل فيه الإمكان إلى عدم إمكان. فهي تجعل من البيّن أنّ هذا الكائن ملقى به في عدم تعيّن «موقفه الأقصى»، الذي باعتزامه عليه يظفر الدّازين بمستطاع ـ كينونته ـ الكلّي والأصيل. وإنّ عدم تعيّن الموت ينفتحُ على نحو أصليّ في نطاق القلق. لكنّ هذا القلق الأصليّ إنّما يصبو إلى أخذ الاعتزام على عاتقه[1]. هو يقصي من طريقه كلّ ما يحجب أنّ الدّازين قد أهمِل وتُرك لنفسه. والعدم[2] الذي يزجّ بنا القلق أمامه إنّما يرفع النقاب عن البطلان الذي يعيّن الدّازين في **أساسه** الذي يكون هو ذاته بوصفه كينونة ملقى بها في الموت.

[309] لقد كشف التحليل، بالتسلسل، عن **لحظات التنميط**[3] المتولّدة عن الكينونة الأصيلة نحو الموت من حيث هو الإمكان الأخصّ، غير الموصول بشيء، الذي لا يمكن تخطّيه، اليقيني وعلى ذلك غير المتعيّن، والتي ينزع إليها الاعتزام من تلقاء نفسه. فهو لا يكون على نحو أصيل وكلّي، ما يستطيع أن يكون، إلاّ من حيث هو **اعتزام مستبِق**.

ولكن على العكس من ذلك فإنّ تأويل «الارتباط» بين الاعتزام والاستباق هو وحده الذي بلغ الفهم الوجوداني المكتمل للاستباق ذاته. فإلى حدّ هذا الموضع هو لم يستطع أن يسوغ إلاّ بوصفه استشرافاً أنطولوجياً. أمّا الآن فيتبيّن: أنّ الاستباق ليس إمكاناً مختلَقاً ومفروضاً على الدّازين، بل هو **النمط**[4] المتعلّق بمستطاع ـ كينونة وجودي مشهودٍ عليه في صلب الدّازين، هو يأخذه على عاتقه بقدر ما يتسنّى له، بما هو معتزم، أن يفهم نفسه فهماً أصيلاً. ولا «يكون»

---

(1) sich zumuten.

(2) das Nichts.

(3) *Momente der Modalisierung*. را: الفقرة 53، ص263-265.

(4) *Modus.*

الاستباق كأنّه سلوك معلّق في الهواء، بل ينبغي أن يُتصوَّر باعتباره **إمكانية الأصالة الخاصّة، الثاوية في الاعتزام المشهود عليه على نحو وجودي، ومن ثمّ المشهود عليها معه**[1]. وإنّ «التفكير في الموت» على نحو أصيل إنّما هو الالتزام ـ بما ـ يمليه ـ الضمير الذي صار على الصعيد الوجودي شفّافاً أمام ذاته[2].

إذا كان الاعتزامُ، من حيث هو اعتزام أصيل، ينزعُ نحو النمط الذي عيّنه الاستباق، والاستباق، على ذلك، يشكّل مستطاع ـ الكينونة ـ الكلّي الأصيل للدّازين، فإنّ في الاعتزام المشهود عليه من ناحية وجودية قد تمّت الشهادة أيضاً على مستطاع ـ كينونة ـ كلّي وأصيل للدّازين. **إنّ السّؤال عن مستطاع ـ الكينونة ـ الكلّي إنّما هو سؤال وجودي ـ واقعاني. وإنّ الدّازين إنّما يجيب عنه من حيث هو ذو اعتزام**. لقد تجرّد[3] السّؤال عن مستطاع ـ الكينونة ـ الكلّي للدّازين الآن من الطابع المشار إليه في البداية[4]، حيث يبدو وكأنّه لا يعدو أن يكون سؤالاً نظرياً ومنهجياً لتحليلية الدّازين، ناشئاً عن سعي للحصول على «المعطى»[5] الكامل للدّازين في كلّيته. إنّ للسّؤال عن كلّية الدّازين، الذي لم يُبيَّن في البداية إلاّ على نحو منهجي ـ أنطولوجيّ، مشروعيتَه، ولكن فقط من أجل أنّ أساسه يعود إلى إمكانية أنطيقية في الدّازين.

لقد أصبح إيضاحُ «الارتباط» بين الاستباق والاعتزام في معنى الصياغة الممكنة لهذا بواسطة ذاك، إبانةً ظواهريّة عن مستطاع ـ كينونة ـ كلّي وأصيل للدّازين. وإذا أمكن مع هذه الظاهرة أن تُصادف طريقةُ كينونة خاصّة بالدّازين، ضمنها هو يحمل نفسه نحو نفسه وأمام نفسه، فإنّه لابدّ وأن يبقى في وجه التفسير اليومي والقائم على الفهم السليم للهُمْ أمراً غير مفهوم سواء على صعيد أنطيقي أو على صعيد أنطولوجيّ. سيكون ضرباً من سوء الفهم، **[310]** أن ننحّي جانباً هذا

---

(1) *mitbezeugt.*

(2) الجديد هو: أنّ ما كان معروضاً بوصفه بنية «وجودانية» قد أصبح هنا شهادة على مستطاع كينونة «وجودي».

(3) abgestreift.

(4) قارن: §45، ص 231 وما بعدها [المؤلّف]

(5) Gegebenheit.

الإمكان الوجودي باعتباره «غير مثبَت» أو أن يريد المرء «إثباته» بطريق النظر. ومع ذلك فإنّ الظاهرة تستلزمُ الوقاية من فظاظةِ التحريفات.

ليس الاعتزام المستبِق مخرجاً، تمّ العثور عليه، من أجل «تجاوز» الموت، بل هو الفهم الذي يتعقّب نداء الضمير، الذي يهب للموت إمكانيّةَ أن يبسط **سلطانه**[1] على **وجود** الدّازين وأن يقضي من حيث الأساس على كلّ حيلة لإخفائه عن النفس والفرار منه. كذلك لا يعني الالتزام ـ بما ـ يمليه ـ الضمير، الذي عُيِّن بوصفه كينونة نحو الموت، أيْ نحواً من الاعتكاف هروباً من العالم، بل هو يحملنا، دون أوهام، إلى قلب الاعتزام على «الفعل». ولا ينشأ الاعتزامُ المستبِق أيضاً عن ادّعاء «مثالي» يحلّق فوق الوجود وإمكاناته، بل هو ينبجسُ من الفهم الرصين[2] للإمكانات الأساسيّة الواقعانية للدّازين. ومع القلقِ اليقظ، الذي يحملنا أمام عزلة مستطاع ـ الكينونة، تأتي البهجة التي أخذت عدّتها لهذا الإمكان. ضمنها يصبحُ الدّازين حرّاً من «مصادفات» أسباب الحديث، التي يلتقطها الفضول المتعجّل في المرتبة الأولى من حوادث العالم. غير أنّ تحليل هذه الأحوال الأساسيّة إنّما يخرج عن الحدود التي رُسمت للتأويل الذي بين أيدينا طبقاً لمقصد الأنطولوجيا الأساسيّة.

ولكن ألا يثوي في قاع التأويل الأنطولوجيّ لوجود الدّازين، الذي قمنا به، تصوّرٌ أنطيقي معيّن للوجود الأصيل، أو مثلٌ أعلى واقعاني للدّازين؟ هكذا هو الأمر بالفعل. هذه الواقعةُ ليس فقط لا يجدرُ بنا أن نجحدها أو أن نعترف بها عنوة، بل ينبغي أن يتمّ تصوّرها في **ضرورتها الموجبة**، انطلاقاً من الموضوع الذي جعلناه غرضاً لهذا البحث. ليس من شأن الفلسفة أبداً أن تنكر «مفترضاتها المسبّقة»، ولكن أيضاً لا يجوز لها أن تقرّ بها فحسب. إنّ شأنها أن تتصوّر المفترضات المسبّقة وفي الكرّة نفسها أن تدفع بالأمر الذي هي مفترضات من أجله، إلى التفتّح على نحو أكثر نفاذاً. تلك هي وظيفةُ التدبّر المنهجي الذي صار الآن مطلوباً.

---

(1) *mächtig.*

(2) nüchternen.

§ 63. في الوضعية التأويلية التي تمّ الظّفر بها بغرض تأويل معنى كينونة العناية وفي الطابع المنهجي للتحليلية الوجودانية عموماً[1]

لقد تمّ مع الاعتزام المستبِق جعل الدّازين منظوراً على صعيد الظواهر من زاوية أصالته وكلّيته الممكنة. فإذا بالوضعية التأويلية[2] التي بقيت إلى الآن غير كافية لتفسير معنى كينونة العناية قد **[311]** حصلت على الأصليّة المطلوبة. فمن شأن الدّازين أن يكون قد وُضِع أصلاً، نعني بالنظر إلى مستطاع ـ كينونته ـ الكلّي والأصيل، في نطاق المكسب السابق[3]؛ أمّا الرؤية ـ السّابقة[4] الهادية، أيّ فكرة الوجود، فقد اكتسبت تعيّنها عبر توضيح مستطاع ـ الكينونة الأخصّ؛ وبفضل بنية كينونة الدّازين، التي تمّ استخراجها بشكل ملموس، فإنّ خصوصيته في مقابل أيّ كائن قائم قد بلغت حدّاً من الوضوح بحيث إنّ التصوّر السابق[5] لوجودانية الدّازين إنّما يملكُ تمفصلاً كافياً كي يقودَ العملَ المفهوميّ على الوجودانيات.

لقد تحوّل الطريق الذي قطعته تحليلية الدّازين حتى هذا الموضع، إلى برهنة ملموسة على الدعوى[6] التي لم نفعل في المنطلق سوى طرحها فحسب: **أنّ الكائن، الذي هو نحن أنفسنا في كلّ مرّة، هو من الناحية الأنطولوجية الكائن الأبعد عنّا**. والعلّة في ذلك إنّما تكمنُ في العناية نفسها. فإنّ الكينونة المنحطّة في نطاق المشاغل المباشرة «للعالم»، تقود التفسيرَ اليوميّ للدّازين وتُسدل على الصعيد الأنطيقي حجاباً دون الكينونة الأصيلة للدّازين، وبذلك تحرم الأنطولوجيا [أ] التي جعلت هذا الكائن وجهة لها، من الأرضية المناسبة. لهذا السبب فإنّ التناول[7] الظواهريّ الأصليّ لهذا الكائن هو أقلّ الأشياء بديهية، حتى ولو بدأت الأنطولوجيا باتّباع مجرى التفسير اليومي للدّازين. فعلى الأرجح ينبغي لتسريح

(1) تُعتبر هذه الفقرة بمثابة مقالة في المنهج التأويليّ.
(2) قارن: §45، ص 232. [المؤلّف]
(3) Vorhabe.
(4) Vor-sicht.
(5) Vorgriff.
(6) قارن: §5، ص 15. [المؤلّف]
(7) Vorgabe.

الكينونة الأصليّة للدّازين أن **يؤخذ غلاباً** من نزعة التفسير الأنطيقية والأنطولوجية المنحطّة.

ليس الكشف عن أبسط بنى الكينونة ـ في ـ العالم، وتحديد مفهوم العالم، وتوضيح الـمَنْ القريبة والوسطية الخاصّة بهذا الكائن، والخاصّة بذات ـ الهُمْ، وتأويل «الهناك»، فحسب، بل قبل ذلك التحليلات المتعلّقة بالعناية والموت والضمير والذنب، إنّما تبيّن **كيف** أنّ الفهم السائد[1] المشغول قد استولى، في صلب الدّازين ذاته، على مستطاع ـ الكينونة وانفتاحه، وهو ما يعني أيضاً على انغلاقه.

بذلك **يستوجب نمطُ كينونة** الدّازين من أيّ تأويل أنطولوجيّ، قد جعل من بلوغ مرتبة الأصليّة في الكشف عن الظواهر هدفاً له، **أن يغزو**[2] **كينونة هذا الكائن وذلك بعين الضدّ من نزعته الخاصّة إلى الاحتجاب**. بذلك فإنّ التحليل الوجوداني، بالنظر إلى ادّعاءات التفسير اليومي وقناعته وفهمه المطمئنّ لنفسه، إنّما له طابعُ العنف[3]. هذا الطابع يُميِّز، بلا رَيْب، أنطولوجية الدّازين على وجه التحديد، لكنّه يخصّ كلّ تأويل[4]، من قِبل أنّ الفهم الذي يتشكّل ضمنه إنّما له بنية [312] الاستشراف. ولكن أليس ثمّة في كلّ مرّة لهذا الغرض **إرشاد** خاصّ **وتدبير**؟ ثمّ من أين يجب على الاستشرافات الأنطولوجية أن تستمدّ بداهةَ المطابقة للظواهر بالنسبة إلى «ما تعثر»[5] عليه؟ إنّ شأن التأويل الأنطولوجيّ أن يستشرف كائنًا، هو معطى له سلفاً، على واجهة الكينونة التي تخصّه، وذلك حتى يحمله، في ضوء البنية التي له، إلى رتبة التصوّر. أين هي معالمُ الطريق بالنسبة إلى اتّجاه الاستشراف، بحيث هو يبلغُ بالكلّية إلى الكينونة؟ وماذا إذا كان الكائن، الذي صار موضوعاً للتحليلية الوجودانية، **في** طريقة كينونته نفسها، يحجبُ الكينونة التي من شأنه؟ ينبغي للإجابة عن هذه الأسئلة أن تنحصرَ بادئ ذي بدء في ما تستوجبه من توضيح لتحليلية الدّازين.

---

(1) Verständigkeit.

(2) *erobern.*

(3) *Gewaltsamkeit.*

(4) Interpretation.

(5) der Befund.

إنّ من شأن كينونة الدّازين أن تبيّن ذاتها. وفي نطاق كشف الغطاء عن «العالم»، من طريق ما نتبصّر فيه وما يشغلنا، تمّ أيضاً دخول الانشغال في مرمى البصر. وإنّ الدّازين يفهم نفسه بعدُ دوماً على صعيد واقعاني ضمن إمكانات وجودية معيّنة، حتى ولو كانت الاستشرافات لا تتأتّى إلاّ من الفهم السائد للهُمْ. إنّ الوجود، صراحةً أو ضمناً، على نحو مناسب أو غير مناسب، هو بشكل أو بآخر مفهوم ـ معاً[1]. فكلّ فهم أنطيقي له «ضمنياته»[2]، حتى ولو كانت قبل ـ أنطولوجية فقط، بمعنى غير متصوَّرة من حيث هي موضوع يُدرَس تصوّراً نظرياً. وكلّ سؤال عن كينونة الدّازين، مصرَّح به تصريحاً أنطولوجياً، هو سؤال قد تمّ الإعداد له سلفاً عبر كينونة الدّازين.

ولكن، على ذلك، من أيّ جهة ينبغي أن نستمدّ ما به قوام الوجود «الأصيل» للدّازين؟ دون فهم وجودي، سيظلّ كلّ تحليل للوجودانية بلا أرضيّة يقف عليها. ألا يكمن في أساس التأويل الذي قمنا به لأصالة الدّازين وكلّيته تصوّر أنطيقي للوجود، هو قد يكون ممكناً، لكنّ رغم ذلك ليس من الضروري أَنْ يكون مُلزِماً لكلّ واحد منّا؟ لن يريد التأويل الوجوداني أبداً أن يتولّى سلطة ما[3] على الإمكانات والإلزامات الوجودية[4]. ولكن ألا ينبغي عليه هو ذاته أن يبرّر نفسه فيما يتعلّق بالإمكانات الوجودية، التي من طريقها هو يمنحُ للتأويل الأنطولوجيّ أرضيّته

---

(1) mitverstanden.

(2) Einschlüsse. ليس العنفُ في التأويل تعسّفاً على الظواهر بل هو جهد إلى رفع «الضمنيات» قبل الأنطولوجية، الثاوية في التفسير الذاتي للدّازين، إلى رتبة التصوّر. فهو نضال منهجي ضدّ البديهيات المزيّفة التي تكتنف التفسير اليومي لكينونتنا.

(3) Machtspruch.

(4) يحرصُ هيدغر هنا على تخليص التحليل الوجوداني من أيّ بُعد إتيقي أو أخلاقي؛ فهو لا يتضمّن أيّة قواعد من أجل «حياة سعيدة»، كما لا يملك أيّة سلطة لفرض الخير والشرّ على أيّ حياة يومية. ورغم ذلك فالتحليل الوجوداني لا أرضية له من دون إمكانات وجودية واقعانية خاصّة بدازين عيني. وكان هيدغر منذ 1919-1920 يقدّم الفلسفة بوصفها أسلوباً خاصاً في الحياة. لكنّ الدّازين لا يعثرُ على أسلوبه الخاصّ في الحياة إلاّ من خلال «عنف» ما في تأويل نفسه. بذلك «يصبح عنفُ الاستشراف عندئذ تحريراً في كلّ مرّة للقوام الظواهريّ للدّازين».

الأنطيقية[1]؟ إذا كانت كينونة الدّازين حسب الماهية مستطاعَ كينونةٍ وكينونةٍ حرّةً من أجل الإمكانات الأخصّ التي لها وإذا كانت لا توجد[2] في كلّ مرّة إلاّ في الحرّية من أجلها أو في عدم الحرّية ضدّها، فهل في وسع التأويل الأنطولوجيّ شيء آخر سوى أن يضع في أساسه **إمكانات أنطيقية** (ضروباً من مستطاع الكينونة) وأن يستشرفها على واجهة **الإمكان الأنطولوجيّ** الذي من شأنها؟ وإذا كان الدّازين يفسّر نفسه غالباً انطلاقاً من حالة الضياع في خضمّ الانشغال بـ«العالم»، ألا يكون تعيينُ الإمكانات الأنطيقية ـ الوجودية، الذي ظفرنا به بشكل من الهجوم المضاد، وما تأسّس عليه [313] من التحليل الوجوداني، هو الطريقة المناسبة كي نفتح المجال إلى كائن كهذا؟ **ألا يصبح عنفُ الاستشراف عندئذ تحريراً في كلّ مرّة للقوام الظواهريّ للدّازين وقد تعرّى من كلّ حجاب؟**

هبْ أنّ أوّل ما نتوفّر عليه[3] من إمكانات الوجود على نحو «عنيف» هو أمر مفروض على المستوى المنهجي، فهل يمكن أن نجعله بمنأى عن الرغبات الاعتباطية؟ وإذا كانت التحليليةُ قد وضعت أساساً لها، واعتبرته من الناحية الوجودية قدرةً أصيلة على الكينونة، الاعتزامَ المستبِق، الذي يدعو الدّازين نفسه إلى إمكانيته وذلك من أعماق وجوده، فهل هذه الإمكانية هي عندئذ **اعتباطية**؟ [أ] وهل هذه الطريقة في الكينونة، التي على منوالها يسلك مستطاعُ ـ كينونة الدّازين إزاء الإمكانية التي تميّزه، إزاء الموت، هي طريقة قد التجأنا[4] إليها صدفة؟ **هل تملك الكينونة ـ في ـ العالم هيئة[5] لمستطاع ـ كينونتها أعلى من موتها؟**

قد يمكنُ للاستشراف الأنطيقي ـ الأنطولوجيّ للدّازين على ضرب من مستطاع ـ الكينونة ـ الكلّي والأصيل ألاّ يكون اعتباطياً، فهل يكون ذلك كافياً لتبرير التأويل الوجوداني الذي تمّ على هذه الظاهرة؟ من أين يستمدّ خيطه الهادي، إن لم

---

(1) علينا أن نبصر هنا بالتوازي الذي يعقده هيدغر بين الزوج «وجودي/ أنطيقي» والزوج «وجوداني/ أنطولوجي».

(2) existiert.

(3) Vorgabe.

(4) aufgegriffen.

(5) Instanz. هيئة بالمعنى القانوني. بحيث قد تعني دعوى أو حُجّة.

يكن ذلك من فكرة «مفترضة سلفاً» عن الوجود بعامة؟ عبر ماذا انتظمت خطواتُ تحليل الحياة اليومية غير الأصيلة، إن لم يكن ذلك عبر مفهوم الوجود الذي وُضِع أوّل الأمر؟ وحين نقول إنّ الدّازين «ينحطّ» ولهذا السبب نفتكّ منه أصالةَ مستطاع ـ الكينونة وذلك بعين الضدّ من نزعة الكينونة هذه ـ فمن أيّ منظور يتمّ التصريحُ بذلك؟ أليس كلّ شيء قد توضّح بعدُ، وإنْ من وراء غشاوة، عبر ضياء فكرة الوجود «المفترضة سلفاً»؟ من أين تأخذ مشروعيتها؟ هل كان الاستشراف الأوّل الذي يُشير إليها على غير هُدًى؟ أبداً.

لقد كانت الإشارةُ الصّوريّة لفكرة الوجود تتمّ تحت هدي فهم الكينونة الثاوي في صلب الدّازين ذاته. ودون أيّ شفافية أنطولوجية، انكشف رغم ذلك هذا: أنّ الكائن، الذي أعطيناه من الأسماء الدّازين، أنا نفسي أكونه في كلّ مرّة وذلك بوصفه مستطاع ـ كينونة، يتعلّق الأمر بالنسبة إليه بأنّ عليه أن يكون هذا الكائن. وإنّ الدّازين إنّما يفهم نفسه، وإنْ دون تعيّن أنطولوجيّ كاف، بوصفه كينونة ـ في ـ العالم. ومن حيث ما يكون كينونة كهذه، فإنّه يصادفه الكائن الذي من جنس كينونة ما تحت ـ اليد وما هو قائم في الأعيان. ومهما كان الفرق بين الوجود والواقع بعيداً عن أن يكون تصوّراً أنطولوجياً، ومهما كان الدّازين في أوّل الأمر يفهم الوجود باعتباره واقع الأشياء، فهو ليس كائناً قائماً أمامنا فحسب، بل يكون قد **فهم نفسه** بعدُ في كلّ مرّة، حتى ولو كان ذلك من طريق تفسير أسطوريّ أو سحريّ. إذ دون ذلك لن «يعيش» في نطاق أيّ أسطورة ولن ينشغل بطقوس سحره وشعائرها. إنّ فكرة الوجود الموضوعة في بادئ الأمر إنّما هي الرسمُ الأوّل، غير الملزم من ناحية وجودية، عن البنية الصّوريّة لفهم الدّازين بعامة.

[314] تحت هدي هذه الفكرة قد تمّ التحليل التمهيدي للحياة اليومية المباشرة إلى حدّ أوّل تحديد مفهومي للعناية. وقد مكّنت هذه الظاهرة من الإمساك الدقيق بالوجود وبما ينطوي عليه من علاقات بالواقعانية والانحطاط. وقد وفّر لنا تحديدُ بنية العناية القاعدةَ اللازمة للتمييز الأنطولوجيّ الأوّل بين الوجود والواقع. وقادنا ذلك إلى الأطروحة القائلة: إنّ جوهر الإنسان هو الوجود[1].

(1) قارن: §43، ص 200 وما بعدها. [المؤلّف]

ولكن حتى هذه الفكرة الصّوريّة عن الوجود، وغير الملزمة على الصعيد الوجودي، إنّما تخفي بعدُ في ذاتها «مضموناً» أنطولوجياً معيّناً، وإنْ كان غير مصرَّح به، هو كذلك «يفترض سلفاً»، مثل فكرة الواقع التي تمّ تحديدها بالمقارنة معه، فكرةً ما عن الكينونة بعامة. إنّما في أفقـه فحسب يمكن للتمييز بين الوجود والواقع أن يتمّ. وعلى ذلك فكلاهما يُقصد منه **الكينونة**.

ولكن ألا يجب فيما يخصّ فكرة الكينونة بعامة، الموضّحة على الصعيد الأنطولوجيّ، أن يتمّ الظّفرُ بها أوّلاً عن طريق الاشتغال على فهم الكينونة الخاصّ بالدّازين؟ وعلى ذلك فهذا الفهم لا يقبل أن يُدرَك على نحو أصليّ إلاّ على أساس تأويل أصليّ للدّازين يتّخذ من فكرة الوجود خيطاً هادياً له. ألم يصبح بذلك جليّاً تماماً في نهاية المطاف أنّ مشكل الأنطولوجيا الأساسيّة الذي خضنا فيه إنّما يتحرّك في «دور»؟

بلا ريب، نحن قد بيّنّا بعدُ عند تحليل بنية الفهم بعامة أنّ ما يُعاب بواسطة العبارة غير المناسبة «دور»، إنّما هو ينتمي إلى ماهية الفهم ذاته وإلى علامة امتيازه[1]. ورغم ذلك ينبغي للبحث الآن، متى أخذنا الوضعية التأويلية لإشكاليّة الأنطولوجيا الأساسيّة في الاعتبار، أن يعود مرّةً أخرى إلى «دليل الدور». ويتمثّل «اعتراض الدور» المرفوع ضد التأويل الوجوداني في القول: إنّ فكرة الوجود والكينونة بعامة هي «مفترَضة سلفاً» وإنّما «بحسبها» يتمّ تأويل الدّازين، بهدف الظّفر من طريق ذلك بفكرة الكينونة. ولكن ماذا يعني «أن نفترض سلفاً»؟ هل وقع مع فكرة الوجود وضع قضية منذ البداية، انطلاقاً منها نحن نستنبط، طبقاً للقواعد الصّوريّة للاستنتاج، قضايا أخرى حول كينونة الدّازين؟ أم إنّ هذا المفترض ـ سلفاً إنّما له طابعُ الاستشراف الفاهم، بحيث إنّ التأويل الذي يشكّل هذا النحو من الفهم [315] **إنّما يسمح تحديداً** لما يُراد تفسيره **بأن يأتي إلى حيّز العبارة**[2] **لأوّل مرّة، حتى يقرّر عندئذ من تلقاء نفسه، ما إذا كان سيمدّنا، من حيث هو هذا الكائن، بهيئة الكينونة، التي على منوالها كان قد انفتح، على جهة الإشارة الصّوريّة، في نطاق استشراف ما**؟ وهل يمكن على العموم للكائن أن يأتي

(1) قارن: ص 212 وص 117. [المؤلّف]

(2) *zu Wort kommen.*

إلى حيّز العبارة على نحو آخر فيما يتعلّق بكينونته؟ لا يمكن في نطاق التحليلية الوجودانية أن يتمّ «تفادي» «الدور» في الدليل، بما أنّها **لا** تقيم الدليل **أبداً** بحسب قواعد «منطق الاستنتاج». وما يرغب الفهم السليم[1]، وهو يظنّ أنّه يستجيب للصرامة العليا للبحث العلمي، أن ينحّيه جانباً بتفادي «الدور»، ليس شيئاً آخر سوى البنية الأساسيّة للعناية. ولأنّ الدّازين متقوّم في أصله من خلالها، فهو بعدُ في كلّ مرّة متقدّم ـ على ـ ذاته[2]. ومن جهة ما يكون، هو قد استشرف ذاته بعدُ في كلّ مرّة على واجهة إمكانات معيّنة لوجوده، وضمن استشرافات وجودية كهذه هو، بشكل سابق على القول الأنطولوجيّ، قد استشرف ـ معها[3] شيئاً من قبيل الوجود والكينونة[4]. هل يمكنُ من ثمّ أن نمنع هذا الاستشراف الجوهريّ للدّازين عن البحث الذي، **لكونه هو ذاته مثل كلّ بحث، نمطُ كينونة خاصّ بالدّازين المكتشف**، هو يريد أن يشكّل فهم الكينونة الخاصّ بالوجود وأن يحمله إلى رتبة التصوّر؟

وعلى ذلك فإنّ «اعتراض الدور» يتأتّى هو ذاته من نمط كينونة خاصّ بالدّازين. وبالنسبة إلى الفهم السليم المنغمس في مشاغل الهُمْ، فإنّ شيئاً مثل استشراف ما، وبالتحديد استشراف أُنطولوجيّ، إنّما يظلّ بالضرورة أمراً مثيراً للاستغراب، بما أنّ هذا الفهمَ السليمَ هو «من حيث المبدأ» يوصد ذاته إزاءه. إذ لا ينشغل الفهم السليم، أكان «نظرياً» أم «عمليًّا»، إلاّ بالكائن الذي يمكن الإحاطة

---

(1) Verständigkeit.

(2) sich-selbst-vorweg.

(3) mitentworfen.

(4) ما يبدو للفهم السليم دوراً فاسداً هو في واقع الأمر دور تأويليّ موجب. إذ إنّ الدّازين بمجرّد ما «يكون» هو «يستشرف ذاته» بعدُ في كلّ مرّة على واجهة «إمكانات معيّنة لوجوده»، وضمن «استشرافات وجودية» كهذه هو، بشكل «سابق على القول الأنطولوجي»، قد استشرف-معها شيئاً من قبيل «الوجود والكينونة». مجرّد الكينونة هو نفسه فهم لمعنى ما للكينونة؛ ومن ثمّ فإنّ استشراف النفس هو بحدّ ذاته استشراف لمعنى ما للكينونة. ومن ثمّة لابدّ من الوقوع في «دور»: لا نفهم أنفسنا إلاّ متى فهمنا قبلُ معنى الكينونة ولا نفهم معنى الكينونة إلاّ متى فهمنا قبلُ أنفسنا. وتلك هي علاقة الدور بين الفهم الوجوداني والفهم الأنطولوجيّ، بالإضافة إلى الفهم الوجودي لحياتنا العينية.

له[1] بشكل متبصّر. فما يميّز الفهم السليم يكمن في كونه يظنّ أنّه يكفي أن تنحصر تجربتُه في الكائن «على صعيد الوقائع»[2]، حتى يستطيع أن يتملّص من أيّ فهم للكينونة. فهو يجهل أنّ الكائن لا يمكن أن تتمّ تجربتُه «على صعيد الوقائع» إلاّ متى كانت الكينونة قد فُهِمت بعدُ، وإن لم يتمّ تصوّرها. إنّ الفهمَ السليم يسيء فهمَ الفهم[3]. **ولهذا السبب** هو لابدّ أن يقدّم ما يقف خارج مدى فهمه أو الذهاب إلى ما هو أبعد منه، على أنّه «لا يخلو من عنف».

إنّ الكلامَ عن «دور» في الفهم هو عبارة عن جهل مضاعف: 1. بأنّ الفهم ذاته يشكّل نمطاً أساسيّاً من كينونة الدّازين ؛ 2. بأنّ هذه الكينونة إنّما تجد قوامها من حيث هي عناية. أن ننكر الدورَ، أن نريد إخفاءه أو حتى تجاوزه، يعني أن نثبّت هذا الجهل بلا رجعة. والحال أنّ الجهد ينبغي بالأحرى أن يهدف إلى القفز، بشكل أصليّ وكلّي، في هذه «الدائرة»، حتى نؤمّن بعدُ لأنفسنا، منذ مطلع تحليل الدّازين، نظرةً كاملة إلى الكينونة الدورية للدّازين. ليس ما أكثر، بل **ما أقلّ** ما تمّ «افتراضه سلفاً» بالنسبة إلى أنطولوجية الدّازين **[316]**، حين «ينطلق» المرء من أنا بلا عالم، من أجل أن يمنح له من بعدُ موضوعاً ولهذا الأخير علاقةً هي من الناحية الأنطولوجية بلا أساس. **ما أقصر ما يبلغ النظر**، حين نجعل من «الحياة» مشكلاً **ثمّ بالمناسبة** يؤخذ الموتُ هو **أيضاً** في الاعتبار. سيكون موضوعُ الدراسة **مقتطَعاً بشكل مصطنع ووثوقي**، حين يحصرُ المرء نفسه «أوّل الأمر» في «ذات[4] نظرية»، من أجل أن يجد لها «من الجانب العملي» تكملةً في «أخلاقٍ» تُضاف إليها.

قد يكون هذا كافياً لتوضيح المعنى الوجوداني للوضعية التأويلية الخاصّة بتحليلية أصليّة للدّازين. فمع إبراز الاعتزام المستبِق إلى العيان، تمّ تنزيل الدّازين،

---

(1) übersehbar.

(2) tatsächlich.

(3) Verständigkeit missversteht das Verstehen. عبارة تبدو معضلية ولكنها دقيقة: فالقصد هو أنّ «الفهم السليم»، أيّ فهم الدّازين اليومي الذي يحتكم إلى المنطق التقليدي، هو يسيء فهم «الفهم» الوجوداني الأصيل لأنفسنا. فهو لا يفهم إلاّ ما أفهمه إيّاه الهُمْ من خلال القيل والقال اليومي الذي يزعم أنّه لا يؤمن إلاّ بالوقائع.

(4) Subjekt.

فيما يتعلّق بكلّيته الأصيلة، في نطاق المكسب السابق. أمّا أصالة القدرة ـ على ـ أن ـ يكون ـ ذاته فهي توفر الرؤية ـ السّابقة إلى الوجودانية الأصليّة، وهذه تؤمّن بناء جهاز التصوّر الوجوداني المناسب.

لقد قادنا تحليلُ الاعتزام المستبِق في الوقت نفسه إلى ظاهرة الحقيقة الأصليّة والأصيلة. وقد تبيّن من قبلُ، كيف أنّ فهم الكينونة السائد أوّل الأمر وغالب الأمر يتصوّر الكينونة في معنى ما هو قائم ومن ثمّ يحجبُ الظاهرةَ الأصليّة للحقيقة(1). ولكن إذا لم يكن «ثمّة»(2) كينونة إلاّ بقدر ما «تكون» حقيقة، وإذا كان فهمُ الكينونة يتحوّل في كلّ مرّة تبعاً لنوع الحقيقة، فإنّ الحقيقة الأصليّة والأصيلة ينبغي أن تضمن لنا فهم كينونة الدّازين وفهم الكينونة بعامة. فإنّ «الحقيقة» الأنطولوجية للتحليل الوجوداني تتشكّل على أساس الحقيقة الوجودية الأصليّة. وعلى ذلك فإنّ هذه الأخيرة لا تحتاج إلى تلك. إنّ الحقيقيةَ الوجودانية الأرسخ أصلاً والمؤسِّسة، التي تصبو إليها إشكاليّة الأنطولوجيا الأساسيّة ـ الممهِّدة إلى مسألة الكينونة بعامة ـ، إنّما هي **انفتاح معنى كينونة العناية**. ومن أجل تحرير هذا المعنى، نحن نحتاج إلى تهيئة غير منقوصة للقوام البنيويّ التام للعناية.

§ 64. العناية والإنّيّة(3)

[أ] إنّ وحدةَ العناصر المقوّمة للعناية، من وجودانية وواقعانية وانحطاط، قد

---

(1) قارن: §§44 ب، ص 219 وما بعدها. [المؤلّف]

(2) gibt.

(3) Selbstheit. تُشير «النفس» (Selbst) لدى هيدغر إلى نمط الإجابة الأصيلة عن السّؤال الوجوداني «من هو» الدّازين الذي هو نحن في كلّ مرّة. وبعبارة صورية نحن نستعمل لفظة «أنفسنا» أو «نفسه» أو «ذاته» كي نعيّن «طريقة في الوجود» (eine *Weise zu existieren*) تتميّز بكونها تختلفُ عن طريقتنا في تعيين كينونة الشيء «الكائن القائم أمامنا» (نفسه، ص267)، الحجرة أو الشجرة. إنّ «النفس» هي «من هو» الدّازين (نفسه، ص375). من أجل ذلك يفترض هيدغر أنّ «النفس» الأصيلة هي الأرضية الظواهريّة التي عليها يمكننا أن نُثير السّؤال عن نمط كينونة «الأنا» (نفسه، ص323). بهذا المعنى تكون «الإنّيّة» (Selbstheit) هي ما يشكّل وحدة اللحظات التي تكوّن العناية، وهي ما يربط بين الوجودانية والواقعانية والانحطاط. بحيث إنّ الكشف عن معنى العناية يؤدّي إلى إثارة مسألة الإنّيّة. ولذلك فإنّ البحث في إنّيّة الدّازين لا تنطلق من «ذات» نظرية معطاة منذ =

جعلت من التحديد الأنطولوجيّ الأوّل لكلّية الكلّ البنيويّ للدّازين أمراً ممكناً. [317] أمّا بنية العناية فقد تمّ وضعها في المعادلة الوجودانية التالية: الكينونة ـ المتقدّمة ـ على ـ نفسها (ضمن عالم ما) من حيث هي كينونة ـ لدى (الكائن الذي يصادفنا داخل العالم). إنّ كلّية بنية العناية لا تتولّد أوّل الأمر عن مزاوجة ما، وعلى ذلك هي **مفصَّلة**[1]. وكان ينبغي لنا أن نقدّر مدى استجابة هذه النتيجة الأنطولوجية لضوابط التأويل **الأصليّ** للدّازين[2]. وقد أفضى التدبّر إلى أنّه لا الدّازين **في كلّيته** ولا مستطاع ـ كينونته **في أصالته** قد سبق أن اتُّخِذ موضوعاً للدراسة. وعلى ذلك فقد ظهر لنا أنّ محاولة الإمساك بالدّازين في جملته على مستوى الظواهر، قد باءت بالفشل وتحديداً أمام بنية العناية. فإنّ التقدّم ـ على ـ النفس قد بدا لنا في هيئة ما ـ ليس ـ بعد. لكنّ التقدّم ـ على ـ النفس، الذي خُصِّص في معنى التأجيل[3]، قد انكشف للفحص الوجوداني ـ الصّميم باعتباره **كينونة نحو النهاية**، من شأن كلّ دازين أن يكونها في أساس كينونته. كذلك قد بيّنّا أنّ العناية، في نداء الضمير، إنّما تستدعي[4] الدّازين إلى أخصّ ما لديه من مستطاع ـ كينونة. وقد تجلّى فهمُ الدعوة[5] ـ مفهوماً على نحو أصليّ ـ بوصفه اعتزاماً مستبِقاً. وهو اعتزام يضمّن في ذاته مستطاع-كينونة كلّياً وأصيلاً لدى الدّازين. لا تتكلّم بنية العناية ضدّ كينونة ـ كلّية ممكنة، بل هي **شرط إمكان**

= البداية، كما لدى كانط، بل هي تنطلقُ من «مستطاع الكينونة الأصيل الأخصّ لنا» (نفسه، ص322). بذلك تُشير الإنّيّة إلى قرار الدّازين بأن يكون «أناه» التي تخصّه. هي قوله «أنا» التي «له ـ في ـ كلّ ـ مرّة» والتي «عليه أن يكونها» بوصفها مهمّة وجودانية وليس معطى أوّلياً. وذلك أنّ بنية العناية تقتضي سلفاً أن يختار الدّازين أن يكون «نفسه» الأصيلة: فإمّا أن ـ يحفظ ـ ذاته ـ و ـ يستمرّ ـ هو ـ نفسه (Selbst-Ständigkeit) وإمّا أن ينزلق في الهُمْ وينحط في «ذات ـ الهُم» (das Man-Selbst) ومن ثمّ ينحطّ في واقعة «عدم ـ الحفاظ ـ على ـ ذاته» و«عدم ـ الاستمرار ـ في ـ ذاته» (Unselbst-Ständigkeit) (نفسه، ص323). ولأجل ذلك كلّه يعتبرُ هيدغر أنّ عبارة «العناية بالنفس» «توتولوجيا» أو تحصيل حاصل!

(1) قارن: §41، ص 191 وما بعدها. [المؤلّف]

(2) قارن: §45، ص 231 وما بعدها [المؤلّف]

(3) Ausstand.

(4) aufruft.

(5) Anrufverstehen.

مستطاع - كينونة وجودي من هذا النوع. وقد صار من البيّن، في مجرى التحليل، أنّ الظواهر الوجودانية للموت والضمير والذنب إنّما هي مغروسة في ظاهرة العناية. **إنّ تمفصل كلّية الكلّ البنيويّ لا يزال أكثر ثراء ومن ثمّ فإنّ السّؤال الوجوداني عن وحدة هذه الكلّية قد صار أكثر إلحاحاً.**

كيف يجدرُ بنا أن نتصوّر هذه الوحدة؟ كيف يمكن للدّازين أن يوجد على وتيرة واحدة في خضمّ ضروب الكينونة وإمكاناتها المشار إليها؟ من الجلي أنّ ذلك ليس ممكناً إلاّ بأن **يكون هو ذاته** هذه الكينونة ضمن إمكاناته الجوهريّة، [أ] بأن أكون **أنا** في كلّ مرّة هذا الكائن. فيظهر «الأنا» وكأنّه «يشدّ»[1] كلّية الكلّ البنيويّ. وقد تمّ منذ أمدٍ بعيد تصوّر «الأنا» و«النفس»[2] في «أنطولوجيا» هذا الكائن باعتبارهما الأساس الحامل[3] (جوهراً كان أم ذاتاً[4]). وإنّ التحليلية التي بين أيدينا، هي أيضاً، قد اصطدمت بعدُ، عند التخصيص التمهيدي للحياة اليومية، بالسّؤال عن منْ هو الدّازين[5]. وقد تبيّن لنا أنّ الدّازين، في أوّل أمره [ب] وفي غالب أمره، **ليس** هو ذاته، بل هو ضائع في نفس - الهُمْ[6]. ونفس - الهُمْ هذه هي تعديل[7] وجودي للنفس الأصيلة. أمّا السّؤال عن الهيئة الأنطولوجية للإنّيّة[8] فإنّه يبقى بدون جواب. وبلا ريب **[318]** فإنّ الخيطَ الهادي للمشكل قد تقرّر[9] بعدُ من حيث الأساس: فإذا كانت النفسُ تنتمي إلى التعيينات الجوهريّة

(1) Zusammenhalten.

(2) Selbst.

(3) der tragende Grund.

(4) Subjekt.

(5) را: الفقرة 25.

(6) im Man-selbst.

(7) Modifikation.

(8) Selbstheit. - علينا أن ننبّه إلى أنّ فيزان (1986: 169 و 376) قد خصّص عبارة واحدة لترجمة كلّ من «Selbstheit» و«Selbstsein»، ألا وهي عبارة «l'être-soi-même». ولا يخفى ما في ذلك من مدعاة للخلط بين المصطلحين، أحدهما، أيّ «Selbstsein»، يظهر في الفقرة 27، المخصّصة إلى رصد الفرق الخطير بين «كينونة أنفسنا» اليومية وبين «الهُمْ» العمومي، في حين أنّ المصطلحَ الآخر، أيّ Selbstheit، لا يدخل في مضمار البحث إلاّ في الفقرة 64، من أجل تبيان طبيعة تقوّم فكرة «العناية» بواسطة معنى «الإنّية».

(9) قارن: §25، ص 114 وما بعدها. [المؤلّف]

للدّازين، الذي «ماهيّته» تكمن على ذلك في **الوجود**، فإنّه ينبغي أن يتمّ تصوّر الأنانة[1] والإنّيّة تصوّراً **وجودانياً**. وسلباً قد تبيّن أيضاً أنّ التخصيصَ الأنطولوجيّ للهُمْ يمنع أيّ تطبيق لمقولات القيمومة (أو الجوهر). وقد صار واضحاً من حيث الأساس: أنّ العناية لا ينبغي أن تُشتقّ، على الصعيد الأنطولوجيّ، من الواقع أو أن تنبني على مقولات الواقع[2]. وأنّ العناية تنطوي بعدُ في نفسها على ظاهرة النفس، هذا إذا صحّت الأطروحةُ القائلة بأنّ عبارة «العناية بالنفس»[3] التي على وزن الرعاية بما هي عناية بالآخرين قد تكون **تحصيل حاصل**[4]. ولكن عندئذ سوف يحتدّ مشكل التعيين الأنطولوجيّ لإنّيّة الدّازين باتجاه السّؤال عن «الارتباط» الوجوداني بين العناية والإنّيّة.

من شأن توضيح وجودانية النفس أن يأخذ منطلقه «الطبيعي» من التفسير الذاتي اليومي للدّازين، الذي يعبّر عن «ذات نفسه» من خلال **القول ـ أنا**[5]. وليس عليه أن يجاهر بذلك. فمن خلال «أنا» لا يقصد هذا الكائن إلاّ نفسه. [أ] ويؤخذ مضمونُ هذه العبارة على أنّه أمرٌ بسيط بإطلاق. فهو لا يعني في كلّ مرّة سواي ولاشيء أبعد من ذلك. ومن حيث هو هذا الأمر البسيط، فإنّ «الأنا» أيضاً ليس تعييناً لأشياء أخرى، فهو **ذاته** ليس محمولاً، بل هو «الذات/الحاملة»[6] المطلقة. إنّ ما هو معبَّر عنه وما هو مخاطَب في قول ـ أنا هو ما يصادفنا دوماً في هيئة أمر يحافظ على نفسه كما هو. وإنّ خصائص «البساطة» و«الجوهريّة» و«الشخصية» التي جعلها كانط على سبيل المثال أساساً لنظريته عن «مغالطات

---

(1) Ichheit. هذا الربط الصريح بين «الأنانة» و«الإنّية» هو مبرّر واسع لاختيار مصطلح «الإنّية» (خاصّة كما استعمله ابن سينا في كلامه الطريف عن النفس) مقابلاً مناسباً لمصطلح (Selbstheit). فليست «النفس» أو «الذات» (Selbst) علاقة بشيء آخر غير ذاتي نفسها، ومن ثمّ هو علاقة بي أنا نفسي في كلّ مرّة أقول فيها «أنا».

(2) قارن: §43ج، ص 211. [المؤلّف]

(3) Selbstsorge. ربما من هذا الموضع كان فوكو قد اقتبس السّياق الطريف الذي أدّى به، ضمن مشروع تاريخ الجنسانية، إلى عنوان كتابه الشهير «Le souci de soi» (باريس 1984)، وإن كان القصد الذي حرّكه من طبيعة «إتيقية» وليس وجودانية.

(4) قارن: §41، ص 193. [المؤلّف]

(5) *Ich-sagen.*

(6) Subjekt.

العقل المحض»[1]، إنّما تنبع من تجربة قبل ـ فينومينولوجية[2] أصيلة. يبقى السّؤال ما إذا كان يسوغ لما هو مجرَّب هكذا على نحو أنطيقي أن يؤوَّل على صعيد أنطولوجيّ بمساعدة «المقولات» المشار إليها.

يبيّن كانط، بلا ريب، في تطابق صارم مع المضمون الظواهريّ المعطى في قول ـ أنا، أنّ الأطروحات الأنطيقية حول جوهر النفس[3]، المنفتحة انطلاقاً من الخصائص المشار إليها، هي غير مشروعة. ولكن بذلك لم يتمّ سوى رفض تفسير **أنطيقي** خاطئ للأنا. ومن ثمّ فإنّه لم يتمّ قطّ الظّفر بالتأويل **الأنطولوجيّ** للإنّيّة[4] ولا حتى التوكيد عليه أو تهيئته بشكل موجب. [ب] فبالرغم من أنّ كانط، وعلى نحو أكثر صرامة من أسلافه، قد سعى إلى تثبيت المضمون الظواهريّ لقول ـ أنا، فهو ينقاد **[319]** على ذلك من جديد إلى أنطولوجيا الجوهر غير الملائمة نفسها، والتي كان، على المستوى النظريّ، قد نفى أسسها الأنطيقية عن الأنا. ذلك ما يجبُ أن نبيّنه على نحو أكثر دقّة، حتى نرسّخ من ثمّة المعنى الأنطولوجيّ للانطلاق في تحليل الإنّيّة من القول ـ أنا. وليس لنا أن نذكر التحليل الكانطي للـ«أنا أفكّر» إلاّ كمثل توضيحي، بقدر ما يكون ذلك مطلوباً من أجل الإبانة عن الإشكاليّة المشار إليها[5].

---

(1) قارن: § **نقد العقل المحض**، الطبعة الثانية، ص399؛ وعلى الخصوص معالجة المسألة في الطبعة الأولى ص 348 وما بعدها. [المؤلّف]

(2) vorphenomenologisch.

(3) Seelesubstanz.

(4) يميّز هيدغر (وهذا مثال على التفكيك سيأخذ صيغته العالية في هامش ص 320) بين ما هو موجب في موقف كانط من الأنا (أنّ النفس ليست جوهراً أو شيئاً، وأنّ الأنا أفكّر يصاحب ويسبق كلّ تجربة) وما هو ناقص في ذلك الموقف (أنّه لم يفهم من استمرار الأنا عند نفسه غير بقائه في الزمان الطبيعي في معنى ما هو قائم دون انقطاع). وأهمّ درس منهجيّ للتفكيك هنا هو: أنّ فشل كانط ليس واقعة شخصية معزولة بل فشل نمط من التفكير وفشل تقليد ميتافيزيقي بأكمله. ومن ثمّ فإنّ فشل كانط في استجلاء معنى «الإنّية» بعيداً عن أنطولوجية الذات ـ الجوهر هو واقعة موجبة هي أثرى من كلّ فلسفة تحاشت الخوض في معركة أصيلة مع الظواهر كما فعل كانط. يقول هيدغر في درس شتاء 1927-1928 (ط.ك. مجلد 25، ص 279): «نحن بذلك مع كانط ضدّ الكانطية، ونحن لسنا معه إلاّ من أجل أن نعطيه إمكانية أن يعيش معنا من جديد في مناظرة حيّة».

(5) عن تحليل الإدراك المتعالي قارن الآن: م. هيدغر، **كانط ومشكل الميتافيزيقا**. الطبعة الثانية بلا تغيير، 1951، الباب الثالث.

إنّ «الأنا» هو مجرّد وعي يصاحبُ المفاهيم جميعاً. وضمنه لا يقع «تمثّل أيّ شيء آخر سوى ذات[1] متعالية للتفكير». و«ليس الوعي بحدّ ذاته تمثّلاً. . . بقدر ما هو صورة لهذا التمثّل نفسه بعامة»[2]. وإنّ «الأنا أفكّر» هو «صورة الإدراك الباطني[3]، التي تلازم كلّ تجربة وتسبقها»[4].

أمّا المضمونُ الظواهريّ للـ«أنا» فإنّ كانط يقف عليه، على حقّ، في عبارة «أنا أفكّر» أو، حين يؤخذ في الاعتبار أيضاً إدراج «الشخص العملي» في «القوة العاقلة»[5]، بوصفه «أنا أفعل». ومن ثمّ فأنْ أقول ـ أنا ينبغي أن يتمّ الإمساك به في معنى كانط بوصفه أن ـ أقول ـ أنا ـ أفكّر. وما يسعى إليه كانط هو تثبيت المضمون الظواهريّ للأنا بوصفه res cogitans. ولذلك حين يسمّي هذا الأنا «موضوعاً منطقياً»[6]، فإنّ ذلك لا يعني أنّ الأنا بعامة قد يكون مجرّد مفهوم مكتسب من طريق منطقية. إنّما الأنا على الأرجح هو موضوعُ السُلوك المنطقي، موضوع الربط. ولذلك يعني «أنا أفكّر»: أنا أربط. وكلّ ربط هو «**أنا** أربط». فمن شأن الأنا، ضمن كلّ تجميع وكلّ وصل، أن يوجد بعدُ دوماً في الأساس ـ υποκειμενον. ولهذا فإنّ Subjektum هو «وعي في ذاته» وليس تمثّلاً، بل هو [أ]

---

(1) طوال هذه الفقرة يوشك أن يختلط معنيان لمصطلح «das Subjekt»: معنى حديث هو دلالته على «الأنا»، ومعنى قديم هو المعنى المنطقي الأرسطي الدال في المصطلح المنطقي بالعربية على «الموضوع» في مقابل «المحمول». وهيدغر يستثمر التواشج بينهما ويربك الترجمة التي لا تراعي ذلك.

(2) **نقد العقل المحض**، الطبعة الثانية، ص 404. [المؤلّف]

(3) Apperzeption.

(4) نفسه، ص 354. [المؤلّف]

(5) Intelligenz.

(6) «logisches Subjekt». «الموضوع» وفقاً للمصطلح المنطقي العربي القديم. ـ وعلى ذلك لا نستطيع أن نجاري اجتهاد هيدغر هنا، بسبب أنّ الفصاحة العربية المعاصرة قد استولت على لفظة «الموضوع» وحوّلتها إلى مقابل شائع لمعنى «das Objekt» في فلسفة المعرفة الحديثة. ولذلك فليس لنا أن نساير استثمار هيدغر للتوافق الذي يبحث عنه بين العبارة الألمانية «zugrundeliegen» (أن يكون موضوعاً تحت أو في الأساس) وبين اللفظ اليوناني «υποκειμενον» (الذي هو عينه ما ترجمه العرب بلفظة «الموضوع» في المنطق وفي الفلسفة). ونكتفي في الغالب بمتابعة هذا الاستثمار الفيلولوجيّ في معانيه دون ألفاظه.

بالأحرى صورة هذا التمثّل نفسه. والقصد من هذا القول: أنّ الأنا أفكّر ليس شيئاً متمثَّلاً، بل البنية الصّوريّة للتمثيل بما هو كذلك، الذي من طريقه فقط يصبح شيء ما من قبيل المتمثَّل ممكناً. ولا يُقصَد من صورة التمثيل لا إطار ولا مفهوم كلّي، بل ما من شأنه، من حيث هو ειδος، أن يجعل كلّ متمثَّل وتمثيل ما هو كائن من أجله. إنّ الأنا، متى فُهِم بوصفه صورة التمثيل، إنّما يعني الشيء نفسه مثل: هو «موضوع منطقي»[1].

وعلى ذلك فإنّ الأمر الموجب في تحليل كانط مضاعف: فمن جهة، هو قد أبصر بعدم إمكانية الردّ الأنطيقي للأنا إلى **[320]** جوهر، ومن جهة، هو قد ثبّت الأنا باعتباره «أنا أفكّر». وعلى ذلك هو يتناول هذا الأنا من جديد بوصفه ذاتاً/حاملة[2] ومن ثمّ في معنى أنطولوجيّ غير مناسب. وذلك أنّ المفهومَ الأنطولوجيّ للذات/ الحاملة **لا** يخصّص **إنّيّة الأنا بوصفه نفساً**[3]، **بل هو هُوَهُويّة**[4] **شيء قائم بعدُ أبداً ودوامه**[5]. وأن نعيّن الأنا على المستوى الأُنطولوجيّ بوصفه **ذاتاً/ حاملة**[6]، إنّما يعني أن نضعه بوصفه شيئاً قائماً بعدُ دوماً. إنّ كينونة الأنا قد فُهِمت بوصفها واقع الـ res cogitans[7]. [أ]

---

(1) «logisches Subjekt».

(2) Subjekt.

(3) Selbstheit des Ich qua Selbst.

(4) *Selbigkeit*. لم يَرَ كانط سوى «هو هوية» أو «عينيّة» (Selbigkeit) الأنا، أمّا ظاهرة «الإنّية» (Selbstheit)، أيّ نمط الانتماء الأصيل إلى أنفسنا، فهي قد بقيت دونه موصدة.

(5) *Beständigkeit.*

(6) *Subjekt.*

(7) إنّ كانط، من حيث الأساس، قد تناول الطابع الأنطولوجيّ للنفس التي للشخص داخل أفق الأنطولوجيا غير الملائمة، للكائن القائم داخل العالم، بوصفه «جوهريّاً»، هو أمر قد أصبح أكثر وضوحاً بفضل المادة التي اشتغل عليها هايمزوت (Heimsoeth) في مقالته: «الوعي بالشخصية والشيء في ذاته في الفلسفة الكانطية». (طبعة محدودة من **إيمانويل كانط**. كتاب احتفال بالمئوية الثانية بعد ميلاده 1924). وإنّ نزعة المقالة إنّما تذهبُ إلى ما هو أبعد من مجرّد تقرير تاريخي وتقصد المشكل «المقولي» للشخصية. يقول هايمزوت: «مازلنا دوماً لا نولي إلاّ قليلاً من الانتباه إلى التفاعل الوثيق بين العقل النظريّ والعقل العملي، كما مارسه كانط وخطّط له. وما أقلّ ما يلاحظ المرء كيف أنّ المقولات (بعين الضد من ملئها الطبيعاني في «المبادئ») تحافظ صراحةً حتى ههنا =

ولكن ما الذي جعل كانط لا يستطيع أن يستثمرَ المنطلقَ الظواهريّ الصحيح من «الأنا أفكّر» استثماراً أنطولوجياً **[321]** ويضطرّ إلى السقوط مرّة أخرى في «الذات/ الحاملة»[1]، بمعنى في الجوهريّ؟ فليس الأنا «أنا أفكّر» فحسب، وإنّما «أنا أفكّر في شيء ما». ولكن ألم يؤكّد كانط بنفسه مراراً أنّ الأنا إنّما يبقى متعلّقاً بتمثّلاته ولن يكون من دونها شيئاً؟

وعلى ذلك فإنّ هذه التمثّلات هي عنده العنصر «الأمبريقي»، الذي هو «مصحوب» من قِبل الأنا، والظواهر التي "يُلحَق" بها. لكنّ كانط لا يبيّن في أيّ موضع جنسَ كينونة هذا «الإلحاق» وهذه «المصاحبة». وفي الأساس

= على صلاحيتها، وفي ظلّ أولوية العقل العملي، هي مطالبة بأن تجد لنفسها تطبيقاً جديداً، تخلّص من ربقة العقلانية الطبيعانية (الجوهر، مثلاً، في «الشخص» وديمومة الخلود الشخصي، والسببية باعتبارها «سببية عن حرّية»، والفعل المتبادل في «اجتماع الكائنات العاقلة»، وهكذا). فهي تُستخدَم، فيما يتعلّق بمنفذ جديد إلى اللاّمشروط، بمثابة أداة تثبيت فكري، من دون أن تريد بذلك توفير معرفة معقلنة بالموضوع.» ص 31 وما بعدها- . بيد أنّه هنا تحديداً قد وقع **القفز على** *(übersprungen)* المشكل الأنطولوجيّ الأصيل. فالسّؤال الذي لا يمكن أن يتخلّف في الظهور هو ما إذا كان يمكن لهذه «المقولات» أن تحافظ على صلاحيتها الأصليّة، ولا تحتاج إلاّ إلى أن يتمّ تطبيقها على نحو مغاير، أم ما إذا لم تكن من الأساس **تقلب** الإشكاليّة الأنطولوجية للدّازين **رأساً على عقب** *(verkehren)*. وحتى لو أنّ العقل النظريّ قد أُدمج في بناء العقل العملي، فإنّ المشكل الأنطولوجيّ ـ الوجوداني للنفس إنّما يبقى ليس فقط بلا حلّ، بل **غير مطروح** *(ungestellt)* أصلاً. فعلى أيّة أرضية أنطولوجية إذن يجب أن يتمّ «التفاعل» بين العقل النظريّ والعقل العملي؟ هل السُّلوك النظريّ هو الذي يحدّد نمط كينونة الشخص أم العقل العملي أم لا أحد منهما ـ أم ماذا؟ ألا تكشف المغالطات، برغم دلالتها الأساسيّة، عن فقدان الأرضية الأنطولوجية اللازمة لإشكاليّة النفس من res cogitans الدِّيكارتي إلى مفهوم الروح الهيغلي؟ قد يكون المرء في غنى عن التفكير بشكل «طبيعاني» أو بشكل «عقلاني» ويمكن رغم ذلك أن يظلّ في خضوع ولكن وخيم العواقب -بسبب بداهته الظاهرة- تحت ربقة أنطولوجيا «الجوهريّ». قارن: كتتمة أساسيّة على المقالة المشار إليها: هايمزوت، «الحوافز الميتافيزيقية في [321] تشكّل المثالية النقدية». **الدراسات الكانطية**. مج XXIX (1924)، ص121 وما بعدها. فيما يخص نقد مفهوم ـ الأنا الكانطي قارن أيضاً: ماكس شيلر، **النزعة الصّورية في الأخلاق وأخلاق القيم المادية**. ج II، من **هذه** الحوليات مج II (1916)، ص 388 وما بعدها. عن «الشخص و"أنا" الإدراك المتعالي». [المؤلّف]

(1) Subjekt.

هو[1] يُفهَم على ذلك بوصفه الكينونة ـ معاً ـ القائمة والمستمرّة للأنا مع تمثّلاته. لا ريب أنّ كانط قد تفادى فصل الأنا عن التفكير، ولكن من دون أن يضع «الأنا أفكّر» ذاته منذ البداية ملء قوام ماهيّته بما هو «أنا أفكّر في شيء ما» وقبل كلّ شيء من دون أن يبصر «المفترَض» الأنطولوجيّ لل«أنا أفكّر في شيء ما» من حيث هو تعيّن أساسيّ للنفس. إذ حتى الوضع الأوّل لل«أنا أفكّر في شيء ما» هو غير متعيّن من ناحية أنطولوجية، بسبب أنّ «شيئاً ما»[2] قد بقي غير متعيّن. فإذا كان يُفهَم من ذلك كائن **داخل العالم،** فإنّ العالم قد صار مفترَضاً سلفاً وإنْ بشكل غير منطوق به؛ وبالتحديد فهذه الظاهرة تعيّن معها هيئةَ كينونة الأنا، إذا كان لابدّ من إمكانية أن يكون شيءٌ ما مثل «أنا أفكّر في شيء». وقول ـ أنا يُقصَد منه الكائن الذي أكونه في كلّ مرّة باعتباري: «أكون ـ في ـ عالم ـ ما». إنّ كانط لم يرَ ظاهرة العالم[3] وكان متّسقاً كفاية مع نفسه بحيث استبعد «التمثّلات» عن المضمون القبلي لل«أنا أفكّر». ولكن بهذه الطريقة قد تمّ من جديد اختزال الأنا في ذات/حاملة[4] **معزولة،** تصاحبُ التمثّلات بطريقةٍ هي من الناحية الأنطولوجية غير متعيّنة تماماً[5]. [أ]

في قول ـ أنا يعبّر الدّازين عن نفسه باعتباره كينونة ـ في ـ العالم. ولكن هل يُشير قولُ ـ أنا اليومي إلى **نفسه باعتباره** كائناً ـ في ـ العالم[6]؟ هنا ينبغي التمييز. أجل إنّ الدّازين القائل ـ أنا يُشير إلى الكائن الذي هو ذاته في كلّ مرّة. لكنّ التفسيرَ اليومي للنفس إنّما له نزعة إلى فهم نفسه انطلاقاً من «العالم» الذي يشغله. ففي إشارته إلى نفسه على نحو أنطيقي **يتيه بصرُ**[7] الدّازين عن نمط كينونة الكائن

(1) الضمير يعود إلى جنس الكينونة.

(2) das Etwas.

(3) بذلك فإغفال ظاهرة «الإنّية» هو في الحقيقة ناجم عن إغفال ظاهرة «العالم». وعدم فهم «الذات» بوصفها «كينونة في العالم». كان كانط يفكّر في «أنا» بلا «عالم».

(4) Subjekt.

(5) قارن: النقد الفينومينولوجي ل«دحض» كانط لل«مثالية»، §43 أ، ص 202 وما بعدها [المؤلّف]

(6) in-der-Welt-seiend.

(7) *versieht.*

الذي يكونه هو ذاته في كلّ مرّة. وذلك يصدق رأساً على الهيئة الأساسيّة للدّازين، على الكينونة ـ في ـ العالم[1].

[322] بأيّ شيء يكون قول ـ أنا «العابر» هذا مدفوعاً؟ بانحطاط الدّازين، الذي من طريقه هو **يفرّ** من أمام نفسه إلى دائرة الهُمْ. وإنّ كلام ـ الأنا «الطبيعي» يحقّق نفس ـ الهُمْ. ففي «الأنا» تعبّر النفس[2] عن نفسها، التي، في أوّل الأمر وفي أغلب الأمر، أنا **لا** أكونها على نحو أصيل. إذ بالنسبة إلى الانغماس في الوجوه المتعدّدة لليومي ومطاردة ـ النفس[3] بالمشاغل تنكشفُ النفس العميقة للأنا ـ مشغول الناسي نفسه في صورة البسيط[4] الذي هو هوهو باستمرار، ولكنّ الفارغ وغير المتعيّن. وهل **يكون** المرء إلاّ ما به هو مشغول. إنّ كلام ـ الأنا الأنطيقي «الطبيعي» يغفل عن المضمون الظواهريّ للدّازين المقصود في الأنا، ذلك لا يعطي للتأويل الأنطولوجيّ للأنا **أيّ حقّ** في **أن يساير**[5] **هذا الإغفال** وأن يفرض على إشكاليّة النفس أفقاً «مقولياً» غير مناسب.

لا ريب أنّ التأويل الأنطولوجيّ لـ«أنا» لم يحصل بذلك على **حلّ** للمشكل، لمجرّد كونه قد امتنع عن اتّباع كلام الأنا اليومي، لكنّه قد حصل فعلاً على **ارتسام الوجهة** التي ينبغي أن يتمّ فيها تعقّب المسألة. فالأنا يُشير إلى الكائن، الذي يكونه المرء «بكينونته ـ في ـ العالم». لكنّ الكينونة ـ بعدُ ـ في ـ عالم ـ ما، من جهة ما هي كينونة ـ عند ـ ما ـ هو ـ تحت ـ اليد ـ داخل ـ العالم، إنّما تعني على وتيرة أصليّة واحدة التقدّم ـ على ـ النفس[6]. إذ يُشير «الأنا» إلى الكائن، الذي يتعلّق الأمر بالنسبة إليه بـكينونة الكائن، الذي هو هو. ومن خلال «الأنا» تعبّر العناية عن نفسها، أوّل الأمر وأغلب الأمر في نطاق كلام ـ الأنا «العابر» عمّا يشغله. فمن شأن نفس ـ الهُمْ أن تقول بأعلى صوتها وفي أغلب الأحيان أنا ـ أنا، من أجل أنّها

(1) قارن: §12 و§13، ص 52 وما بعدها. [المؤلّف]
(2) das Selbst.
(3) Sich-jagen.
(4) das Einfache.
(5) *mitzumachen.*
(6) Sich-vorweg.

في واقع الأمر **ليست** هي ذاتها **أصلاً** بل وتتجنّب مستطاع ـ الكينونة الأصيل. وإذا كان من غير الممكن ردّ الهيئة الأنطولوجية للنفس لا إلى أنا ـ جوهر ولا إلى «ذات/ حاملة» بل بالعكس أنّ قول ـ أنا ـ أنا اليومي ـ العابر ينبغي أن يُفهَم انطلاقاً من مستطاع ـ الكينونة الأصيل، فإنّه لا يترتّب على ذلك أيضاً الأطروحة القائلة بأنّ: النفس هي بذلك أساس العناية القائم بين أيدينا على الدوام. ليس من شأن الإنّيّة أن تُستقرأ[1] على صعيد وجوداني إلاّ على أساس ما تستطيعه أنفسنا على نحو أصيل، وذلك يعني على أساس أصالة الكينونة التي للدّازين **من حيث هو عناية**. وإنّما انطلاقاً منها يأخذ **استمرار النفس**[2]، بما هو الدوام[3] المزعوم للذات/ الحاملة، توضيحه الخاصّ. بيد أنّ ظاهرةَ مستطاع ـ الكينونة الأصيل قد تفتح البصر أيضاً على **استمرار النفس** في معنى الاستقرار[4]. وإنّ **استمرار النفس** في المعنى المضاعف للصلابة الراسخة إنّما هو الإمكان المضاد **الأصيل** لعدم ـ ثبات ـ النفس[5] في الانحطاط الذي لا عزم له. ولا يعني **ثبات ـ النفس**[6] على صعيد وجوداني شيئاً آخر سوى الاعتزام المستبق. إذ إنّ البنية الأنطولوجية لهذا الاعتزام هي التي ترفع النقاب عن وجودانية الإنّيّة التي لأنفسنا[7].

---

(1) ablesen. استقرأ في معنى استنطق واستصفح. وتلك علامة على أنّ اكتشاف المنزلة الوجودانية للإنّيّة هو في جوهره عمل «تأويليّ» يفترض عنفاً يخرج الظواهر من نطاق الأنا اليومي إلى أفق النفس الأصيلة.

(2) *Ständigkeit des Selbst*. بربط المعنى مع «العناية» يستثمر هيدغر هنا صيغة تعبير يومية هي «seine ständige Sorge» أيّ «همّه الملازم أو المقيم». فالمعنى هو «ملازمة النفس» أو نمط «استمرارها».

(3) Beharrlichkeit.

(4) Standgewonnenhaben.

(5) Unselbst-ständigkeit. ـ في اللغة العادية، تعني هذه العبارة معنى «عدم الاستقلال» و«عدم الاعتماد على النفس» و«الانقياد وراء الغير»؛ لكنّ هيدغر يُثير فيها المعنى الأصليّ الذي يتضمّن «استمرار» (Ständigkeit) «اللاّ-ذات» أو «عدم ـ النفس» (Unselbst-)، ولا يقصد بذلك سوى «ذات ـ الهُمْ» التي تمنعنا من «الاحتفاظ بأنفسنا».

(6) *Selbst-ständigkeit*. ـ يستثمر هيدغر هنا لفظة عريقة منذ كانط هي «Selbständigkeit» والتي تُترجم عادة بلفظة «الاستقلال» أو «القيام بالنفس»، لكنّه يستثير فيها معناها الاشتقاقي، بحيث تدلّ على «استمرار» أو «ثبات» (Ständigkeit) «النفس» (Selbst) على الضد من هيمنة «ذات ـ الهُمْ».

(7) من خلال النقاش مع كانط تبيّنت الفوارق بين الذات الكانطية والدّازين الهيدغري.

إنّ الدّازين **يكون هو ذاته على نحو أصيل** في صلب العزلة الأصليّة للاعتزام الذي يلازمُ الصمت، وقد جعل من القلق مطلباً لذاته. وإنّ **[323] كينونة** ـ النفس [أ] الأصيلة هي، **من جهة ما هي ملازمة للصمت،** لا تقول على وجه الدقّة «أنا ـ أنا»، بل هي «**تكون**» *(ist)* في ملازمة الصمت الكائن الملقى به، الذي على جهته هي تستطيعُ أن تكون على نحو أصيل. والنفس، التي ترفع النقاب عن صمت الوجود المعتزِم، هي الأرضية الظواهريّة الأصليّة للسّؤال عن كينونة «الأنا». وحده التوجّه في الظواهر نحو معنى كينونة مستطاع ـ كينونة ـ النفس الأصيل يضعنا في الموقع الذي يمكّن من أن نبيّن أيَّ شرعية أنطولوجية يمكن أن نعزوها[1] للجوهريّة والبساطة والشخصيّة من حيث هي طباع الإنّيّة. وإنّ السّؤال الأنطولوجيّ عن كينونة النفس إنّما ينبغي أن يتمّ انتزاعه من المكسب السابق المفضَّل دوماً لدى الطريقة السائدة في قول ـ أنا، الذي توفّره نفس متشيّئة[2] قائمة أمامنا على الدوام.

لا تحتاج العناية إلى التأسيس على نفس ما، بل إنّ الوجودانية، من حيث هي مقوّم للعناية، هي التي تمنح للدّازين القوام الأنطولوجيّ لثبات ـ النفس، الذي من شأنه، تبعاً للمضمون البنيويّ الكامل للعناية، أن تنتمي إليه الكينونة ـ المنحطة في عدم ـ ثبات ـ النفس. وإنّ بنية العناية، متى تُصُوِّرت بكاملها، لتتضمّن ظاهرة الإنّيّة. أمّا توضيح ذلك فإنّه يتمّ باعتباره تأويلاً لمعنى العناية، على منواله وقع تعيين كلّية الكينونة التي للدّازين.

أ- الذات لدى كانط: أنا مصاحبٌ لتمثّلاته يتميّز بديمومة في الزمان الطبيعي، ويجد أساسه في أنطولوجية الجوهريّة أو بعبارة هيدغرية أنطولوجية «القيمومة»، وخاصيته الكبرى هي «الهوهوية» أو «العينيّة». ب ـ الدّازين لدى هيدغر هو على خلاف ذلك كينونة ـ في ـ العالم، لها نمط من الاستمرار هو ضرب من ثبات ـ النفس والحفاظ ـ على ـ النفس من خلال ظاهرة الاعتزام، وهو كينونة مؤسسة على العناية، وطابعها الوجوداني هو «الإنّية» أو الأنانة الأصيلة التي لا تقع تحت الزمان الطبيعي.

(1) Zugewiesen.

(2) Selbstding.

§ 65. في الزمانيّة من حيث هي المعنى الأنطولوجيّ للعناية[1]

لم يكن غرض تخصيص «الارتباط» بين العناية والإنّيّة أن يوضّح المشكل الجزئي للأنانة[2] فحسب، بل كان يجب عليه أن يصلح باعتباره آخر تأهّب للإمساك الظواهريّ بكلّية الكلّ البنيويّ للدّازين. فثمّة حاجة إلى **الانضباط الشديد** في الاستشكال الوجوداني، إذا كان يستوجب ألاّ ينقلب نمط كينونة الدّازين في آخر الأمر، بالنسبة إلى النظر الأنطولوجيّ، إلى ضرب، مهما كان ضئيلاً جدّاً، من القيمومة. إنّ الدّازين يبلغُ «ماهيّته»[3] في الوجود الأصيل، الذي يجد قوامه في الاعتزام المستبق. وهذا الضربُ من أصالة العناية يتضمّن ثبات النفس والكلّية اللذيْن للدّازين على نحو أصليّ. وإنّما بنظر غير زائغ، فاهم على نحو وجوداني، إنّما ينبغي أن يتمّ تحرير المعنى الأنطولوجيّ لكينونة الدّازين.

فما الذي يُبحث عنه على الصعيد الأنطولوجيّ من خلال معنى العناية؟ وماذا يعني **المعنى**؟ إنّ الظاهرة قد سبق للبحث أن تعرّض لها في سياق **[324]** تحليل الفهم والتفسير[4]. وتبعاً لما تقدم فإنّ المعنى هو ما ضمنه تمثل قابليّةُ فهمٍ[5] شيء ما من دون أن يبرز هو ذاته إلى النظر بشكل صريح وكموضوع للدراسة. إذ يدلّ المعنى على ما نحوه ينحو[6] استشرافٌ ابتدائيّ، انطلاقاً منه يمكن لشيء ما أن

(1) في هذه الفقرة فقط نحن نبلغ نواة كتاب **الكينونة والزمان**، وذلك بعد تأجيلات منهجية وتحليلية تمهيدية وتفكيكية عدّة. كأنّ كلّ ما سبق هو تجميع نسقي لجملة أدوات البحث الفينومينولوجي ووجوه التفسير التأويليّ من أجل التهيّؤ لخوض تخريج صريح لمعنى الزمانيّة. وهو تخريج نعثر على صيغة منه في درس شتاء 1925/ 1926 (ط.ك. المجلد 21، ص 234-244، الفقرة 18 وص 409-415، الفقرة 37).

(2) Ichheit. وهذا دليل قاطع على أنّ هيدغر لا يفصل بين «Selbstheit» (إنّية) و«Ichheit» (أنانة). إذ ليست الإنّية غير شكل الأنانة الأصيلة التي من شأن الدّازين الذي تحرر من ربقة ذات ـ الهُمْ.

(3) تقول العبارة بالتحديد: «... das Dasein wird «wesentlich»». أيّ إنّ الدّازين يصبح «ماهوياً» (وهي عبارة ثقيلة) أو يصبح «جوهرياً» (وهي عبارة تُحيل على الجوهر). ولذلك قلنا: يبلغ «ماهيّته». إذ إنّ هيدغر سوف يشرع ضمن هذه الفقرة في تكلّم معجم «الماهية» على نحو لافت للنظر.

(4) قارن: §32، ص 148 وما بعدها، وعلى الخصوص ص 151 وما بعدها. [المؤلّف]

(5) Verstehbarkeit.

(6) das Woraufhin.

يُتصوَّر كما هو في الإمكان الذي من شأنه. فالاستشراف يفتح الإمكانات، بمعنى يفتح ما يجعل شيئاً ما ممكناً.

أن نسرّح ما نحوه استشرافٌ ما، يعني أن نفتح الطريق أمام ما يجعل الأمر المستشرَف ممكناً. ويتطلّب هذا التسريح من جهة المنهج أن نأخذ في تعقّب الاستشراف الثاوي، وفي الأغلب على نحو غير مصرَّح به، في قاع تفسير ما، بحيث يصبح ما هو مستشرَفٌ في الاستشراف مفتوحاً أمامنا وقابلاً للإدراك بالنظر إلى ما نحوه هو ينحو. وأن نستخرج معنى العناية إنّما يعني بذلك: أن نتتبّع الاستشراف الثاوي في قاع التأويل الوجوداني الأصليّ للدّازين والهادي له، بحيث يصبح ما نحوه هو ينحو ضمن ما يستشرفه، أمراً منظوراً. إنّ ما هو مستشرَف هو كينونة الدّازين وهو على الحقيقة مفتوح أمامنا ضمن ما هو متقوّم به من حيث هو مستطاع ـ كينونة ـ كلّي وأصيل. إنّ ما نحوه ينحو الأمر المستشرَف، ما نحوه تنحو الكينونة المفتوحة، المتقوّمة على هذه الشاكلة، هو ما يجعل هو ذاته هذا النحو من تقوّم الكينونة بوصفها عناية، أمراً ممكناً. ومن طريق السّؤال عن معنى العناية ما سألنا إلاّ عن هذا: **ما الذي يجعل كلّية الكلّ البنيويّ المفصّل للعناية ممكنة وذلك في وحدة التمفصل التي عرضناها؟**

على وجه الدقّة يدلّ المعنى على ما نحوه ينحو الاستشراف الابتدائي لفهم الكينونة. فإنّ من شأن الكينونة ـ في ـ العالم، المنفتحة على ذاتها، أن تفهم، مع كينونة الكائن الذي تكونه هي ذاتها، وعلى وتيرة أصليّة واحدة، كينونة الكائن المكشوف عنه داخل العالم، وإنْ من غير أن يتّخذه موضوعاً أو يميّز بين ضَرْبَيْهِ الابتدائيين، أيّ الوجود والواقع. كلّ تجربة أنطيقية عن الكائن، مثل الاحتساب المتبصّر لما تحت ـ اليد أو المعرفة العلمية الوضعية لما هو قائم، إنّما تتأسس على استشرافات شفّافة في كلّ مرّة بهذا القدر أو ذاك متعلّقة بكينونة الكائن الذي من شأنها. بيد أنّ هذه الاستشرافات إنّما تنطوي في ذاتها على منحى ما[1]، انطلاقاً منه يتغذّى فهمُ الكينونة، إن صحّ التعبير.

حين نقول: إنّ الكائن «له معنى»[2]، فذلك يعني أنّه قد أصبح قريب المنال

(1) ein Woraufhin.

(2) hat Sinn.

في كينونته، التي، من جهة ما هي مستشرَفة على المنحى الذي من شأنها، هي «بالأصالة» أوّل ما يكون «له معنى». فالكائن ليس «له» معنى إلاّ من أجل أنّه، لكونه مفتوحاً قبلُ بوصفه كينونة، هو يصبح قابلاً للفهم ضمن استشراف الكينونة، وذلك يعني انطلاقاً من المنحى الذي يخصّه. إنّ الاستشراف الابتدائي **[325]** لفهم الكينونة هو الذي «يهب» المعنى. وشأن السّؤال عن معنى كينونة كائن ما أن يتّخذ موضوعاً له المنحى الخاصّ بفهم الكينونة الثاوي في قاع كلّ **كينونة** كائن.

إنّ الدّازين مفتوحٌ أمام ذاته بالنظر إلى وجوده أكان ذلك على نحو أصيل أو غير أصيل. ومن جهة ما يوجد هو يفهم نفسه على شاكلة بحيث إنّ هذا الفهم لا يقدّم إدراكاً[1] بحتاً، وإنما يشكّل الكينونة الوجودية لمستطاع ـ الكينونة الواقعاني. والكينونة المفتوحة هي تلك التي من شأن كائن، يتعلّق الأمر عنده بهذه الكينونة. ويشكّل معنى هذه الكينونة، أيّ معنى العناية، الذي يجعل هذه العناية ممكنة في تقوّمها الخاصّ، كينونةَ مستطاع ـ الكينونة على نحو أصليّ. فليس معنى كينونة الدّازين آخَراً أو «خارجاً» معلّقاً في الهواء، بل الدّازين ذاته الذي يفهم نفسه. فما الذي يجعل كينونة الدّازين ومن ثمّة وجوده الواقعاني ممكناً؟

لقد انكشف الأمرُ المستشرَف في الاستشراف الوجوداني الأصليّ للوجود باعتباره اعتزاماً مستبِقاً. فما الذي يجعل جملة ـ الكينونة الأصيلة للدّازين ممكنةً [أ] بالنظر إلى جملته البنيويّة المفصّلة؟ إذا حُدّدت صورته على نحو وجوداني، ومن دون حاجة الآن إلى تسمية المضمون البنيويّ بالكامل، فإنّ الاعتزام المستبق هو **الكينونة نحو** مستطاع الكينونة الفائق[2] الأخصّ له. والحال أنّ ذلك لا يكون ممكناً إلاّ بقدر ما **يستطيع** الدّازين **على العموم** أن يُقبل على نفسه ضمن الإمكان الأخصّ الذي له وأن يحتمل[3] الإمكان، ضمن هذا النحو من ترك ـ النفس ـ تُقدِم ـ على ـ نفسها[4]، باعتباره إمكاناً، وذلك يعني أن يوجد. وإنّ ترك ـ النفس ـ **تُقدِم** ـ على نفسها، ضمن الإمكان الفائق الذي تحتمله، إنّما هو الظاهرة الأصليّة

---

(1) Erfassen.

(2) ausgezeichnet.

(3) aushalten.

(4) Sich-auf-sich-zukommenlassen.

للاستقبال[1]. وإذا كانت **الكينونة نحو الموت،** أصيلة كانت أو غير أصيلة، تنتمي إلى كينونة الدّازين، فإنّ تلك الكينونة ليست ممكنة إلاّ بوصفها **مُستقبليّة**[2] في المعنى الذي بيّنّاه الآن وما زال ينبغي تعيينه على نحو أكثر قُرباً. لا يعني «المستقبل» هنا ضرباً من الآن الذي **لم** يصر **بعدُ** «فِعليًّا»، ولن **يصبح كائناً** إلاّ يوماً ما، بل الإقبال[3]، الذي ضمنه يُقدِم الدّازين على نفسه في مُستطاع الكينونة الأخصّ الذي من شأنه. ومن شأن الاستباق[4] أن يجعل الدّازين مُستقبليّاً **على نحو أصيل،** بحيث إنّ الاستباق ذاته ليس ممكناً إلاّ من جهة أنّ الدّازين، **من حيث هو كائن،** هو يُقدم بعدُ دوماً على نفسه، وذلك يعني يكون ضمن كينونته بأسرها على نحو مستقبليّ.

إنّ الاعتزام المستبق إنّما يفهم الدّازين ضمن الكينونة المذنبة التي في ماهيّته. ويعني هذا الفهم أن يضطلع، في صلب وجوده، بالكينونة المذنبة، وأن **يكون** بوصفه الأساس المُلقى به للبُطلان. لكنّ الاضطلاعَ بالكينونة ـ المُلقى ـ بها يعني أن **نكون** الدّازين بشكل أصيل، **كما كان بعدُ في كلّ مرّة**. وعلى ذلك فإنّ الاضطلاع بالكينونة ـ الملقى ـ بها ليس ممكناً إلاّ بقدر ما يستطيع الدّازين المستقبليّ أن **يكون**[5] أخصَّ ما يملكه من «الكيفيّة التي كان عليها بعدُ في كلّ مرّة»، **[326]** وذلك يعني أن يكون «ما كان» الذي يخصّه[6]. إنّه فقط بقدر ما **يكون** الدّازين في عمومه باعتباره أنا **أكون** ـ ما ـ كنتُ[7]، هو يمكن أن يُقدم على

(1) Zu-kunft. هذا التقسيم المقصود للفظة إلى قسمين، من أجل التدليل على معنى «الإقبال ـ على» أو «نحو»، موجود منذ طبعة 1927، لكنّه قد ضاع في القراءة الحالية للنصّ الألماني، بسبب أنّ هذه اللفظة قد وردت في آخر السطر منقسمة، بحيث أُخذ ذلك التقسيم بوصفه مجرّد انقسام للضرورة المطبعية، وهو ما جعل المترجمين الفرنسيين (مارتينو 1985: 229؛ فيزان 1986: 385)، مثلاً، لم يقفا عند تلك الإشارة ذات الدلالة العالية، فضاع القصد من وراء ذلك.

(2) *zukünftig*.

(3) die Kunft. بذلك يتخلّص معنى المستقبل من أيّ شكل من السلبية التي بقيت تكتنف المعنى التقليدي للمستقبل بما هو ما لم يأت بعد.

(4) Vorlaufen.

(5) *sein*.

(6) sein «Gewesen».

(7) ich *bin*-gewesen.

نفسه من جهة المستقبل، على نحو ما يعود **إلى الوراء**. وبقدر ما هو أصيل من جهة المستقبل، **يكون** الدّازين **ما ـ كان** على نحو أصيل. إنّ الاستباق نحو الإمكان الأقصى والأخصّ هو عودة الفهم وراء إلى ما ـ كان الأكثر خصوصيّة. ولا يستطيع الدّازين أن **يكون** ما ـ كان على نحو أصيل إلاّ بقدر ما يكون مستقبليّاً. ذلك بأنّ الكانيّة[1] إنّما تنبثق بوجه ما من المستقبل.

من شأن الاعتزام المستبق أن يفتح موقف الهناك في كلّ مرّة، على نحو بحيث إنّ الوجود، بفعله، هو ينشغل على نحو متبصّر بما تحت ـ اليد على نحو واقعاني داخل العالم. وإنّ الكينونة المعتزمة لدى ما تحت ـ اليد في موقف ما، بمعنى تَرْك[2] **الكائن ـ الحاضر**[3] داخل العالم يُلاقينا بواسطة الفعل، هو ليس ممكناً إلاّ من خلال **استحضار**[4] ما لهذا الكائن. إنّما فقط بوصفه **حضوراً**[5] في معنى الاستحضار، يمكن للاعتزام أن يكون ما هو: تَرْكُ ما يُضطلع به في الفعل يلاقينا دون تَمْويهٍ.

ومن جهة ما يعود إلى نفسه على نحو مستقبليّ، فإنّ الاعتزام، وهو يستحضر، إنّما يضع نفسه في صلب الموقف. فالكانيّة تنبثق من المستقبل، بحيث

---

(1) die Gewesenheit. هذا هو المعنى الوجوداني للماضي: ليس الماضي هو ما لم يعد كائناً، بل هو «ما ـ كان» الذي يرد علينا من جهة المستقبل. وكانيّة ما ـ كان ليست خاصية زمانيّة طبيعية، خاصية الآن الذي مرّ ولن يعود، بل هي طبع وجوداني في زمانيّة الدّازين من حيث هو كائن مستقبليّ في ماهيّته. وهكذا فإنّ كلّ علاقة بالماضي لن تصبح علاقة أصيلة إلاّ متى تمّت انطلاقاً من مستقبلنا. نحن نلتقي بماضينا في مستقبلنا، ما عدا ذلك سوف يكون الماضي ضيفاً ثقيلاً على الحاضر وغريباً عن المستقبل.

(2) Begegenlassen.

(3) *Anwesend.*

(4) *Gegenwärtigen.*

(5) *Gegenwart*. بعد تثبيت أوّلية المستقبل وانبثاق الماضي من المستقبل بوصفه كانيّة، يمكننا الآن أن نفهم المعنى الوجوداني للحاضر. والقصد هو أنّه لا وجود لأيّ ضرب من الحاضر إذا لم يكن ثمّة عناية أصيلة: أيّ اعتزام على ثبات ـ النفس ضمن «موقف» أصيل.ولذلك فالحاضر الوجوداني أبعد ما يكون عن «آن» طبيعي محدّد كنقطة في خط الزمان الكمي. بل الحاضر موقف «استحضار» للكائن ضمن كينونة معتزمة لدى الكائن تحت اليد الحاضر داخل العالم.

إنّ المستقبل الذي قد ـ كان (وبعبارة أفضل: الذي كان ـ يكون[1]) قد سرّح الحاضر انطلاقاً من ذاته. وإنّ هذا النحو من الظاهرة الموحِّدة، من جهة ما هي مستقبلٌ يكون ـ ما ـ كان ـ على ـ سبيل ـ الاستحضار، نحن نسمّيها **الزمانيّة**[2]. إنّه فقط بقدر ما يتعيّن الدّازين بوصفه زمانيّة، هو يمكّن نفسه من مستطاع ـ الكينونة ـ الكلّي والأصيل الذي من شأن الاعتزام المستبق، الذي خصّصناه. **وإنّ الزمانية لتنكشف باعتبارها معنى العناية الأصيلة.**

إنّ المضمونَ الظواهريّ لهذا المعنى، المستمدّ من هيئة الكينونة التي من شأن الاعتزام المستبق، إنّما يستوفي دلالة مصطلح الزمانيّة. وينبغي للاستعمال الاصطلاحي لهذه العبارة أن يستبعدَ منذ البدء كلَّ دلالات «المستقبل» و«الماضي» و«الحاضر»، المنجرّة عن التصوّر العامي للزمان. وذلك يصدقُ أيضاً على التصوّرات المتعلّقة بزمان «ذاتي» و«موضوعي»، أو «محايث» و«مفارق». فبقدر ما يفهم الدّازين نفسه أوّل الأمر وأغلب الأمر على نحو غير أصيل، فإنّه من الجائز أن يفترض المرء أنّ «زمان» الفهم العامي للزمان إنّما يقدّم لنا ظاهرة سليمة[3] ولكن مشتقّة. إنّها تنبثقُ من الزمانيّة غير الأصيلة، التي لها هي ذاتها أصلها الذي يخصّها. فمفاهيم «المستقبل» و«الماضي» و«الحاضر» هي في أوّل أمرها تنشأ عن الفهم غير الأصيل للزمان. وإنّ التحديد الاصطلاحي للظواهر الأصليّة والأصيلة التي تقابلها [327] إنّما تعاني الصعوبةَ نفسها التي تظلّ ملتصقةً بكلّ اصطلاح أنطولوجيّ. وليست أشكال العنف في هذا الحقل من البحث اعتباطية، بل هي ضرورة تجد أساسها في الأمر نفسه. وعلى ذلك، حتى نتمكّن من الإبانة غير المنقوصة عن أصل الزمانيّة غير الأصيلة انطلاقاً من الزمانيّة الأصليّة والأصيلة،

---

(1) gewesende Zukunft.

(2) Zeitlichkeit. ينبّه هيدغر إلى أنّ الزمان ليس إطاراً تقع فيه أحداث حياتنا بل هو البنية الداخلية لأنفسنا. يقول: «إنّ العناية متعيّنة «من خلال» الزمان، على نحو بحيث هي نفسها الزمان، واقعانية الزمان ذاته» (درس شتاء 1925/ 1926، ط.ك. المجلد 21، ص409). وعلى هذا الأساس يذهب هيدغر إلى أنّ الزمانيّة هي الهيئة التي تمدّ الدّازين بالمعنى الأنطولوجيّ غير المنظور لعنايته من حيث هو كينونة في العالم معنيّة بالسّؤال عن معنى الكينونة.

(3) echt.

فنحن نحتاج أوّلاً إلى اشتغال عينيّ على الظاهرة الأصليّة التي لم تُخصَّص إلى الآن إلاّ إجمالاً فحسب.

إذا كان الاعتزامُ يشكّل نمطَ العناية الأصيلة، وإذا لم يكن هو بدوره على ذلك ممكناً إلاّ من خلال الزمانيّة، فإنّ الظاهرةَ ذاتها التي تمّ الظّفر بها بالنظر إلى الاعتزام ينبغي ألاّ تمثّل غير جهة من الزمانيّة وحسب، هي على العموم ما يجعل العناية بما هي كذلك ممكنة. إنّ جملة كينونة الدّازين بما هي عناية إنما تعني: أن - يكون - بعدُ - متقدّماً - على - ذاته - في (عالم ما)[1]، بوصفه كينونة - لدى (الكائن الذي يصادفنا داخل العالم). وحين ثبّتنا هذه البنية المفصّلة لأوّل مرّة، كنّا قد أشرنا إلى أنّه، بالنظر إلى هذا التفصيل، قد ينبغي للسّؤال الأنطولوجيّ أن يُدفَع به أكثر فأكثر إلى الحدّ الذي يتمّ معه كشف النقاب عن الوحدة التي تشدّ هذه الكثرة البنيويّة في كلّيتها[2]. **إنّ الوحدة الأصليّة لبنية العناية إنّما تكمن في الزمانيّة.**

إنّ التقدّم - على - الذات إنّما يتأسّسُ في المستقبل. وإنّ الكينونة - بعدُ - في... تنبئ في ذاتها عن الكانيّة. وإنّ الكينونة - لدى... قد صارت ممكنة بالاستحضار. بذلك يمتنعُ من نفسه، بعد الذي قلنا، أن نأخذ «التقدّم»[3] ضمن «التقدّم - على - ذاته» وأن نأخذ «بعدُ»[4] من جهة الفهم العامي للزمان. فإنّ «التقدّم» لا يعني «القبلَ»[5] في معنى الشيء الذي «مازال - ليس - بكائن - إلى - حدّ - الآن ولكن لاحقاً»؛ كذلك فإنّ «بعدُ» لا تعني الشيء الذي «ما - لم - يعد - كائناً - الآن - ولكن في وقت سابق». لو كان لعبارات «التقدّم» و«بعدُ» **هذه** الدلالة الزمانيّة، والتي يمكن لها أيضاً أن تأخذها، فإنّه سوف يُقصد عندئذ من خلال زمانيّة العناية أنّها شيء هو في الكرّة نفسها «في السابق» وَ «في وقت لاحق»، «ما زال» وَ «لم يعد» كائناً. وعندئذ سوف تكون العناية متصوَّرة باعتبارها كائناً يطرأ ويجري «في الزمان». وبذلك ستتحوّل **كينونة** كائن له طابع الدّازين إلى شيء

---

(1) Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt).

(2) قارن: §41، ص 196. [المؤلّف]

(3) das «Vor».

(4) das «Schon».

(5) das «Vorher».

قائم. فإذا كان هذا أمراً غير ممكن، فإنّ دلالةَ العبارات المشار إليها ينبغي أن تكون من جهة الزمان[1] دلالة مغايرة. إنّ «التقدّم» و«التقدّم ـ على» إنّما يكشفان عن المستقبل، من جهة أنّه هو وحده على العموم ما يجعل ممكناً أنّ الدّازين يستطيعُ أن يكون على نحو بحيث إنّ الأمر يتعلّقُ بالنسبة إليه بمستطاع كينونته. إنّ استشراف النفس، المتأسّس في المستقبل، على ما هو «من أجل ذات النفس»[2] إنّما هو طابعٌ جوهريّ في **وجودانيتنا**. **فإنّ معناها الابتدائي هو المستقبل**[3].

[328] كذلك، فإنّ «بعدُ» يُقصَد منها معنى الكينونة الزمانيّ والوجوداني للكائن، الذي، بقدر ما **يكون**، هو ملقى به بعدُ في كلّ مرّة. وإنّه فقط من أجل أنّ العناية تتأسّس في الكائنيّة، يستطيع الدّازين أن يوجد من حيث هو الكائن الملقى به الذي هو هو. و«طالما» أنّ الدّازين يوجد بشكل واقعاني، فهو لا يمضي أبداً، بل هو على الأرجح **قد ـ كان**[4] بعدُ دوماً في معنى «أنا **أكون** ـ ما ـ قد ـ كنت». وهو لا **يستطيع** أن **يكون** قد ـ كان، إلاّ طالما هو كائن. وعلى خلاف ذلك نحن نسمّي ماضياً[5]، الكائن الذي لم يعد قائماً. بذلك فإنّ الدّازين لا يمكن أبداً، أثناء وجوده، أن يُعايَن كما واقعة[6] قائمة، تنشأ «مع الزمان» وتمضي وتكون بعدُ قد مضت قطعة قطعة. فهو لا «يجد نفسه» أبداً إلاّ من حيث هو أمر واقع[7] ملقى به. وفي **الوجدان** يكون الدّازين مُداهَماً[8] من داخل ذاته باعتباره الكائن الذي، وهو ما يزال يكون، هو كان بعدُ، وذلك يعني هو قد ـ كان **يكون** باستمرار. إنّ المعنى الابتدائي لواقعانيتنا إنّما يكمنُ في الكائنيّة. وإنّ صياغةَ بنية العناية لتكشفُ من خلال عبارات «التقدّم» و«بعدُ» عن المعنى الزمانيّ للوجودانية والواقعانية.

---

(1) zeithaft.

(2) das «Umwillen seiner selbst».

(3) علينا أن نبصر بكلّ ما في هذا التحليل الوجوداني الداخلي من موقف خصومي خفي ضدّ فلسفات الزمان التقليدية التي قامت على اعتبار الحاضر هو مركز الزمان. وهي مركزية نقلها هيدغر من الحاضر إلى المستقبل.

(4) *gewesen*.

(5) vergangen.

(6) Tatsache.

(7) Faktum.

(8) überfallen.

وعلى الضدّ من ذلك، تنقصنا مثلُ هذه الإشارة إلى العنصر المكوّن الثالث للعناية: الكينونة المنحطّة لدى. . . بيد أنّ ذلك يجب ألاّ يدلّ على أنّ الانحطاط لا يجد أساسه هو أيضاً في الزمانيّة، بل هو أمارة على[1] أنّ **الاستحضار**، حيث يتأسّس الانحطاطُ في **أوّل أمره** على الانشغال بما تحت ـ اليد وبما هو قائم، إنّما يبقى **متضمّناً**، على نمط الزمانيّة الأصليّة، في المستقبل والكائنيّة. وباعتزامه، انتشل الدّازين نفسه من الانحطاط، حتى يكون «هناك» على نحو أكثر أصالة في «**لمح** البصر»[2] للموقف المفتوح.

إنّ الزمانيّة هي ما يجعل وحدة الوجود والواقعانية والانحطاط ممكنة، وما به تتقوّم على هذا النحو الأصليّ كلّيةُ بنية العناية. فإنّ عناصرَ العناية لم تُجمَّع قطعة قطعة من خلال أيّ ضرب من التراكم، بقدر ما أنّ الزمانيّة ذاتها لم تُركَّب «مع الزمان» انطلاقاً من المستقبل والكائنيّة والحاضر. فالزمانيّة «هي»[3] ليست على العموم **كائناً**. إذ هي لا تكون، بل **تتزمّن**[4]. أمّا لماذا لم نستطع أن نمنع أنفسنا من القول: «إنّ الزمانيّة "هي" ـ معنى العناية»، و«إنّ الزمانيّة "هي" ـ معيَّنة بهذا الشكل أو ذاك»، فذلك لا يمكن أن نجعله قابلاً للفهم إلاّ متى وضّحنا فكرة «الكينونة» و«هو»[5] بعامة. إنّ الزمانيّة تزمّن وعلى وجه التحديد تزمّن ضروباً ممكنة من نفسها. وهذه الضروب هي التي تجعل تعدّد أنماط كينونة الدّازين أمراً ممكناً، وقبل كلّ شيء الإمكانية الأساسيّة للوجود الأصيل وغير الأصيل.

المستقبل والكائنيّة والحاضر أمور شأنها أن تكشف عن طباع ظواهريّة من

---

(1) andeuten.

(2) Augen*blick*. لمح البصر أو «اللحظة» هو التعبير الوجوداني عن حاضر الدّازين. كما أنّ «الكائنية» هي التعبير الوجوداني عن الماضي، وكما أنّ «الاستقبال» (Zu-kunft) هو التعبير الوجوداني عن المستقبل بالمعنى التقليدي. اللحظة هي لمح البصر مرّة إثر مرّة للموقف الحاضر حيث يقف الدّازين في كلّ مرّة.

(3) «ist».

(4) *zeitigt* sich. ليست الزمانيّة «كائناً» مركّباً من عناصر زمانيّة مختلفة من قبيل المستقبل والكائنية والاستحضار، بل الزمانيّة ظاهرة واحدة وموحّدة. ولذلك حقيق علينا أن نقول فقط: إنّ الزمانيّة تزمّن أو تتزمّن. ـ يقول هيدغر في درس صيف 1925 (مجلد 20، ص4421): «ليس: أنّ الزمان يكون، بل: أنّ الدّازين يزمّن كينونته بوصفها زماناً».

(5) ist.

قبيل «نحو ـ جهة ـ أنفسنا»[1]، و«العودة إلى»[2] و«الالتقاء بـ . .»[3]. **[329]** إنّ ظواهر نحو[4] . . ، وإلى[5] . . ، ولدى[6] . . إنّما تجلو الزمانيّة باعتبارها εκστατικόν بإطلاق. **فإنّ الزمانيّة هي «الخارج ـ عن ـ نفسه»[7] الأصليّ في ذاته ولذاته**. ومن ثمّة فنحن نسمّي ظواهر المستقبل والكانيّة والحاضر **مواجيد**[8] الزمانيّة. فهي ليست قبل هذا كائناً، أخذ يبرز إلى الخارج لأوّل مرّة انطلاقاً من **ذاته**، بل إنّ ماهيّتها هي التزمّن الذي يشدّ وحدة هذه **المواجيد**. وإنّ ما يختصّ به «الزمان» الذي في متناول الفهم العامي يتمثّل على وجه التحديد، من بين أشياء أخرى، في أنّ الطابع الإكستاطيقي[9] للزمانيّة الأصليّة قد صار ضمنه مسطّحاً في محض متوالية من الآنات التي لا بداية ولا نهاية لها. لكنّ هذا التسطيحَ ذاته إنّما يتأسّس، تبعاً لمعناه الوجوداني، في تزمّن ممكن معيّن، طبقاً له «تزمّن» الزمانيّةُ، من حيث هي غير أصيلة، الزمانَ المشار إليه. ومن ثمّ إذا تمّ التدليل على أنّ «الزمان»، الذي في متناول الفهم السليم للدّازين، **ليس** أصليّاً بل هو على الأرجح صادر عن الزمانيّة الأصيلة، فإنّه قد صار مبرّراً لنا طبقاً للمبدأ القاضي بأنّ a potiori fit denominatio[10]، أن نطلقَ على الزمانيّة التي كشفنا النقابَ عنها توّاً اسم الزمان **الأصليّ**.

عند إحصاء المواجيد، نحن سمّينا المستقبل دوماً في الموقع الأول. يجب أن يُشير ذلك إلى أنّ للمستقبل في الوحدة الإكستاطيقية للزمانيّة الأصليّة والأصيلة

---

(1) «Auf-sich-zu».

(2) “Zurück auf”.

(3) «Begegnenlassen von».

(4) zu.

(5) auf.

(6) bei.

(7) «*Außer-sich*». كنّا قد رأينا في الفقرة 13 (ص62) أنّ الدّازين يقف «في الخارج» لدى الكائن الملاقي داخل العالم. أمّا الآن فإنّ ما هو «خارج ذاته» هو الزمانيّة نفسها، أيّ المعنى الأنطولوجيّ للعناية.

(8) die Ekstasen.

(9) ekstatisch. أو «الوجدي».

(10) «التسمية تتمّ باللفظ الأهمّ».

وجهاً ما من الأولويّة، وذلك على الرغم من أنّ الزمانيّة لا تنشأُ عن تراكم المواجيد وتتابعها، بل هي تتزمّن في كلّ مرّة في نطاق الأصليّة التي تشترك فيها. وعلى ذلك فإنّ ضروبَ التزمّن في هذا النطاق متباينة. ويكمن التباين في أنّ التزمّن يمكن أن يتعيّن في أوّل أمره انطلاقاً من المواجيد المتباينة. والزمانيّة الأصليّة والأصيلة تتزمّن انطلاقاً من المستقبل الأصيل، بحيث إنّها، من جهة ما تكون ما مضى انطلاقاً من المستقبل، هي توقظُ الحاضر أوّلاً. **إنّ الظاهرة البدئيّة للزمانيّة الأصليّة والأصيلة هي المستقبل**. وإذا كانت أولويّة المستقبل تتغيّر هي ذاتها طبقاً للتزمّن المتغيّر للزمانيّة غير الأصيلة، فإنّها، حتى في «الزمان» المشتقّ، سوف تأتي رغم ذلك إلى الواجهة.

إنما العناية هي كينونة نحو الموت. ونحن قد عيّنا الاعتزام المستبِق بوصفه الكينونة الأصيلة بإزاء إمكانية عدم إمكانية الدّازين بإطلاق، التي خصّصناها. وضمن كينونة كهذه نحو نهايته، يوجدُ الدّازين على نحو أصيل وكلّي بوصفه الكائن الذي، «ملقًى به في الموت»، هو يستطيع أن يكون. وهو ليس له نهاية، عندها هو ينقطعُ فحسب، بل هو **يوجد على نحو متناه**. إنّ المستقبل الأصيل، الذي هو مُزمَّن منذ أوّل أمره من قِبل الزمانيّة التي تشكّل معنى الاعتزام المستبق **[330]**، إنّما ينكشف بذلك هو ذاته **بوصفه متناهياً**. ولكن ألا «يواصل الزمان مجراه» رغم أنّني أنا نفسي كينونة ـ لم ـ تعد ـ هناك؟ ألا يمكن «في المستقبل» أن تكون وأن تطرأ من جهته أشياء لا حصر لها؟

تلك أسئلة ينبغي أن يُجاب عنها بنعم. وعلى ذلك، هي لا تنطوي على أيّ اعتراض ضدّ تناهي الزمانيّة الأصليّة ـ وذلك بسبب أنّها لم تعد تتعلّق بها أصلاً. ليس السّؤال هو ماذا يمكن أن يحدث «في المجرى التالي للزمان» ولا ماذا يمكن أن يعرض لشكل ما من الإقبال ـ على ـ النفس[1] «انطلاقاً من هذا الزمان»، بل كيف يتعيّن الإقبال على النفس **ذاته بما هو كذلك** على نحو أصليّ. لا يعني تناهيه في أوّل أمره انقطاعاً ما، بل هو طبعٌ في التزمّن ذاته. إنّ المستقبل الأصليّ والأصيل هو التوجّه ـ إلى ـ أنفسنا، إلى **أنفسنا**[2]، من جهة ما توجد بوصفها

(1) das Auf-sich-Zukommen.

(2) auf *sich*.

إمكانية البطلان[1] التي لا يمكن تخطّيها. بذلك يكمنُ الطابعُ الإكستاطيقي للمستقبل الأصليّ على وجه الدقّة في كونه يغلق مستطاع الكينونة، وذلك يعني كونه هو ذاته مغلقاً وبما هو كذلك هو يجعل الفهم الوجودي المعتزم للبطلان ممكناً. إنّ الإقبال على النفس، الأصليّ والأصيل، هو معنى فعل الوجود[2] ضمن البطلان الأخصّ لنا. ومن خلال الأطروحة القاضية بالتناهي الأصليّ للزمانيّة لا يتمّ التنازع على أنّ «الزمان يواصل مجراه»، بل هي يجب فقط أن تثبت الطابع الظواهريّ للزمانيّة الأصليّة، الذي ينكشفُ ضمن الأمر المستشرَف في الاستشراف الوجوداني الأصليّ للدّازين ذاته.

تصدر الرغبةُ في غضّ النظر عن تناهي المستقبل الأصليّ والأصيل ومن ثمّ عن تناهي الزمانيّة، أو في اعتبارها غير ممكنة «بشكل قبلي»، عن الضغط المستمرّ للفهم العامي للزمان. وإذا كان هذا الأخيرُ من حقّه أن يعرف زماناً بلا نهاية وأن يعرفه هو فحسب، فإنّه ما زال لم يثبت أنّه يفهم بعدُ أيضاً هذا الزمان و«لا نهائيته». ماذا يعني: إنّ الزمان «يواصل مجراه» و«يمضي قدماً»؟ علام يدلّ قولنا «في الزمان» على العموم و«في» و«انطلاقاً من المستقبل» على الخصوص؟ بأيّ معنى يكون «الزمان» بلا نهاية؟ تتطلّب أمور من هذا النوع توضيحاً، إذا ما أرادت الاعتراضات العامية ضدّ تناهي الزمان الأصليّ ألاّ تبقى بلا أرضيّة. لكنّ هذا التوضيحَ لا يقبل أن يدخل حيّز التنفيذ إلاّ متى تمّ الظّفر، فيما يخصّ التناهي وعدم التناهي، باستشكال مناسب. بيد أنّ هذا الأخير إنّما يصدر عن نظرة فاهمة للظاهرة الأصليّة للزمان. فلا يمكن أن تكون صيغة المشكل: **كيف يتحوّل** الزمان غير المتناهي «**المشتقّ**»، «الذي فيه» يتكوّن القائم في الأعيان **[331]** ويفسد، إلى زمانيّة[3] متناهية **أصليّة**، بل كيف، من الزمانيّة الأصيلة المتناهية، تصدر الزمانيّة **غير** الأصيلة وكيف يكون من شأن هذه، بما هي **غير** أصيلة، أن تزمّن، انطلاقاً من الزمان المتناهي، زماناً **غير** ـ متناه؟ إنّه فقط من أجل أنّ الزمان الأصيل **متناه**، إنّما يمكن للزمان «المشتقّ» أن يتزمّن بوصفه **غير ـ متناه**. وفي نظام الإحاطة التي

(1) Nichtigkeit.

(2) Existieren.

(3) «زمانيّة» وليس «زمان» كما يترجم مارتينو (1985: 232).

تقوم على الفهم لا يصبح تناهي الزمان بذلك منظوراً بتمامه، إلاّ متى تمّ استخراج «الزمان الذي لا نهاية له»، من أجل مقابلته معه[1].

ونحن نستجمعُ تحليل الزمانيّة الأصليّة إلى الآن في الأطروحات التالية: إنّ الزمان إنّما يكون في أصله من حيث هو تزمّن الزمانيّة، وبما هو كذلك هو ما يجعل تقوّم بنية العناية ممكناً. وإنّ الزمانيّة هي في ماهيّتها إكستاطيقية. وإنّ الزمانيّة تتزمّن في أصلها انطلاقاً من المستقبل. وإنّ الزمان الأصليّ متناه.

وعلى ذلك فإنّ تأويل العناية بوصفها زمانيّة لا يمكن أن يبقى محصوراً في القاعدة الضيّقة التي تمّ الظّفرُ بها إلى الآن، وإن كان قد حقّق الخطوات الأولى في النظر إلى جملة الكينونة الأصيلة والأصليّة للدّازين. فإنّ الأطروحة القاضية بأنّ معنى الدّازين هو الزمانيّة، ينبغي أن يتمّ التحقّق منها من طريق الرصيد الملموس للهيئة الأساسيّة لهذا الكائن التي تمّ الكشف عنها.

§ 66. في زمانيّة الدّازين وما يصدر عنها من المهامّ المتعلّقة بمعاودة أصليّة للتحليل الوجوداني[2]

لا تتطلب ظاهرة الزمانيّة التي رُفع النقاب عنها أن يُتحقّق منها على نطاق

---

(1) هو ضرب من «اللامتناهي الفاسد» كما سمّاه هيغل ذات مرّة. لكن بدلاً من اقتراح «لامتناه جيّد» كما فعل هيغل، يحرص هيدغر على اقتراح «متناه جيّد». وهكذا إذا كان الزمان العامي يقدّم بنفسه بأنّه زمان لا ينتهي ودائم التقدم فإنّ زمانيّة الدّازين الأصيلة هي في ماهيّتها، من حيث معنى العناية، زمان متناه. لكن علينا أن نتساءل: هل اشتقاق الزمان اللامتناهي من الزمان المتناهي للدّازين يشكّل مانعاً أم لا من التفكير في معنى «الأبدية» أم إنّ الأبدية قد تمّ إخراجها تماماً من أفق زمانيّة الدّازين؟

(2) هذه فقرة ختامية للفصل الحالي، ولكنها تحتوي على نظرة برنامجية. وهي تلمّح إلى مضمون الفصول الثلاثة القادمة. لكنّها تنطوي أيضاً على تغيير في خطة البحث: بدلاً من خطة «التأجيل» التي عوّدنا عليها هيدغر فيما سبق، وانتظار البلوغ إلى ظاهرة الزمانيّة، ها هو الآن يقترحُ خطةً جديدة هي خطة «المعاودة» أيّ عقد إعادة تأويل زمانيّ للتحليل الوجوداني السابق للدّازين. ومن ثمّ تزويده بالتبرير التأويليّ الأصيل الذي ظلّ محروماً منه. وهي عملية سوف تأخذ ثلاثة محاور: أ ـ الكشف عن البعد الزمانيّ الخفي في الظواهر المقوّمة للكينونة اليومية وغير الأصيلة؛ ب ـ بيان الأساس العميق لارتباط العناية والإنّية، وليس ذلك سوى الوقوف على زمانيّة الدّازين من حيث هو كائن «تاريخاني»؛ =

واسع في قوّتها المقوِّمة فحسب، بل إنّما من طريق ذلك فقط تأتي هي ذاتها إلى مرمى النظر فيما يخصّ الإمكانات الأساسيّة للتزمّن. وإنّ التدليل على إمكانية تشكّل كينونة الدّازين على أساس الزمانيّة نحن نسمّيه اختصاراً، وإنْ بشكل مؤقّت فقط، التأويل «الزمانيّ».

إنّ المهمّةَ القادمة، ما وراء التحليل الزمانيّ لمستطاع الكينونة الجملي للدّازين وأيّ تخصيص عام لزمانيّة العناية، هي أن نجعل **عدم أصالة** الدّازين منظورة في زمانيّتها المخصوصة. وقد انكشفت الزمانيّةُ لأوّل وهلة من خلال الاعتزام الذي يستبق. فهي النمطُ الأصيلُ من الانفتاح، الذي يقف غالباً في دائرة عدم الأصالة التي تحكم التفسير الذاتي للهُمْ. ويقود تخصيص زمانيّة الانفتاح عامّة إلى الفهم الزمانيّ للكينونة ـ في ـ العالم المشغولة والمباشرة ومن ثمّ فهم عدم الاكتراث الوسطي للدّازين، حيث أخذت التحليلية الوجودانية أوّل الأمر **[332]** منطلقها[1]. ونحن سمّينا نمط الكينونة الوسطي للدّازين، حيث يقف في أوّل الأمر وفي أغلب الأمر، باسم اليوميّة. وباستئناف التحليل السابق ينبغي على **اليوميّة** أن تنكشف في معناها **الزمانيّ**، بحيث تخرجُ الإشكاليّة الكامنة في الزمانيّة إلى وضح النهار وتزول تماماً «البداهة» الظاهرة للتحليلات التمهيدية. ويجب على الزمانيّة، بلا ريب، أن تتأكّد في كلّ البنى الجوهريّة للقوام الأساسيّ للدّازين. لكنّ هذا لن يقود على ذلك إلى أن نعيد مسيرةَ التحليلات المنجَزة في رسمها العام الخارجيّ وحسب التتابع الذي عُرضت به. إذ يجبُ على مسار التحليل الزمانيّ، الموجَّه بشكل مغاير، أن يوضّح وجه اتّساق الاعتبارات السّابقة وأن ينزع عنها طابع المصادفة والاعتباط الظاهر. وعلاوة على هذه الضرورات المنهجية فإنّ حوافز كامنة في الظاهرة ذاتها سوف تجد لنفسها ما يسوّغها بحيث هي تفرض علينا تفصيلاً آخر للتحليل الذي يتّخذُ المعاودة سبيلاً.

تجد البنية الأنطولوجية للكائن، الذي هو أنا **نفسي** في كلّ مرّة، مركزها في

= ج ـ بيان الوجه الذي به يكون الفهم العامي للزمان، بوصفه زماناً قابلاً للقيس، مشتقّاً من الزمانيّة الأصيلة للدّازين، وهو ما سيحلّله هيدغر تحت عنوان «الزمنية الداخلية» (Innerzeitigkeit).

(1) قارن: 9§، ص 43. [المؤلّف]

استمرار النفس في الوجود[1]. ومن أجل أنّ النفس لا يمكن أن تُتَصوَّر لا بوصفها جوهراً ولا ذاتاً/ حاملة، بل هي تتأسّس في صلب الوجود، فإنّ تحليل النفس غير الأصيلة، أيّ تحليل الهُمْ، قد بقي بالكلّية في نطاقِ التحليل التمهيدي للدّازين[2]. والآن بعد أن تمّت استعادة الإنّيّة **صراحةً** في بنية العناية ومن ثمّ في بنية الزمانيّة، فإنّ التأويل الزمانيّ لثبات ـ النفس[3] وعدم ـ ثبات ـ النفس[4] قد أصبح له وزن خاصّ. وهو يحتاج إلى أن يُعالَج كموضوع على حدة. وعلى ذلك هو ليس فقط يهبنا التأمين الصحيح ضدّ المغالطات والأسئلة غير المناسبة من الناحية الأنطولوجية عن كينونة الأنا بعامة[5]، بل هو يوفّر في الوقت نفسه، طبقاً لوظيفته المركزية، نظرة أكثر أصليّة إلى **بنية تزمّن** الزمانيّة. وتنكشفُ هذه بوصفها **تاريخانية** الدّازين. والقضية القائلة: إنّ الدّازين تاريخاني، إنّما تتأيّد بوصفها قولاً أنطولوجياً ووجودانياً أساسيّاً. وهو أبعد ما يكون عن مجرّد التسجيل الأنطيقي لواقعة مادية تقضي بأنّ الدّازين يحدث في نطاق «تاريخ عالمي» ما. وعلى ذلك فإنّ تاريخانية الدّازين هي الأساس بالنسبة إلى أيّ فهم تاريخي ممكن، هو من جهته يجرّ في نفسه من جديد إمكانية أن يأخذ في تطوير فنّ التاريخ بوصفه علماً على نحو خاصّ.

إنّ شأن التأويل الزمانيّ لليومية والتاريخانية أن يثبّت النظر على الزمان الأصليّ تثبيتاً كافياً، من أجل أن يكشف النقاب عنه هو ذاته **[333]** بوصفه شرط إمكان التجربة اليومية للزمان وضرورتها. إنّ الدّازين **ينفق نفسه**[6]، من حيث هو

---

(1) Selbstständigkeit der Existenz.

(2) قارن: §§25 وما بعدها، ص 113 وما بعدها. [المؤلّف]

(3) Selbst-ständigkeit.

(4) Unselbst-ständigkeit.

(5) بهذا المعنى يبدو أنّ «الدّازين» ليس غريباً عن البحث الأنطولوجيّ في كينونة الأنا بعامة. ومن ثمّ فإنّ الإنّية التي تشدّه هي النمط الأصيل من «الأنانة» وليس كياناً بلا أنا.

(6) يدلّ فعل «sich verwenden» على معنيين هنا: أ ـ استعمل واستخدم نفسه؛ وب ـ أنفق وبذّر نفسه. ونحن اخترنا المعنى الثاني، كما فعل فيزان (1986: 393)، على عكس مارتينو (1985: 233) الذي أخذ بالمعنى الأول، مهتدياً بالترجمة الإنكليزية (1962: 381). واختيارنا يجد تبريره توّاً حين يقحم هيدغر فعل «sich verbrauchen» الذي يعني «استهلك» و«استنفد»، وهو في تناظر واضح مع المعنى الذي اخترناه: فلا ينفد إلاّ ما من شأنه أن ينفق.

الكائن الذي يتعلّق الأمر بالنسبة إليه بكينونته، أوّلاً وقبل كلّ شيء، أكان ذلك صراحة أم لا، **من أجل ذاته**. فإنّ العناية هي، في أوّل الأمر وفي أغلب الأمر، انشغالٌ متبصّر. ومن جهة ما ينفق نفسه لغرض في نفسه، فإنّ الدّازين «يستهلك» نفسه[1]. وباستهلاكه لنفسه، يكون الدّازين في حاجة ماسّة[2] إلى ذاته، بمعنى إلى وقته. ومن جهة ما هو في حاجة ماسّة إلى الوقت فهو يضعُ له حساباً[3]. والانشغال الذي يحتسب ويحتاط هو الذي يكشف الغطاء أوّل الأمر عن الزمان ويقود إلى إقامة حساب للزمان. إنّ الاحتساب بواسطة الزمان هو مقوِّم بالنسبة إلى الكينونة ـ في ـ العالم. وما يتمّ من كشف من خلال الاحتياط المتبصّر الذي يقوده انشغال ما هو الذي، باحتسابه للوقت الذي يملكه، يسمح للكائن تحت ـ اليد والكائن القائم تلقاءنا المكشوف عنه أن يعرض لنا في الزمان. وعلى هذه الشاكلة يصبح الكائن الذي داخل العالم في متناولنا بوصفه «كائناً في الزمان». نحن نسمّي تعيّن الزمان الذي من شأن الكائن الذي داخل العالم **الزمنية الداخلية**[4]. و«الزمان» الذي نعثرُ عليه فيها لأوّل وهلة على مستوى أنطيقي يصبح بذلك قاعدة تكوّن المفهوم العامي والتقليدي للزمان. لكنّ الزمان من حيث هو زمنية داخلية إنّما يصدرُ عن ضرب جوهريّ من التزمّن الخاصّ بالزمانيّة الأصليّة. وهذا الأصل ينصّ على أنّ الزمان، «الذي فيه» ينشأ ويفسد القائم في الأعيان، هو ظاهرة زمانيّة صميمة وليس تجسيداً خارجيّاً لـ«زمان كيفي» يحوّله إلى مكان، كما أراد أن يوهمنا بذلك تأويل الزمان، غير المحدّد وغير الكافي تماماً من الناحية الأنطولوجية، الذي عقده برغسون.

وحده استخراج زمانيّة الدّازين، من حيث هي يوميّة وتاريخانيّة وزمنية داخلية، هو الذي يمكّن من الاطّلاع الحاسم على **تعقيدات**[5] الأنطولوجيا الأصليّة للدّازين. ومن حيث هو كينونة ـ في ـ العالم يوجد الدّازين على نحو واقعاني مع

---

(1) «verbraucht».

(2) نلاحظ أنّ مارتينو (1985 : 233) لا يفرق هنا بين «braucht» (يحتاج) و«verbraucht» (يستنفد).

(3) rechnet mit ihr.

(4) *Innerzeitigkeit.*

(5) *Verwicklungen.*

وَلَدَى الكائن الذي يعرض له داخل العالم. بذلك لا تأخذ كينونة الدّازين شفافيتها الأنطولوجية الواسعة إلاّ في أفق الكينونة الموضَّحة التي من شأن الكائن الذي ليس من جنس الدّازين، أيّ بما في ذلك الكائن الذي، لا هو تحت ـ اليد ولا هو قائم، بل هو «يمثل»[1] فحسب. لكنّ تأويل تحوّلات الكينونة التي تغطّي كلّ ما نقول عنه إنّه **يكون**، إنّما يحتاجُ إلى فكرة ما عن الكينونة بعامة، تكون قد وُضِّحت قبلُ بما فيه الكفاية. وطالما أنّ هذه لم يُظفَر بها، فإنّ التحليل الزمانيّ للدّازين الذي يتوسّل **المعاودة**[2] سوف يبقى هو أيضاً غير مكتمل ومشوباً بوجوه من الغموض ـ حتى لا نتوسّع في الكلام على صعوبات المسألة نفسها. إنّ التحليل الزمانيّ ـ الوجوداني للدّازين إنّما يتطلب من جهته معاودة مجدَّدة في إطار النقاش الأساسيّ عن مفهوم الكينونة.

---

(1) «besteht».

(2) *wiederholend*.

الفصل الرابع

الزمانيّة واليوميّة

§ 67. في القوام الأساسيّ للهيئة الوجودانية للدّازين وفي الملامح الأولى لتأويله من جهة الزمان[1]

كان التحليل التمهيدي[2] قد يسّر الولوج إلى كثير من الظواهر، التي يجب ألاّ تفلت عن النظر الفينومينولوجي، لدى أيّ تركيز على الكلّية البنيويّة المؤسِّسة للعناية. وإنّ الكلّية **الأصليّة** لقوام الدّازين، **من حيث** هي كلّية **مفصَّلة**، لا تستبعد أبداً كثرة كهذه بل هي تستدعي شيئاً من هذا القبيل. ذلك بأنّ أصليّة قوام الكينونة لا تتطابقُ مع البساطة أو الوحدة التي من شأن عنصر أخير للبناء. وليس الأصل الأنطولوجيّ لكينونة الدّازين «بأقلّ» ممّا ينبجسُ منه، بل هو يفوقه قبلُ في القوّة، وكلّ «انبجاس» في الحقل الأنطولوجيّ هو انحلال. والنفاذ الأنطولوجيّ إلى «الأصل» لا يبلغ بداهات أنطيقية بالنسبة إلى «الذهن المشترك»، بل إنّ ما ينفتح في وجهه هو الطابعُ الإشكاليّ لكلّ ما هو مفهوم بنفسه.

---

(1) بعد الفتحة التي حقّقتها الفقرة 65، نعني كشفها الحاسم عن ماهية الزمانيّة بوصفها المعنى الأنطولوجيّ للعناية، أصبح الطريق الآن مفتوحاً أمام توسيع التحليل الوجوداني السابق من خلال معاودة زمانيّة لمفاصله الأساسيّة. وأوّل مهمّة قريبة هي إعادة تخريج مسألة اليومية على أساس ظاهرة الزمانيّة الأصليّة. بحيث أنّ ما تمّ التكشيف عنه بشكل متفرّق صار يمكن الآن تركه ينبثق من ظاهرة واحدة هي الزمانيّة. وهو ما سيجري على هذا المنوال: أ ـ إعادة عبور بنى الفهم والوجدان والانحطاط والكلام بوصفها ضروباً من التزمّن (الفقرة 68)؛ ب ـ إعادة صياغة مسألة تعالي العالم صياغة زمانيّة (الفقرة 69)؛ إعادة تخصيص مسألة مكانية الدّازين على أساس الزمانيّة التي تفترضها (الفقرة 70)؛ د ـ وأخيراً بيان المعنى الزمانيّ الدقيق لظاهرة اليومية (الفقرة 71).

(2) قارن: القسم الأوّل، ص 41-230. [المؤلّف]

ينبغي لنا، من أجل حمل الظواهر التي تمّ تحصيلها إبّان التحليل التمهيدي إلى واجهة النظر الفينومينولوجي مرّة أخرى، أن نكتفي بإشارة إلى مراحلها التي تمّ قطعها. فقد نجم تحديد العناية عن تحليل الانفتاح، الذي يشكّل كينونة «الهناك». وكان توضيح هذه الظاهرة يعني التأويل المؤقت للهيئة الأساسيّة للدّازين، أيّ الكينونة ـ في ـ العالم. وبرسم ملامحه انخرط البحثُ في العمل منذ البداية على تأمين أفق ظواهريّ كاف، وذلك على الضدّ من التعيينات الأنطولوجية المسبقة[1] للدّازين والتي هي غير مناسبة وغير صريحة أغلب الأحيان. وتمّ تخصيص الكينونة ـ في ـ العالم أوّل الأمر بالنظر إلى ظاهرة العالم. وذلك بأنْ تَقَدَّمَ التفسير من التخصيص الأنطيقي والأنطولوجيّ للذي تحت ـ اليد والذي هو قائم أمامنا «**في**» العالم المحيط، إلى تمييز[2] العالمية الداخلية[3]، من أجل أنْ يجعل فيها ظاهرة العالمية بعامة منظورة. وعلى ذلك، فإنّ بنية العالمية، أيّ المدلولية، قد بدت لنا متواشجة مع ما بالنظر إليه يقوم الفهم، الذي ينتمي من حيث الماهية إلى الانفتاح، باستشراف نفسه، مع مستطاع كينونة الدّازين، الذي **لأجله** هو يوجد.

يجبُ على التأويل الزمانيّ للدّازين اليومي أن يستندَ في البداية إلى البنى التي في نطاقها يتشكّل الانفتاح. **[335]** وهي: الفهم والوجدان والانحطاط والكلام[4]. وإنّ ضروب تزمّن الزمانيّة، التي علينا أن نرفع النقابَ عنها بالنظر إلى هذه الظواهر، إنّما شأنها أن تمدّنا بالأرضية اللازمة لتعيين زمانيّة الكينونة ـ في ـ العالم. ذلك يقودُ من جديد إلى ظاهرة العالم ويسمح بتحديد الإشكاليّة الزمانيّة المخصوصة للعالمية. وهذه ينبغي أن تتأكّد عبر تخصيص الكينونة ـ في ـ العالم اليومية الأقرب إلينا، أيّ الانشغال الذي يحكمه التبصّر والانحطاط. وإنّ زمانيّته

---

(1) Vorbestimmungen.

(2) Abhebung.

(3) Innerweltlichkeit.

(4) قد نلاحظ أنّ ترتيب هذه البنى (الفهم، الوجدان، الانحطاط، الكلام) لا يلتزم بترتيبها كما جاء في العرض الوجوداني السابق (الوجدان، الفهم، الكلام، الانحطاط). وكانت ص 332 قد نبّهت إلى أنّ الظواهر سوف تفرض على المعاودة الزمانيّة أن تعيد ترتيب القول الوجوداني فيها. وبالفعل فالجديد مضاعف: أ ـ تقديم الفهم على الوجدان؛ وب ـ وضع الانحطاط في طور أسبق من الكلام. أمّا العلّة في ذلك فليست منهجيةً صرفةً، إذ هي على الأغلب تعود إلى الطبيعة الوجدية وعلاقة المواجد داخل حركة الزمانيّة الأصليّة.

هي التي تجعل من الممكن تحويل التبصّر إلى ضرب من الإدراك[1] الذي يعاين وإلى المعرفة النظرية التي تتأسس فيه. إنّ زمانيّة الكينونة ـ في ـ العالم، التي تبرز للعيان على هذه الشاكلة، إنّما تنكشفُ في الوقت نفسه بوصفها أساس المكانية النوعيّة للدّازين. ههنا ينبغي أن تتمّ الإبانة عن التشكّل الزمانيّ لرفع البعد[2] والتوجيه. ومن شأن جملة هذه التحاليل أن ترفع النقاب عن إمكانية تزمّن للزمانيّة، حيث تتأسس عدم أصالة الدّازين تأسّساً أنطولوجياً، وتقودنا أمام السّؤال المتعلّق بكيف يجب أن يتمّ فهم الطابع الزمانيّ لليوميّة، والمعنى الزمانيّ لشيء مثل «أوّل الأمر وغالب الأمر» الذي نستعمله دوماً إلى الآن. وإنّ وضع إطار ثابت لهذا المشكل من شأنه أن يجعل جلياً أنّ توضيح الظاهرة، الذي تم بلوغه إلى هذا الموضع، لا يفي بالحاجة، وإلى أيّ مدى هو كذلك.

وتبعاً لذلك يأخذُ الفصل الحالي هذا النحو من التوزيع: في زمانيّة الانفتاح بعامة (68§)؛ وفي زمانيّة الكينونة ـ في ـ العالم وفي مشكل التعالي (69§)؛ وفي زمانيّة المكانية التي من جنس الدّازين (70§)؛ وفي المعنى الزمانيّ ليوميّة الدّازين (71§).

§ 68. في زمانيّة الانفتاح بعامة

يمثّل الاعتزامُ الذي خُصّص بالنظر إلى معناه الزمانيّ انفتاحاً أصيلاً للدّازين. ويشكّل هذا الانفتاح كائناً من نوع بحيث إنّه بوجوده هو يستطيع أن يكون هو ذاته «الهناك» التي تخصّه. وعلى ذلك، فإنّ العناية لم تُرسَم ملامحها، بالنظر إلى معناها الزمانيّ، إلاّ في خطوطها الكبرى. أن نوضح تقوّمها الزمانيّ الملموس، هو أن نتأوّلها بالتفصيل في عناصرها البنيويّة، نعني الفهم والوجدان والانحطاط والكلام، تأوّلاً زمانيّاً. وإنّ لكلّ فهم مزاجه. وكلّ وجدان هو عن فهم. والفهم المشوب بالوجدان إنّما له طابع الانحطاط. كما يتمفصل الفهم المزاجي[3] المنحطّ فيما يخصّ مفهوميّته في صلب الكلام. ومن شأن التقوّم الزمانيّ المتعلّق بالظواهر

---

(1) Vernehmen.

(2) Entfernung.

(3) gestimmt.

المشار إليها أن يعود بنا في كلّ مرّة إلى الزمانيّة التي هي واحدة، من جهة ما تضمن الوحدة البنيويّة الممكنة للفهم والوجدان والانحطاط والكلام.

[336] أ) في زمانيّة الفهم

نقصد بمصطلح الفهم[1]، وجودانيّاً أساسيّاً؛ فلا هو **ضرب معيّن من المعرفة**، مختلف مثلاً عن التعليل[2] والتصوّر، ولا هو على العموم معرفة في معنى الدراسة المحدّدة لموضوع ما. فعلى الضدّ من ذلك، يشكّل الفهم كينونة الهناك، على نحو بحيث يستطيع دازين ما، على أساس الفهم، أن يطوّر، بوجوده، الإمكانات المختلفة للرؤية والتبصّر ومجرّد المعاينة. وكلّ تعليل، من حيث هو كشف يقوم بفهم ما هو غير مفهوم، إنّما يجدُ جذوره في الفهم الابتدائي للدّازين.

ومتى تُصُوِّر على نحو وجوداني أصليّ، يعني الفهم: **كينونة ـ مُستشرِفة[3] نحو مستطاع كينونة، من أجله يوجد الدّازين في كلّ مرّة**. فشأن الفهم أن يفتح مستطاع الكينونة الخاصّ على نحو بحيث إنّ الدّازين، بفهمه، هو يعرف في كلّ مرّة، بوجه ما، أين هو من ذاته[4]. لكنّ هذه «المعرفة» لا تعني أنّه قد اكتشف واقعة مادية، بل أن ينزّل نفسه[5] ضمن إمكانية وجودية. وفي المقابل فإنّ عدمَ المعرفة لا يتمثّلُ في انقطاع ما للفهم، بل ينبغي أن يسوغ بوصفه ضرباً ناقصاً من استشرافيّة[6] مستطاع الكينونة. إنّ الوجود يمكن أن يكون مَدْعاةً للسّؤال. ومن أجل أن يصبح «الوقوف ـ في ـ موضع ـ السّؤال» ممكناً، ثمّة حاجة إلى انفتاح ما. وفي أساس فهم النفس المُستشرِف ضمن إمكانية وجودية ما، إنّما يكمن المستقبل

(1) الفهم قبل الوجدان من أجل أنّ الفهم استشراف للممكن الأخصّ لنا، ومن ثمّ هو طبع وجوداني خاصّ بوجد المستقبل. وبحكم ما جاء في الفقرة 65 من أوّليّة المستقبل على المواجد الأخرى فإنّ مكان الفهم هو في الصدارة.

(2) Erklären.

(3) *entwerfend-sein.*

(4) woran es mit ihm selbst ist.

(5) Sichhalten.

(6) Entworfenheit.

بوصفه ضرباً من الإقبال ـ على ـ النفس[1] انطلاقاً من الإمكانية المتاحة التي على منوالها يوجدُ الدّازين في كلّ مرّة. فمن شأن المستقبل أن يجعل ممكناً، إمكاناً أنطولوجياً، كائناً يكون على شاكلة بحيث إنّه من خلال الفهم هو يوجد في صلب مستطاع الكينونة. وإنّ الاستشراف المستقبلي في أساسه، هو في أوّل أمره لا يتناولُ الإمكانية المستشرَفة تناولاً موضوعاتياً من خلال قَصْدٍ ما[2]، بل هو يلقي بنفسه ضمنها من حيث هي إمكانية. بفضل الفهم، **يكون** الدّازين في كلّ مرّة، كما يستطيع أن يكون. وقد تجلّى الاعتزام باعتباره وجوداً أصليّاً وأصيلاً. أجل، قد يبقى الدّازين في أوّل الأمر وفي أغلب الأمر فاقداً للعزم، بمعنى مستغلقاً في مستطاع كينونته الأخصّ، الذي لا يحمل نفسه نحوه في كلّ مرّة إلاّ في نطاق العزلة. وهو ما يتضمّن: أنّ الزمانيّة لا تتزمّن دوماً انطلاقاً من المستقبل الأصيل[3]. ليس دوماً، لا يعني على ذلك أنّ الزمانيّة تفتقدُ في بعض الأحيان المستقبل، بل: أنّ تزمّن هذه الزمانيّة قابل للتعديل.

ومن أجل تخصيص اصطلاحي للمستقبل الأصيل، نحن نتمسّك بعبارة **الاستباق**[4]. فهي تبيّن أنّ الدّازين، من حيث ما يوجد على نحو أصيل، هو يمكن أن يُقبل على نفسه باعتباره مستطاع الكينونة الأخصّ له **[337]**، وأنّ المستقبل ذاته هو أوّل ما ينبغي أن يُظفَر به[5]، ليس انطلاقاً من حاضرٍ ما، بل انطلاقاً من المستقبل غير الأصيل. والمصطلحُ الذي هو غير مبالٍ من ناحية صورية إزاء المستقبل إنّما يكمنُ في الإشارة إلى العنصر البنيويّ الأوّل للعناية، في **التقدّم ـ على ـ النفس**. إنّ الدّازين هو، على صعيد واقعاني، متقدّم ـ على ـ ذاته[6] دوماً، لكنّه، من جهة إمكانيته الوجودية، هو ليس مستبِقاً[7] دوماً.

---

(1) Auf-sich-zukommen.

(2) Meinen.

(3) كما ينبغي لنا أن نميّز بين فهم أصيل (الفهم الوجوداني) وفهم غير أصيل (الفهم اليومي) علينا التمييز أيضاً بين زمانيّة أصيلة وزمانيّة غير أصيلة، وهو ما يعني توّاً بين مستقبل أصيل (منبثق من الاستباق) ومستقبل غير أصيل (قائم على التوقّع).

(4) *Vorlaufen.*

(5) المستقبل الأصيل معركة وليس شيئاً ننتظره في الكسل اليومي للهُمْ.

(6) sich-vorweg.

(7) volaufend.

كيف يجب، في مقابل ذلك، أن نميّز المستقبل غير الأصيل؟ إنّ هذا الضربَ الإكستاطيقي لا يمكن أن ينكشفَ إلاّ في نطاق عودة أنطولوجية من الفهم غير الأصيل، المشغول باليومي، إلى معناه الزمانيّ ـ الوجوداني، تماماً مثلما أنّ المستقبل الأصيل لا يمكن أن ينكشف إلاّ في الاعتزام. ومن حيث هو عناية فإنّ الدّازين هو في ماهيّته متقدّم ـ على ـ ذاته. وفي أوّل الأمر وأغلب الأمر هو يفهم الكينونة ـ في ـ العالم المشغولة نفسها انطلاقاً **ممّا**[1] يشغله. إنّ **الفهم** غير الأصيل يستشرف ذاته على واجهة ما يمكن أن يشغله، وما يمكن فعله، وما هو عاجل، وما لابدّ منه في تصريف شؤون النشاط اليومي. لكنّ ما يشغله ليس هو، كما هو، إلاّ من أجل مستطاع ـ الكينونة الذي تحرّكه العناية. فهذا الأخير هو الذي يجعل الدّازين يُقبل على ذاته ضمن الكينونة المشغولة لدى ما هو مشغول به. إنّ الدّازين لا يُقبل على ذاته منذ البداية ضمن مستطاع ـ كينونته الأخصّ وغير المتعلّق بشيء، بل بانشغاله هو **متوقّع لذاته**[2] **انطلاقاً ممّا يمنحه أو يمنعه الأمر المشغول به**. وإنّه انطلاقاً من المشغول به إنّما يقبل الدّازين على ذاته. فإنّ المستقبل غير الأصيل إنّما له طابع **التوقّع**[3]. إنّ فهم النفس المشغول، بما هو فهم ذات ـ الهُمْ، انطلاقاً ممّا يمارسه، إنّما يملك في هذا الضرب الإكستاطيقي للمستقبل «علّة» إمكانيته. وإنّه **فقط من أجل** أنّ الدّازين الواقعاني **هو** بذلك **متوقّع** لمستطاع ـ كينونته انطلاقاً ممّا يشغله، هو يستطيع أن **ينتظر**[4] وأن يتطلّع إلى أمر ما. . .[5] ينبغي للتوقّع أن يكون قد فتح بعدُ في كلّ مرّة الأفقَ والدائرة التي انطلاقاً منها يمكن لشيء ما أن يُنتظَر. **إنّ الانتظار ضربٌ من المستقبل الذي يجد أساسه في التوقّع، مستقبل يتزمّن في أصالته الخاصّة بوصفه استباقاً**. وإنّه لذلك ثمّة في الاستباق كينونة نحو الموت أكثر أصليّة ممّا في الترقّب المشغول له.

إنّ الفهم، من حيث هو فعلُ وجود ضمن مستطاع ـ كينونة مستشرَف بكيفية ما، هو **منذ أوّل أمره** متعلّق بالمستقبل. ولكنّه ما كان ليتزمّن لو لم يكن زمانيّاً،

---

(1) *was.*

(2) *seiner gewärtig.*

(3) *Gewärtigen.*

(4) *erwarten.*

(5) warten auf.

أيّ متعيّناً على وتيرة أصليّة واحدة بالكائنيّة والحاضر[1]. إنّ الطريقةَ التي بها يساهم هذا النوع الأخير من الوجد[2] في تقوّم الفهم غير الأصيل قد باتت بعدُ واضحة في خطوطها العريضة. فالانشغال اليومي يفهم نفسه انطلاقاً من مستطاع ـ الكينونة، الذي يأتي إلى قبالته[3] انطلاقاً من النجاح أو الإخفاق بالنظر إلى الأمر المشغول به في كلّ مرّة. ويقابل المستقبل غير الأصيل، والتوقّع، كينونة خاصّة لدى الأمر المشغول به. وإنّ النمط الإكستاطيقي لهذا [338] الحاضر ـ قبالتنا[4] إنّما ينكشف متى وضعنا هذا الوجد، على سبيل المقارنة، في نمط الزمانيّة الأصيلة. فمن شأن استباق الاعتزام أن ينتمي إليه ضرب من الحاضر، الذي على منواله يفتح الموقفَ قرارٌ ما. وفي العزم، ليس فقط يُستردّ الحاضر من حالة التشتّت في خضمّ المشغول به أوّل الأمر، بل هو يُحتفَظُ به في صلب المستقبل والكائنيّة. وإنّ **الحاضر** المحفوظ في الزمانيّة الأصيلة، والذي صار بذلك حاضراً **أصيلاً**، هو ما نسمّيه **اللحظة**[5]. وهذا المصطلحُ ينبغي أن يُفهَم في معنى متعدّ بوصفه وجداً. إذ هو يعني انفلات[6] الدّازين، انفلاتاً معتزِماً، ولكن **محفوظاً** في صلب الاعتزام، من ربقة ما يصادفه في الموقف الذي هو فيه من إمكانات وأحوال يمكن أن تشغله. بذلك لا يمكن **من حيث الأساس** أن نوضّح ظاهرة اللحظة انطلاقاً من **الآن**[7]. فإنّ الآن هو ظاهرة زمانيّة تنتمي إلى الزمان من حيث هو زمنية داخلية: الآن، «الذي فيه» يتكوّن شيء ما، يمضي أو يكون قائماً لدينا. «في اللحظة» لا يمكن لأيّ شيء أن يحدث، لكن، من حيث هي نحو أصيل من الحاضر ـ قبالتنا،

(1) هنا ينبّه هيدغر إلى البنية الوجدية للزمانيّة، حيث أنّه لا وجود لمستقبل مقطوع عمّا كان أو عمّا هو في صلب اللحظة. وفيما يتعلّقُ بالحاضر علينا أن نميّز عندئذ بين حاضر أصيل (حاضر العزم المرتبط بموقف على صلة حميمة بالمستقبل والكائنية، وهو ما يُشير إليه هيدغر من خلال مصطلح «اللحظة» والذي يجب تمييزه عن «الآن» الطبيعي) وحاضر غير أصيل (هو الاستحضار الذي يمارسه اللاّعزم الذي يفوّت دوماً في لحظة القرار).

(2) Ekstase.

(3) entgegenkommt.

(4) Gegen-wart.

(5) *Augenblick*.

(6) Entrückung.

(7) *Jetzt*.

هي تسمح بأن **يعرض لنا لأوّل مرّة** ما يمكن أن يكون كائناً «في زمان ما» باعتباره تحت ـ اليد أو قائماً في الأعيان[1].

وعلى خلاف اللحظة بما هي حاضر أصيل، نحن نسمّي الحاضر غير الأصيل **الاستحضار**[2]. ومتى فُهم على نحو صوري، فإنّ كلّ حاضر يستحضر، ولكنّه ليس «وليد اللحظة»[3]. وحين نستعملُ عبارة الاستحضار من دون أيّ زيادة، فإنّ المقصود دوماً هو الحاضر غير الأصيل، الذي لا لحظة له ولا عزم. ولا يصبح الاستحضارُ واضحاً إلاّ انطلاقاً من التأويل الزمانيّ للانحطاط في «العالم» الذي يشغلنا، والذي ضمنه هو يملك معناه الوجوداني. ولكن من جهة أنّ الفهم غير الأصيل يستشرفُ مستطاع كينونته انطلاقاً ممّا يمكن أن يشغله، فذلك يعني أنّه يتزمّن انطلاقاً من الاستحضار. أمّا اللحظة فهي تتزمّن على العكس من ذلك انطلاقاً من المستقبل الأصيل.

إنّ الفهم غير الأصيل يتزمّن بوصفه توقّعاً مستحضراً، ينبغي أن تنتمي إلى وحدته الإكستاطيقية كانيّةٌ من جنسه. **[339]** وإنّ الإقبال الأصيل على النفس بالعزم المستبق هو في كرّة واحدة عودة على ذاتنا الأخصّ، الملقى بها في عزلتها. وهذا الوجد هو ما يجعل ممكناً أنّ الدّازين، بعزمه، هو يستطيع أن يضطلعَ بالكائن الذي هو بعدُ هو. ففي الاستباق **يعيد** الدّازين نفسَه في مستطاع ـ الكينونة الأخصّ له **سلفاً**. ونحن نسمّي **كينونة** ـ الكانية[4] الأصيلة

(1) لقد أبصر س .كيركغارد بالظاهرة **الوجودية** للحظة على أنفذ وجه، على أنّ ذلك لا يعني أنّه قد بلغ التأويل الوجوداني الذي من شأنها. فقد بقي حبيسَ التصوّر العامي للزمان وعيّن اللحظة مستعيناً بالآن والأبد. وحين يتكلّم كيركغارد عن «الزمانيّة»، هو يقصد «الكينونة-في-الزمان» التي للإنسان. وإنّ الزمان من حيث هو زمنية داخلية إنّما يعرف الآن فحسب، لكنّه لا يعرف لحظةً أبداً. ورغم ذلك إذا حصلت تجربة عن هذه على الصعيد الوجودي، فذلك يفترض زمانيّة أكثر أصليّة، وإنْ كانت على الصعيد الوجوداني غير منطوق بها. فيما يخصّ «اللحظة»، قارن: ك. ياسبرس، **علم نفس رؤى العالم**. الطبعة الثالثة غير المنقّحة، 1925، ص 108 وما بعدها وكذلك «الإحالات على كيركغارد»، ص 419-432. [المؤلّف]

(2) das *Gegenwärtigen.*

(3) «augenblicklich».

(4) das Gewesen-*sein.*

معاودة[1]. إنّ الاستشرافَ غير الأصيل لأنفسنا على الإمكانات المستمدّة من الأمر الذي يشغلنا، من خلال استحضاره، هو على ذلك ليس ممكناً على هذا النحو إلاّ من جهة أنّ الدّازين قد **نسي** نفسه في مستطاع كينونته **الملقى به** الأخصّ له. ليس هذا النسيان لا شيء أو نقصاً في التذكّر فحسب، بل هو ضرب إكستاطيقي خاصّ، و«موجب» من الكانيّة. إنّ الوجد (الانفلات) المتعلّق بالنسيان إنّما له طابع الهروب[2] المنغلق على نفسه **أمام** ما ـ كان الأخصّ لنا، وذلك على نحو بحيث إنّ هذا الهروب أمام... هو على الصعيد الإكستاطيقي يتضمّن ما ـ هو ـ أمامه وذاته في آن. وهكذا فإنّ **النسيان**، من حيث هو كانيّة غير أصيلة، إنّما يتعلّق **بالكينونة** الملقى بها والخاصّة؛ إنّه المعنى الزمانيّ لنمط الكينونة الذي طبقاً له أنا **أكون** ـ ما ـ كنت[3] في أوّل الأمر وفي أغلب الأمر. وإنّه على أساس هذا النسيان فحسب يمكن للاستحضار المشغول والمتوقِّع أن **يحفظ**[4] بالتحديد الكائن الذي ليس من جنس الدّازين، والذي يصادفنا داخل العالم. وهذا الحفظ يقابله عدمُ حفظ، هو يمثّل «نسياناً» في معنى مشتقّ.

وكما أنّ الانتظارَ ليس ممكناً إلاّ على أساس التوقّع، كذلك **التذكّر** لا يكون إلاّ على أساس النسيان **ولا يُعكس**؛ فإنّه في نمط النسيان إنّما «تفتح» الكانيّةُ في بادئ الأمر الأفقَ الذي ضمنه يستطيعُ الدّازين الضائع في «خارجيّة» المشغول به أن يَذكر نفسه. إنّ **التوقّع الذي ينسى ـ و ـ يستحضر** إنّما هو وحدة إكستاطيقية خاصّة، طبقاً لها يتزمّن الفهم غير الأصيل بالنظر إلى زمانيّته. وإنّ وحدة هذه المواجد إنّما شأنها أن تغلق مستطاع الكينونة الأصيل ومن ثمّ هي شرطُ الإمكان الوجوداني لعدم الاعتزام. وعلى الرغم من أنّ الفهم المشغول وغير الأصيل يتعيّن انطلاقاً من استحضار ما يشغله، فإنّ تزمّن الفهم يتمّ على ذلك أوّلاً في المستقبل[5].

---

(1) *Wiederholung*. بذلك علينا أن نميّز بين الكانية الأصيلة (حيث يتضمّن العزم المستبق نوعاً من العودة إلى أنفسنا الأخصّ لنا) والماضي من حيث هو كانية غير أصيلة (وهي حركة نسيان للماضي أو تحييده في فهم أنفسنا الأصيلة).

(2) Ausrücken.

(3) gewesen-*bin*.

(4) *behalten*.

(5) تنطوي العناية (بما هي تقدّم-على-النفس) على إشارة محايدة للآتي، يتفرّعُ منها نمطان =

ب) في زمانيّة الوجدان[1]

لا يكون الفهم معلّقاً في الهواء أبداً، بل هو دوماً مشوبٌ بوجدان ما. فإنّ الهناك هو في كلّ مرّة منفتح أو منغلق على وتيرة أصليّة واحدة بحسب المزاج [340]. فالمزاجيّة تحمل الدّازين **أمام** كينونته ـ الملقى ـ بها، على نحو بحيث إنّ هذه على وجه الدقّة لا يُعترَف بها بما هي كذلك، بل هي مفتوحة بشكل أوسع وأكثر أصليّة من خلال عبارات من قبيل «كيف حَالُهُ»[2]. إنّ **الكينونة** الملقى بها إنّما تعني على الصعيد الوجوداني: أن نجد أنفسنا على هذه الحال أو تلك. بذلك فإنّ الوجدانَ يتأسّسُ في صلب الكينونة ـ الملقى ـ بها. ويمثّل المزاج الطريقةَ التي بها أكون كلّ مرّة في أوّل أمري الكائن الملقى به. كيف يمكن أن يتمّ جعل القوام الزمانيّ للمزاجيّة أمراً منظوراً؟ كيف يصبحُ الترابطُ الوجوداني بين الوجدان والفهم بيّناً انطلاقاً من الوحدة الإكستاطيقية للزمانيّة في كلّ مرّة؟

إنّما شأنُ المزاج، بالإقبال على شيء ما وبالإعراض عنه[3]، أن يفتح الدّازين الذي يخصّني. إنّ **الجلب أمام**[4] أنّ[5] الخاصّة بالكينونة ـ الملقى ـ بها التي تخصّني ـ سواء بالكشف عنها على نحو أصيل أو بحجبها على نحو غير أصيل ـ هو أمر لن يكون ممكناً على الصعيد الوجوداني إلاّ حين **تكون** كينونة الدّازين قد ـ كانت دوماً بحسب المعنى الذي من شأنها. ليس الجلب أمام الكائن الملقى به، الذي يكونه المرء نفسه، هو الذي يخلق ما ـ قد ـ كان، بل إنّ وَجْده هو وحده

= من الفهم (فهم أصيل ونمط غير أصيل). وهو موقف يؤدّي إلى تفرّع الظواهر الزمانيّة الثلاث حسب المعيار أصيل / غير أصيل. فالمستقبل منه أصيل (الاستباق) ومنه غير أصيل (التوقّع، ويتفرّع منه الانتظار)؛ والحاضر منه أصيل (اللحظة) ومنه غير أصيل (الاستحضار)؛ والماضي منه أصيل (كانية تتهيكل في شكل معاودة) وغير أصيل (نسيان هو ما يجعل التذكّر أو عدم الحفظ ممكناً).

(1) قارن: §29، ص 134 وما بعدها. [المؤلّف]

(2) «wie einem ist».

(3) Hinkehr und Abkehr.

(4) das Bringen vor.

(5) das Daß.

الذي يجعل ممكناً للمرء أن ـ يجد ـ نفسه[1] في كيفية الوجدان[2]. ذلك بأنّ الفهم يتأسّس أوّل أمره في المستقبل، أمّا **الوجدان**، فهو على الضدّ من ذلك يتزمّن **أوّل أمره** في الكانيّة[3]. إنّ المزاج يتزمّن، نعني أنّ وَجْدَهُ المميّز ينتمي إلى مستقبل وإلى حاضر ما، ولكن على شاكلة بحيث إنّ الكانيّة تغيّر المواجد الأصليّة المشتركة فيما بينها.

نحن أكّدنا على أنّ الأمزجة هي من ناحية أنطيقية مألوفة، وعلى ذلك هي في وظيفتها الوجودانية الأصليّة غير معروفة. فهي تُعْتَبَرُ ضروباً عابرة من المعيش، «تضفي صبغة ولونًا» على مجموع «الحالات النفسية». لكنّ ما له، في عين الملاحظ، طابع الطفوّ أو الاضمحلال الخاطف إنّما ينتمي إلى الاستمرار الأصليّ للوجود. ولكن، رغم ذلك، ماذا يمكن أن يجمع الأمزجة مع «الزمان»؟ أنّ هذه «التجارب المعيشة» تأتي وتذهب، أنّها تجري «في الزمان»، فهذا إثبات مبتذل؛ دون شكّ، بل هو إثبات نفساني ـ أنطيقي. وعلى ذلك فإنّ المهمّة تتمثّل في إيضاح البنية الأنطولوجية لحالة المزاج في قوامها الزمانيّ ـ الوجوداني. بل ولا يمكن أن يتعلّق الأمر بديًا إلاّ بأن نجعل زمانيّة المزاج منظورة مرّة واحدة بعامة. إنّ القضية القائلة «إنّ الوجدان يتأسّس أوّل أمره في الكانيّة» إنّما تعني: أنّ الطابع الوجوداني الأساسيّ للمزاج هو ضرب من **الإرجاع إلى...**[4]. وهذا الأخير ليس هو الذي يُنتج الكانيّة أوّل الأمر، بل الوجدان هو الذي يجلو للتحليل الوجوداني في كلّ مرّة ضرباً من الكانيّة. بذلك لا يمكن أن يكون القصد من التأويل الزمانيّ للوجدان استنباط الأمزجة انطلاقاً من الزمانيّة وحلّها في محض ظواهر التزمّن. **[341]** يتعلّقُ الأمرُ فقط أن نسوق الحجّة على أنّ الأمزجة هي، في ما من شأنها

---

(1) das Sich-finden.

(2) Sich-befinden.

(3) الوجدان هو الحال الذي نجد عليه أنفسنا متى أخذنا نشعر بأننا نحن. ولذلك نحن لسنا نحن بل ما وجدنا عليه أنفسنا في كلّ مرّة. وما نجده من وفي أنفسنا في كلّ مرّة هو ما كنّا من قبل. و«ما ـ كان» هو مَا به يتعلّق الوجدان. الوجدان هو إذن جهازُ العلاقة مع النفس من جهة الماضي الذي تجرّه في نفسها دون أن تستطيعَ تحويله إلى كانية أصيلة.

(4) ein *Zurückbringen auf*. هذا هو ما يبرّر وجاهة الربط الوجوداني بين الوجدان والكانية. فالمزاج هو ما «يرجعنا إلى» ما كنّا.

وكيف يكون من شأنها أن «تدلّ» عليه على الصعيد الوجودي، **ليست ممكنة، اللّهمّ إلاّ على أساس الزمانية**[1]. وسوف ينحصرُ التأويل الزمانيّ في ظواهر الخوف والقلق، التي تمّ تحليلها من قبلُ بشكل تمهيدي.

ونحن نبدأُ التحليل بالإبانة عن زمانيّة **الخوف**[2]. وكان قد خُصِّص بوصفه وجداناً غير أصيل. فبأيّ وجه يكون المعنى الوجوداني الذي يجعله ممكناً هو الكانيّة؟ أيّ ضرب من ضروب هذا الوجد هو الذي يميّز الزمانيّة المخصوصة للخوف؟ يتمثّل هذا الأخير في التخوّف **أمام** شيء يهدّدنا، هو، على نحو مضرّ بمستطاع الكينونة الواقعاني للدّازين، آخذٌ في الاقتراب ضمن دائرة ما يشغلنا ممّا هو تحت ـ اليد وما هو قائم، بالطريقة التي وصفناها. فمن شأن التخوّف أن يفتح أمامنا، على طريقة التبصّر[3] اليومي، شيئاً ما يهدّدنا. وإنّ ذاتاً حادسة فحسب لن يكون في مقدورها أن تكشف عن أمر من هذا النوع. ولكن أليس هذا الفتح من خلال التخوّف أمام... قابليّةً ما للإقبال ـ على ـ النفس؟ أليس محقّاً من عرّف الخوف بوصفه ترقّباً لشرّ قادم *(malum futurum)*؟ أليس المعنى الزمانيّ الأوّل للخوف هو المستقبل وأنّ أقلّ ما ينطبقُ عليه هو الكانيّة؟ لا نزاع في أنّ التخوّف «يتعلّق» ليس فقط بما هو «مستقبلي» في دلالة ما هو بالتحديد مقبل «في الزمان»، بل إنّ هذا التعلّق ذاته هو مستقبلي في المعنى الزمانيّ الأصليّ. وإنّ من شأن **توقّع** ما أن ينتمي **مع** ما سبق إلى القوام الزمانيّ والوجوداني للخوف. لكنّ ذلك لا يعني بديّاً سوى أنّ زمانيّة الخوف **غير أصيلة**. هل التخوّف أمام... لا يعدو أن يكون ترقّباً لشيء قادم يهدّدنا؟ بيد أنّ ترقّب شيء قادم يهدّدنا ليس من الضروري أن يكون خوفاً، وهو ليس كذلك بقدر ما يفتقد بالتحديد طابع مزاج الخوف. إذ إنّ هذا الطابع يكمن في أنّ توقّع الخوف يترك الشيء الذي يهدّدنا **يعود راجعاً** إلى مستطاع الكينونة المشغول على نحو واقعاني. أن **يرجع إلى** الكائن الذي هو أنا، هو أمرٌ لا يمكن للشيء الذي يهدّدنا أن يتوقّعه ومن ثمّ أن يكون الدّازين مهدّداً، إلاّ إذا كان ما ـ إليه الرجوع إلى... مفتوحاً بعدُ

(1) ليست الزمانيّة «ماهية» الأمزجة بل شرط إمكانها.

(2) قارن: §30، 140 وما بعدها. [المؤلّف]

(3) Umsicht. التبصّر من حيث هو احتياط.

بعامة على نحو إكستاطيقي. أنّ التوقّع المتخوِّف يتخوّف في «نفسه»، ذلك يعني أنّ التخوّف أمام... هو أبداً تخوّف **على**[1]...، وههنا يكمنُ طابعُ المزاج وطابع **العاطفة**[2] في الخوف. وإنّ معناه الزمانيّ والوجوداني إنّما يتشكّل عبر ضرب من نسيان النفس: الهروب الحائر أمام مستطاع الكينونة الواقعاني الذي يخصّنا، الذي على جهته تنشغل الكينونة - في - العالم المهدَّدة بما تحت - اليد. وكان أرسطو **[342]** قد عيّن الخوف محقّاً بوصفه λυπη τις η ταραχη، بوصفه ضيقاً أو اضطراباً[3]. فحالة الضّيق تُرجع الدّازين عنوةً إلى كينونته - الملقى - بها، ولكن على نحو بحيث إنّ هذه تكون على وجه التحديد مغلقة. ويتأسّس الاضطراب في ضرب من النسيان. وشأن الهروب الناسي أمام مستطاع كينونة واقعانية ومعتزمة أن يحصر نفسه في إمكانات إنقاذ النفس والإفلات، التي كان قد كُشف عنها بعدُ سابقاً في باب التبصّر. إنّ الانشغال المتخوِّف، من أجل أنّه ناسٍ ولهذا السبب لا **يمسك** بأيّة إمكانية **معيّنة**، هو يقفزُ من الأقرب إلى الأقرب. كلّ الإمكانات «الممكنة»، وذلك يعني أيضاً «غير الممكنة» تمنحُ نفسها إلينا. والمتخوِّف لا يقف عند أيّ منها، و«العالم المحيط» لا يضمحلّ، لكنّه يصادفه بشكل لم - يعد - يتعرّف - على - نفسه **فيه**. إنّ من شأن نسيان النفس في الخوف أن ينتمي إليه هذا **الاستحضار المضطرب** لأقرب شيء في المتناول. أنّ سكّان منزل تشتعل فيه النار هم، على سبيل المثال، «ينقذون» في أغلب الأحيان أقلّ الأشياء قيمة، تلك التي هي أقرب ما يكون تحت - اليد، فذلك شائعٌ بين الناس. فإنّ الاستحضارَ الناسي نفسه لِغَيْهَبٍ من الإمكانات العائمة هو الذي يجعل ممكناً ذاك الاضطرابَ الذي يشكّل طابع المزاج الخاصّ بالخوف. وإنّ النسيان الناجم عن الاضطراب من شأنه أيضاً أن يغيّر جهةَ التوقّع ويخصّصه باعتباره التوقّع المختنق أو المضطرب، الذي يتميّز عن الترقّبِ المحض.

إنّ الوحدة الإكستاطيقية المخصوصة، التي من شأنها أن تجعل التخوّف على الصعيد الوجوداني ممكناً، إنّما تتزمّن في أوّل أمرها انطلاقاً من النسيان الذي

---

(1) *um.*

(2) Affekt.

(3) قارن: الخطابة المقالة الثانية 5، 1382 أ 21. [المؤلّف]

خصّصناه، والذي، من حيث هو ضرب من الكانيّة، هو يغيّر جهة الحاضر والمستقبل في صلب التزمّن الذي من شأنهما. فإنّ زمانيّة الخوف هي نسيان يتوقّع ويستحضر. ولأوّل وهلة، يحاول تفسير الفهم السليم للخوف، وذلك طبقاً لتوجّهه نحو ما يصادفه داخل العالم، أن يعيّن «الشرّ القادم» بوصفه ما ـ أمامه يكون خوفٌ وبالنظر إلى هذا الشرّ أن يعيّن العلاقة معه باعتبارها انتظاراً. أمّا ما ينتمي إلى الظاهرة، فضلاً عن ذلك، فهو لا يعدو أن يكون «إحساساً باللذة والألم».

والآن كيف تسلكُ زمانيّة **القلق** إزاء زمانيّة الخوف؟ نحن سمّينا هذه الظاهرة وجداناً أساسيّاً[1]. ربّ وجدان يحمل الدّازين أمام كينونته ـ الملقى ـ بها[2] الأخصّ ويرفع النقابَ عن وحشة الكينونة ـ في ـ العالم المألوفة على نحو يومي. إنّ القلق، تماماً مثل الخوف، هو، من حيث صورته، متعيّن بـ**ما ـ أمامه وما ـ عليه** تقلق النفس. لكنّ التحليل قد بيّن أنّ هاتين الظاهرتين متساوقتان[3]. ويجب ألاّ يعني ذلك أنّ الطباعَ البنيويّة **[343]** التي تشدّ ما ـ أمامه وما ـ عليه هي منصهرة بعضها في بعض، كأنّ القلق لا يقلق أمام. . ولا على. . . أمّا أنّ ما ـ أمامه وما ـ عليه يتساوقان، فذلك يجب أن يعني: أنّ الكائن المالئ[4] لهما هو نفسه، نعني الدّازين. وعلى الخصوص، إنّ ما ـ أمامه القلق لا يعرض كشيء معيّن يمكن الانشغال به، فالتهديد لا يأتي ممّا هو تحت ـ اليد وما هو قائم، بل على الأرجح هو يأتي تحديداً من أنّ كلّ ما هو تحت ـ اليد وكلّ ما هو قائم لم يعد له ما «يقول» لنا إطلاقاً. لم يعد له مع الكائن الذي داخل العالم أيّة رابطة وظيفية. إنّ العالم، حيث أوجد، قد غرق في عدم المدلولية، وإنّ العالم المنفتح أمامي على هذا النحو لا يمكن أن يفسح المجال للكائن إلاّ مشوباً بطابع عدم ـ الوظيفيّة[5]. لا يعني عدم العالم، الذي أمامه يقلق القلق، أنّه قد تمّ في القلق تجربةُ شيء من قبيل غياب الكائن القائم داخل العالم. بل هو ينبغي أن يعرض لنا حتى يمكن ألاّ تكون معه **على هذا النحو أيّة** رابطة وظيفية **إطلاقاً** وأن ينكشفَ في خلاءٍ بلا رحمة. والحال

(1) قارن: §40، ص 184 وما بعدها [المؤلّف]

(2) Geworfensein.

(3) sich decken. تضيف ترجمة مارتينو (1985: 240) عبارة شارحة: «في القلق».

(4) das erfüllende Seiende.

(5) Unbewandtnis.

أنّ ذلك ينطوي على هذا: أنّ التوقّع المشغول لا يجد شيئاً انطلاقاً منه قد يستطيع أن يفهم نفسه، أنّه ينغرس في عدم العالم؛ ولكن، متى اصطدم بالعالم، فإنّ الفهمَ سيُحمَل بفعل القلق إلى الكينونة ـ في ـ العالم بما هي كذلك، والحال أنّ هذا الذي أمامه يكون القلق هو في الوقت نفسه ما ـ عليه يُقلق. إنّ قلق النفس أمام... ليس له لا طابع الانتظار ولا على العموم طابع التوقّع. فإنّ ما ـ أمامه القلق هو رغم كلّ شيء يكون بعدُ «هناك»، إنّه الدّازين ذاته. وعندئذ ألا يستمدّ القلقُ قوامه من مستقبل ما؟ بكلّ تأكيد، ولكن ليس عبر التوقّع غير الأصيل.

إنّ عدم مدلولية العالم المنفتحة في القلق إنّما تكشفُ النقاب عن بطلان ما يمكن الانشغال به، بمعنى عدم إمكانية استشراف النفس على واجهة ما يملكه الوجودُ من مستطاع كينونة مؤسَّس منذ أوّل أمره على ما يشغلنا. لكنّ كشف النقاب عن عدم الإمكانية هذه يعني ترك المجال لأن تلتمعَ أيضاً إمكانيةُ قدرة أصيلة على الكينونة. أيّ معنى زمانيّ لهذا الكشف؟ إنّ القلق يُقلق نفسه على الدّازين العاري من حيث هو ملقى به في وطن الوحشة. هو ينتقل بنا راجعاً إلى أنّ[1] المحضة للكينونة ـ الملقى ـ بها المعزولة الأخصّ لنا. ليس لهذا الإرجاع طابع النسيان المتهرّب[2]، ولا أيضاً طابع انتظار ما. وعلى ذلك قلّما نعثر بعدُ في القلق على اضطلاع مستأنف للوجود من خلال القرار. وبعين الضدّ من ذلك فإنّ القلق يُرجِعنا إلى الكينونة ـ الملقى ـ بها بوصفها **ما يمكن معاودته**. وعلى هذا النحو هو يكشف النقابَ **بمعيّة ذلك**[3] عن إمكانية مستطاع كينونة أصيل، هو ينبغي، في فعل المعاودة، أن يرجع بنا إلى الهناك الملقى به بوصفه شيئاً يأتي من المستقبل. **أن ينقلنا أمام ما يقبل المعاودة، ذلكم هو الضّرب الإكستاطيقي المخصوص للكانية التي منها يستمدّ وجدان القلق قوامه.**

[344] من شأن النسيان المكوّن للخوف أن يُحدث الاضطراب وأن يجعل الدّازين مدفوعاً إلى وعن[4] إمكانات ما «للعالم» لا يمسك بها. وعلى الضدّ من

(1) Daß.
(2) ausweichend.
(3) *mit.*
(4) hin- und hertreiben.

هذا الاستحضار الذي لم يتمّ الإيفاء به فإنّ حاضر القلق سيتمّ **الإيفاء به**[1] من خلال إرجاع النفس إلى الكينونة ـ الملقى ـ بها الأخصّ لنا. لا يمكن للقلق، طبقاً لمعناه الوجوداني، أن يضيع في خضمّ ما قد يشغلنا. وإذا حدث شيء من هذا القبيل من خلال وجدان قريب منه، فإنّ ذلك هو الخوف، الذي يخلطه الذهنُ اليومي مع القلق. ورغم أنّ حاضرَ القلق قد تمّ **الإيفاء به**، فهو لا يملك بعدُ على ذلك طابعَ اللحظة التي تتزمّن في القرار. لا يفعل القلقُ سوى نقلنا إلى المزاج الخاصّ بقرار **ممكن**. إنّ حاضره يضع اللحظة، التي على منوالها يكون هو ذاته وهو فحسب ممكناً، **في حالة استنفار**[2].

عن الزمانيّة المخصوصة للقلق، وأنّها في أصلها تتأسّس في الكانيّة وأنّه انطلاقاً من هذه فحسب يتزمّنُ المستقبل والحاضر، إنّما تنجم إمكانيةُ السلطان الذي من خلاله يتميّز مزاجُ القلق. فضمنه يكون الدّازين مأخوذاً تماماً مرّة أخرى إلى وحشته العارية ومجذوباً من طرفها. لكنّ هذا الجذبَ **لا يأخذ** الدّازين مرّة أخرى من إمكانات «**العالم**» بل هو **يهب** له في الوقت نفسه إمكانيةَ مستطاع كينونة **أصيل**.

هذان المزاجان، الخوف والقلق، لا «يحدثان» على ذلك أبداً بشكل معزول ضمن «تيّار من التجارب المعيشة»، بل هما في كلّ مرّة يعيّنان ـ مزاج[3] فهم ما، أو هما يتعيّنان انطلاقاً منه بما هو كذلك. إنّ للخوف دوافعه في الكائن الذي يشغلنا داخل العالم. أمّا القلقُ فهو يصدر من الدّازين ذاته. يهجمُ الخوفُ من ناحية ما هو داخل العالم. أمّا القلق فهو ينبعث من صلب الكينونة ـ في ـ العالم من حيث هي كينونة ملقى بها نحو الموت. هذا «التصاعد» للقلق من صلب الدّازين إنّما يعني متى فُهم من جهة الزمان: أنّ مستقبل القلق وحاضره يتزمّنان انطلاقاً من كينونة ـ كانيّة[4] أصليّة في معنى الإرجاع إلى إمكانية المعاودة. لكنّ القلقَ على

---

(1) *gehalten.*

(2) *auf dem Sprung*. على أهبة ما للقيام بقرار ما. هو نحو من التحفّز الذي يجعل الدّازين في كلّ لحظة «يهمّ» بفعل شيء ما.

(3) be-stimmen.

(4) Gewesensein.

الحقيقة لا يمكن أن ينبعث إلاّ لدى دازين ذي عزم. فذو العزم لا يعرفُ أيّ خوف، لكنّه على وجه الدقّة يفهمُ إمكانية القلق بوصفه **الـ**مزاج الذي لا يعوقه ولا يزعجه. فهو يفرج **عن** إمكانات «باطلة»[1] ويسمح بالتحرّر **من أجل** إمكانية أصيلة.

برغم أنّ هذين الضربين من الوجدان، الخوف والقلق، يتأسّسان بديّاً ضمن كانيّة ما، فإنّ أصلهما هو على ذلك، بالنظر إلى تزمّنهما الخاصّ في كلّ مرّة ضمن جملة العناية، أصل مختلف. فالقلق ينبثق من **مستقبل** العزم، أمّا الخوف فمن **[345]** الحاضر الضائع، الذي من خوفه يخاف الخوف[2]، حتى صار مضطراً من باب أولى وأحرى إلى أن يسقط فيه.

ولكن أليست الأطروحةُ المتعلّقةُ بزمانيّة الأمزجة صالحة على الأرجح فقط في حالة الظواهر التي اختِيرَت للتحليل؟ كيف يكون لنا أن نعثر في سوء المزاج الباهت الذي يسود «الحياة اليومية الرتيبة» على معنى زمانيّ؟ وكيف يكون الأمر مع الزمانيّة الخاصّة بأمزجة ومشاعر من قبيل الأمل والبهجة والحماسة والمرح؟ إنّ الخوف والقلق ليسا وحدهما مؤسّسين على صعيد وجوداني ضمن كانيّة ما، بل أيضاً أمزجة أخرى، هذا أمر سرعان ما يصبح واضحاً ما أن نسمّي ظواهر مثل الملل والحزن والكآبة واليأس. لاشكّ أنّ تأويلها ينبغي أن يوضَع على الأرضية الأوسع لتحليلية وجودانية مفصّلة للدّازين. ولكن حتى ظاهرة مثل الأمل، والتي تظهر وكأنّها مؤسَّسة تماماً على المستقبل، إنّما ينبغي أن تُحلَّل بطريقة مجانسة للخوف. ومن الناس من خصّص الأمل، على خلاف الخوف الذي هو متعلّق بشرّ قادم[3]، باعتباره انتظاراً لخير قادم[4]. لكنّ الأمرَ الحاسم بالنسبة إلى بنية الظاهرة ليس هو الطابع «القادم» **لـما ـ به**[5] يتعلّق الأمل، بقدر ما هو المعنى الوجوداني **لـفعل** الأمل ذاته[6]. كذلك فإنّ طابعَ المزاج يكمنُ هنا بديّاً في فعل الأمل من

(1) «nichtigen».

(2) die Furcht befürchtet. ـ يقول المتنبّي:

«تـمـرّسـتُ بـالآفـاتِ حـتّـى تـركـتُـهـا تقولُ أماتَ الموتُ أم ذُعِر الذُّعرُ؟»

(3) باللاتيني في النصّ *(malum futurum)*.

(4) باللاتيني في النصّ *(bonum futurum)*.

(5) *worauf*.

(6) *Hoffen selbst*.

حيث هو **تأميل ـ من ـ أجل ـ أنفسنا**[1]. إنّ من يأمل هو بوجه ما يأخذ نفسه **معه** إلى داخل الأمل ويضع نفسه في وجه المأمول. والحال أنّ ذلك يفترض أنّه قد ـ ظفر ـ بنفسه. إنّ الأمل، على خلاف ضيق الصدر الثقيل على النفس، هو **يشرح الصدر**[2]، فذلك لا يعني سوى أنّ هذا الوجدان أيضاً إنّما يبقى متعلّقاً بما علينا من عبء متى كان علينا **أن ـ نكون ـ** ما ـ كنّا. إنّ المزاجَ المنتعش، أو بعبارة أفضل المنعش للنفس، هو لا يكون من ناحية أنطولوجية ممكناً إلاّ من خلال صلة إكستاطيقية ـ زمانيّة للدّازين بالأساس الملقى به لعين ذاته.

إنّ سوءَ المزاج الباهت للاّمبالاة التامّة، الذي لا يتمسّك بأيّ شيء ولا يدفع على أيّ شيء ويستسلم إلى ما يأتي به النهارُ في كلّ مرّة، ولكن الذي هو بذلك يجرّ معه على نحو ما كلّ شيء، إنّما يبرهنُ **على النحو الأكثر نفاذاً** على سلطان **النسيان** على الأمزجة اليومية للانشغال المباشر. فالعيش دون اكتراث[3]، الذي «يذر» كلّ شيء «يكون» كيفما يكون، إنّما يتأسّس على استسلام النفس بفعل النسيان إلى الكينونة ـ الملقى ـ بها. وهو يملك المعنى الإكستاطيقي لِكانيّة غير أصيلة. بذلك ينبغي أن نفصل اللامبالاة التي تستطيع أن تتوافق مع نشاط استعجالي فصلاً شديداً عن خلوّ البال[4]. **فهذا** المزاج إنّما يتأتّى من العزم الذي يلقي ببصره في كلّ **لحظة**[5] على المواقف الممكنة لجملة مستطاع الكينونة المفتوح في الاستباق نحو الموت.

[346] وحده الكائن الذي، طبقاً لمعنى كينونته، هو يجد نفسه، بمعنى بوجوده[6] هو يكون بعدُ في كلّ مرّة قد كان كينونته والذي يوجد من طريق نمط

---

(1) *Für-sich-erhoffen.*

(2) *erleichtert.*

(3) Dahinleben.

(4) Gleichmut.

(5) augen*blicklich.*

(6) هذا الشرح لمعنى «sich befindet» (يجد نفسه) من خلال معنى «يوجد» (existierend) هو أمارة حاسمة ليس فقط على الرابطة الداخلية بين «Befindlichkeit» (الوجدان) و«Existenz» (الوجود) ـ والعربية هنا تبذّ على الألمانية ـ بل على أنّ هيدغر يفهم «Existenz» بوصفها ضرباً من السُّلوك الذي من خلاله نحن «نجد أنفسنا» خارج أنفسنا أيّ نقف على «الحال» الذي نملكه بعدُ بوصفه واقعة وقعت علينا، وليس صفة =

مستمرّ من الكانيّة، - إنّما يمكن أن يُؤثَّر فيه. فالتأثّر[1] هو من ناحية أنطولوجية يفترضُ الاستحضارَ، وذلك على نحو بحيث إنّه يمكن ضمنه إرجاع الدّازين إلى ذاته بوصفه كانياً[2]. بأيّ وجه ينبغي أن نحدّ **إثارة** الحواس **والتأثير** فيها حدّاً أنطولوجياً لدى كائن لا يعدو أن يكون حيّاً، وكيف وأين على العموم تتقوّم مثلاً كينونة الحيوانات بواسطة «الزمان»، ذلك ما يبقى مشكلاً على حدة[3].

ج) زمانيّة الانحطاط[4]

لم يصطدم التأويلُ الزمانيّ للفهم والوجدان بوَجْدٍ **ابتدائي** متعلّق بالظاهرة التي تهمّنا في كلّ مرّة، فحسب، بل دوماً وفي الوقت نفسه بالزمانيّة **في جملتها**. وكما أنّ المستقبل هو في بادئ الأمر ما يجعل الفهم ممكناً، والكانيّة هي ما تجعل المزاج ممكناً، فإنّ العنصر البنيويّ الثالث المكوّن للعناية، الانحطاط، إنّما يجد معناه الوجوداني في **الحاضر**[5]. وكان التحليل التمهيدي قد بدأ بعقد تأويل عن

= أنطولوجية تشاركنا فيها الأشياء. وهذا يوضّح الفرق الحاسم بين «كان» (الذي تشارك فيها الأشياء) وبين «وُجد» (الخاص بنمط كينونتنا المخصوص: «الدّازين» أيّ «كينونة الهناك»).

(1) Affektion. باستعماله هذا اللفظ يربطُ هيدغر مصطلح «Befindlichkeit» مع تاريخ اصطلاحي خاصّ بالشعور علينا أن نضعه في الاعتبار. وهو ما أخذ به مارتينو (1985) في ترجمة هذا المصطلح من خلال عبارة «affection».

(2) gewesenes.

(3) هذا المشكل على حدة هو ذاك المتعلّق بإمكانية تطوير زمانيّة خاصّة بالحياة الغريزية. را: درس شتاء 1929/ 1930 (ط.ك. المجلد 29/ 30، الفقرات 58-61، ص344-388).

(4) قارن: §38، ص 175 وما بعدها. [المؤلّف]

(5) كما أنّ الفهم يجدُ شرط إمكانه في وجد المستقبل، والوجدان في وجد الكانية، ها هو الانحطاط يعثر على شرطه في وجد الحاضر. وامتحان هذا الافتراض يتمّ من خلال معاودة زمانيّة للتحليل السابق للفضول الذي وقع في الفقرة 36. وكان قد تمّ التنبيه على الوظيفة البصرية في الفضول. والحال أنّه ليس ثمّة إبصار إلاّ متى كان الكائن حاضراً حضوراً «متجسّداً» (leibhaftig) وبعبارة أكثر شيوعاً «لحماً ودماً». وإذا كان الفضول متعطّشاً دوماً إلى رؤية الجديد وما لا عين رأت، أيّ إلى شيء مستقبليّ تماماً، فهو في واقع الأمر لا يفعل ذلك إلاّ هروباً من الحاضر الذي يستطيعُ التوقّفَ عنده بما هو كذلك.

القيل والقال والفضول والالتباس[1]. وعلى التحليل الزمانيّ للانحطاط أن يتّخذ المسار نفسه. غير أنّا سوف نحصرُ البحث في تقديم فحص عن الفضول، من أجل أنّه إنما ضمنه تكونُ الزمانيّةُ المخصوصة للانحطاط مرئيةً كأيسر ما يكون. أمّا تحليل القيل والقال والالتباس فهو على الضدّ من ذلك يفترض أن نتوفّر بعدُ على إيضاح القوام الزمانيّ للكلام والتأويل[2] (التفسير).

إنّ **الفضول** هو نزعةُ كينونة مخصوصة للدّازين، طبقاً لها هو ينشغل بقدرة - ما - على - أن - يرى[3]. «أن يرى»[4]، مثل مفهوم الرؤية[5]، ليس محصوراً في الإدراك بواسطة «عين الجسد». فالإدراك بالمعنى الواسع يجعل ما تحت - اليد وما هو قائم يصادفنا في عين ذاته «مُتَجَسِّداً»[6] من جهة منظره الخارجيّ. وتتأسّس هذه الملاقاة ضمن حاضر ما. فهذا الأخير من شأنه أن يهب الأفق الإكستاطيقي الذي ضمنه يمكن للكائن أن يكون **حاضراً - لدينا** بلحمه وبدمه. لكنّ الفضول لا يستحضرُ ما هو قائم من أجل **فهمه**، من خلال الإقامة عنده، بل هو يسعى إلى أن يرى بقصد أن يرى **فحسب** وبأن يكون قد رأى. وبما هو هذا الاستحضار المتورّط[7] في ذاته يقفُ الفضولُ في وحدة إكستاطيقية مع مستقبل وكانيّة من جنسه. إنّ الشغف بالجديد هو بلا ريب نفاذ **[347]** إلى ما - لم - يُرَ - بعدُ، ولكن على نحو بحيث إنّ الاستحضار إنّما يسعى إلى التخلّص من حاجزِ التوقّع. ذلك بأنّ الفضولَ هو مستقبليّ على نحو غير أصيل تماماً، وهذا بدوره على شاكلة بحيث إنّه ليس في حالة توقّع **لإمكانية** ما، بل هو لا يرغب بعدُ في اطّلاعه على هذه إلاّ كما يرغب في شيء فعليّ. ويستمدّ الفضول قوامه من خلال استحضار لم يتمّ الإيفاء به، هو، من جهة ما هو مستحضِر فحسب، يحاول هكذا باستمرار أن

(1) قارن: §35 وما بعدها، ص 167 وما بعدها. [المؤلّف]
(2) Deuten. التبيين في معنى «تعبير» الأحلام مثلاً.
(3) قارن: §36، ص 170 وما بعدها. [المؤلّف]
(4) Sehen.
(5) Sicht.
(6) «leibhaftig».
(7) verfangend.

ينفلتَ من التوقع، الذي هو على ذلك «مُلزَم»[1] به من دون أن يفي به[2]. فالحاضر «يفرّ»[3] من التوقّع الذي من شأنه بالمعنى القويّ للانفلات. لكنّ استحضار الفضول «الذي يفرّ» لا يعكفُ على «الشيء» إلاّ قليلاً، بحيث هو ما أنْ يظفر برؤيته حتى يكون أيضاً قد تلفّت عنه إلى شيء آخر. إنّ الاستحضار «الفارّ» باستمرار من التوقّع المتعلّق بإمكانية معيّنة تمّ الإمساك بها، هو من الناحية الأنطولوجية ما يجعل **التقلّب**[4] الذي يميّز الفضول، ممكناً. والاستحضار لا «يفرّ» من التوقّع على نحو بحيث إنّه بوجه ما، متى فهمنا الأمر على نحو أنطيقي، يتخلّص منه ويتركه لحاله. فإنّ «الفرار» هو تحويل وجديّ للتوقّع، على نحو بحيث إنّ هذا الأخيرَ إنّما شأنه أن **يتعقّب**[5] الاستحضار. والتوقّع بوجه ما يضحّي بنفسه، وهو أيضاً لم يعد يسمحُ لإمكانات انشغال غير أصيلة أن تقبل عليه من جهة ما هو مشغول به، إلاّ أن تكون تلك المتاحة لاستحضار لا يتمّ الإيفاء به. ذلك بأنّ التعديل الوجديّ للتوقعِ من خلال الاستحضار الفارّ نحو استحضار متعقّب هو شرطُ الإمكان الزمانيّ ـ الوجوداني **للتشتّت**[6].

وبفعل التوقّع المتعقّب يصبح الاستحضارُ أكثر فأكثر متروكاً لنفسه. فهو يستحضر من أجل الحاضر. وبما هو متورّط هكذا في ذات نفسه، فإنّ التقلّب المتشتّت يتحوّل إلى **عدم استقرار**[7]. هذا الضرب من التوقّع هو الظاهرة المضادّة القصوى **للّحظة**. ففي ظلّ **ذلك** [النحو من عدم الاستقرار] تكون كينونة ـ الهناك[8]

---

(1) gehalten.

(2) ungehalten.

(3) «entspringt». يحتمل اللفظ معنى مزدوجاً: الانبجاس والنبع، والإفلات والفرار. لكنّ هيدغر ينشّط هنا معنى الإفلات والفرار.

(4) das *Unverweilen.*

(5) *nachspringt*. ـ علينا أن نبصر كيف يصرّف هيدغر التواشج اللغويّ/ الدلالي بين «ent-springen» (الذي يعني صدر / أفلت معاً) و«nach-springen» (الذي يعني هنا تعقّب وركض وراء).

(6) *Zerstreuung.*

(7) *Aufenthaltslosigkeit.*

(8) Da-sein. الدا ـ زين، وهيدغر يكتب اللفظة مفصّلة إلى مقطعيها للإشارة إلى «الكينونة» و«الهناك» معاً.

في كلّ مكان وفي لا مكان. أمّا **هذه** [اللحظة] فهي تنقلُ الوجودَ إلى صلب الموقف وتفتح «الهناك» الأصيل.

وكلّما كان الحاضر غيرَ أصيل، بمعنى، أقبل الاستحضارُ على «ذاته»، كان يهرب، منغلقاً على نفسه، أمام ضرب معيّن من مستطاع الكينونة، ولكن كلّما عجز المستقبل حينئذ عن العودة إلى الكائن الملقى به. ففي «فرار» الحاضر يكمن في الوقت نفسه نسيانٌ متنام. أنّ الفضول يتوقّف دوماً عند الشيء الموالي من فرط أنّه قد نسي الشيء الذي قبلَه، فهذا ليس بنتيجة، تنجم فقط **عن** الفضول، بل هو الشرطُ الأنطولوجيّ له هو نفسه.

إنّ طباعَ الانحطاط المشار إليها: الغواية والتسكين والاغتراب والتورّط تعني، بالنظر إلى **[348]** المعنى الزمانيّ، أنّ الاستحضار «القائم على الفرار» إنّما يحاول، طبقاً لنزعته الوجديّة، أن يزمّن ذاته انطلاقاً من ذات نفسه. إنّ الدّازين يتورّط في نفسه، وإنّ لهذا التعيّن معنى وجديّاً. ولا يعني انفلات[1] الوجود في الاستحضار بكلّ تأكيد أنّ الدّازين قد تخلّص من أَناه ومن ذاته[2]. حتى في أقصى الاستحضار، هو يظلّ زمانيّاً، بمعنى من شأنه أن يتوقّع وأن ينسى. حتى وهو يستحضرُ فإنّ الدّازين لا يزال يفهم نفسه، رغم أنّه مغتربٌ عن مستطاع كينونته الأخصّ، الذي يتأسّس بديّاً في المستقبل والكانيّة الأصيلين. ولكن من جهة أنّ الاستحضار من شأنه غالباً أن يمنح «الجديد»، فإنّه لا يسمحُ للدّازين بالعودة إلى ذاته ويسكّنه باستمرار من جديد. لكنّ هذا التسكين إنّما يقوّي هو بدوره من نزعة الفرار. ليست الضخامة[3] التي لا حدّ لها لما لا عينَ رأت بعدُ، هي التي تُسَبِّبُ الفضول، بل نمط التزمّن المنحطّ للحاضر الذي لا يكفّ عن الفرار. حتى عندما يكون المرء قد رأى كلّ شيء، فإنّ الفضول حينئذ بالتحديد إنّما **يختلق**[4] الجديد.

---

(1) Entrückung.

(2) von seinem Ich und Selbst. مرّة أخرى نقفُ على القرابة الداخلية بين «الأنانة» (قول ـ أنا) وبين «الإنّية» (الانتماء الأصيل إلى أنفسنا). بحيث ليس ثمّة أيّ انفصال بين «الأنا» و«الذات» أو «النفس» في التحليل الوجوداني للإنّية.

(3) Unübersehbarkeit. ما لا يقبل الحصر أو ما لا يحيط به النظر.

(4) *erfindet*.

يتأسّس نمطُ التزمّن الخاصّ بـ«فرار» الحاضر في صلب ماهية الزمانيّة، التي هي **متناهية**. ومن حيث هو ملقى به في الكينونة نحو الموت، فإنّ الدّازين يهرب في أوّل الأمر وأغلب الأمر أمام هذه الكينونة ـ الملقى ـ بها المكشوف عنها صراحةً بهذا القدر أو ذاك. إنّ الحاضرَ يفرّ من مستقبله وكانيته الأصيلين، حتى لا يسمحَ للدّازين بأنْ يأتي إلى الوجودِ الأصيل إلاّ بالتعريج[1] عبر ذاته. ذلك بأنّ أصل «فرار» الحاضر، بمعنى الانحطاط في الضياع، هو الزمانيّة الأصليّة، الأصيلة ذاتها، التي هي ما يجعل الكينونة الملقى بها نحو الموت ممكنة.

إنّ الكينونة ـ الملقى ـ بها، التي **أمامها** يمكنُ للدّازين أن يُحمَل بلا ريب على نحو **أصيل**، من أجل أن يفهم نفسه فيه فهماً أصيلاً، إنّما تبقى على ذلك مستغلقة فيما يخصّ مأتاها[2] وكيفيتها على المستوى الأنطيقي. لكنّ هذا الاستغلاق ليس هو بأيّ وجه مجرّد عدم معرفة ماثلة أمامنا كحادثة من الحوادث، بل هو يشكّل واقعانية الدّازين. ويساهمُ في تعيين الطابع **الوجديّ**[3] الذي يميّز استسلام الوجود للأساس الباطل لذاته.

ليست اللُقية[4] التي في الكينونة الملقى ـ بها[5] في العالم شيئاً يلتقطه الدّازين لأوّل وهلة التقاطاً أصيلاً؛ و«الحركيّة» الكامنة فيه لا تأتي إلى «الثبات» لمجرّد أنّ الدّازين هو الآن «يكون هناك»[6]. إنّ الدّازين مجروفٌ في خضمّ الكينونة ـ الملقى ـ بها، في معنى أنّه، من حيث هو ملقى به في العالم، هو يفقدُ نفسه في «العالم» في خضمّ الارتهان[7] الواقعاني في أتون ما ينبغي له أن ينشغل به. والحاضر، الذي يمثّل المعنى الوجوداني للانجراف ـ مع ـ التيار، ليس من شأنه أبداً أن يظفر من تلقاء نفسه بأفق وجديّ آخر، إلاّ إذا وقع **[349]** استنقاذه من ضياعه في صلب

---

(1) Umweg.

(2) Woher.

(3) ekstatisch. الإكستاطيقي.

(4) der Wurf.

(5) das Geworfensein.

(6) «da ist».

(7) Angewiesenheit.

القرار، وذلك من أجل فتح الموقف في كلّ مرّة كلحظة تمّ الوفاء بها وفي كرّة واحدة معه فتح «الوضعية القصوى» الأصليّة للكينونة نحو الموت.

د) في زمانيّة الكلام[1]

إنّ الانفتاحَ الكامل للهُناك، المشكَّل عن طريق الفهم والوجدان والانحطاط، إنّما يأخذُ من الكلام تمفصُلَه. ولذلك فالكلام لا يتزمّن أوّلَ الأمر في نطاق وَجْدٍ بعينه[2]. ولكن لأنّ الكلام يعبّر عن نفسه أغلبَ الأمر، على صعيد واقعاني، في اللغة ويتكلّم بادئ الأمر بطريقة الخطاب[3] الذي ينشغل بـ«العالم المحيط» ويناقش حوله، فإنّ الاستحضار إنّما له بلا شكّ وظيفة تقويمية **متميّزة**.

لا تتأتّى أزمنةُ الأفعال[4] مثلها مثل سائر الظواهر الزمانيّة للغة، من قبيل «صيغ الفعل» و«الدرجات الزمانيّة»، من أنّ الكلام يعبّر «أيضاً» عن حوادث «زمانيّة» بمعنى تصادفنا «في الزمان». ولا أنّه يجد أساسه في أنّ التكلّم يجري «في زمان نفسي». فإنّ الكلام هو **في ذات نفسه** زمانيّ، من جهة أنّ كلّ كلام على...، عن... ونحو...، إنّما يتأسّس في نطاق الوحدة الوجديّة للزمانيّة. إذ تجد **صيغ الفعل** جذورها في الزمانيّة الأصليّة للانشغال، أكان هذا الانشغال متعلّقاً بشيء داخل الزمان[5] أم لا. وإذا استعنّا بالتصوّر التقليدي والعامي للزمان، الذي يلجأ إليه علمُ اللغة اضطراراً، فإنّ المشكل المتعلّق بالبنية الزمانيّة ـ الوجودانية

---

(1) قارن: §34، ص 160 وما بعدها [المؤلّف]

(2) هنا ينكشف لنا لِمَ تمّ إعادة ترتيب البنى الأساسيّة للدّازين، وصار الانحطاط قبل الكلام. فإذا كان الفهمُ متعلّقاً بالمستقبل والوجدان بالكانية والانحطاط بالحاضر، فإنّ الكلام لا يتعلّق بوجد زمانيّ بعينه. بل هو له القدرة على التزمّن انطلاقاً من المواجد جميعاً. وهو ما قاد هيدغر على الأغلب إلى التنبيه بحرص واضح على أنّ ذلك يصدقُ أيضاً على الظواهرِ الزمانيّة بعامة، حيث إنّها جميعاً تتزمّن انطلاقاً من المواجد الثلاثة بشكل تام. ولذلك لا ينبغي أن نظنّ أنّ عدم تزمّن الكلام من خلال وجد بعينه قد يجرّده من صفة الوجوداني الأصيل، بل على العكس، إنّ ذلك قد يعني أنّ الكلام هو موضع تمفصل أشكال انفتاح الهناك (أيّ الفهم والوجدان والانحطاط) في حضن الزمانيّة.

(3) Ansprechen.

(4) Tempora.

(5) Innerzeitiges.

لصيغ الفعل **لا يمكن حتى أن يوضَع** على بساط البحث[1]. ولكن من أجل أنّ الكلام هو في كلّ مرّة نقاش حول الكائن، ومع أنّ ذلك لا يتمّ أوّل الأمر وأغلب الأحيان في معنى القول النظريّ، فإنّ تحليلَ القوام الزمانيّ للكلام وتفسير الطباع الزمانيّة للأشكال اللغوية لا يمكن القيامَ بهما إلاّ متى تمّ بسطُ مشكل الارتباط الأساسيّ بين الكينونة والحقيقة انطلاقاً من إشكاليّة الزمانيّة. عندئذ يتسنّى لنا أيضاً أن نحدّد المعنى الأنطولوجيّ لـ «هو»[2]، الذي قامت نظرية سطحية في القضية وفي الحكم بتشويهه وتحويله إلى «رابطة»[3]. وإنّه انطلاقاً من زمانيّة الكلام، بمعنى من الدّازين بعامة، فحسب، إنّما يمكن أن يتمّ إيضاح «نشأة» «الدلالة»[4] وجعل إمكانية تكوّن التصوّر قابلة للفهم على الصعيد الأنطولوجيّ.

[350] يتأسّس الفهمُ بادئ الأمر في المستقبل (استباقًا أو توقّعًا). وإنّ الوجدان إنما يتزمّن[5] بادئ الأمر في الكانيّة (معاودةً أو نسيانًا). وإنّ الانحطاط هو من جهة الزمان متجذّر بادئ الأمر في الحاضر (استحضاراً أو لحظةً). غير أنّ الفهم هو في كلّ مرّة حاضر «قد كان من قبل». والوجدان يتزمّن بوصفه مستقبلاً «مستحضِراً». وإنّ الحاضر إنّما هو «في فرار» مِنْ، أو هو موفّى به من قِبَلِ مستقبل قد كان من قبل. بذلك صار منظوراً أنّ: **الزمانيّة تتزمّن ضمن كلّ وَجْدٍ تزمّناً كلّياً، بمعنى أنّه في نطاق الوحدة الوجديّة للتزمّن الكلّي للزمانيّة في كلّ مرّة إنّما تتأسّس كلّية الكلّ البنيويّ للوجود والواقعانية والانحطاط، وذلك يعني الوحدة التي تشدّ بنية العناية.**

لا يعني التزمّن أيّ ضرب من «تتالي» المواجد. فالمستقبل ليس **أكثر تأخّراً** عن الكانيّة وهذه ليست **أكثر تقدّماً** من الحاضر. إنّ الزمانيّة تتزمّن بوصفها مستقبلاً

---

(1) قارن من بين آخرين، جاكوب واكرناغل (Jak. Wackernagel)، **دروس في قواعد النحو**، ج. I (1920)، ص 15؛ وبخاصّة ص 149-210. كذلك: ج .هاربيغ (G. Herbig)، **صيغة الفعل ودرجة الزمن**. مباحث هندية ـ جرمانية ج VI (1896)، ص 167 وما بعدها [المؤلّف]

(2) «ist».

(3) «Kopula».

(4) «Bedeutung».

(5) قارن: §28، ص 133. [المؤلّف]

ـ يستحضر ـ بقدر ـ ما ـ هو ـ قد ـ كان[1].

إنّ انفتاحَ الهناك والإمكانات الوجودية الأساسيّة للدّازين، أيّ الأصالة وعدم الأصالة، هي أمور مؤسّسة على الزمانيّة. لكنّ الانفتاح، وذلك على وتيرة أصليّة واحدة، إنّما يمسّ دوماً **الكينونة ـ في ـ العالم** برمّتها، الكينونة ـ في، كما يمسّ العالم. بذلك فإنّه ينبغي، خلال التوجّه تحت هدي القوام الزمانيّ للانفتاح، أن يتسنّى لنا أيضاً أن نبيّن شرط الإمكان الأنطولوجيّ الذي به يمكن أن يكون الكائن، الذي يوجد بوصفه كينونة ـ في ـ العالم.

§ 69. في زمانيّة الكينونة ـ في ـ العالم وفي المشكل المتعلّق بتعالي العالم

إنّ الوحدةَ الوجديّةَ للزمانيّة، بمعنى وحدة «الخارج ـ عن ـ ذاته» في انفلاتات[2] المستقبل والكانيّة والحاضر، هي شرطُ الإمكان الذي به يستطيع كائن ما أن يكون، ذاك الذي يوجد بوصفه «الهناك» التي تخصّه. وإنّ الكائن الذي يحمل اسم كينونة ـ الهُناك[3] هو كائن «**مُنَوَّر**»[4]. وليس النور، الذي يصنع هذا النحو من تَنَوُّر[5] الدّازين، قوة أو مصدراً قائماً أمامنا بشكل أنطيقي لوضوح مشعّ قد يطرأ على هذا الكائن بين الفينة والأخرى. إذ إنّ ما ينوّر هذا الكائن في ماهيّته، بمعنى ما يجعله أمام ذاته «مفتوحاً» مثلما يجعله «واضحاً» أيضاً، كان قد عُيِّن، قبل كلّ تأويل «زمانيّ»، بوصفه عناية. فإنّما ضمنه يتأسّس الانفتاح التامّ للهناك. وإنّ هذا التنوّر هو وحده ما يجعل ممكناً **[351]** كلّ إشراق[6] وإلهام، كلّ

---

(1) gewesend-gegenwärtigend.

(2) Entrückungen.

(3) Da-sein.

(4) قارن: §28، ص 133. [المؤلّف]

(5) Gelichtetheit.

(6) Erleuchtung. الإشراق بالمعنى الصّوفي أو الديني، أيّ الإلهام بفضل نور ما قذف في القلب. وذلك يعني أنّ التجربة الصّوفية هي حسب هيدغر تجربة «وجودية» تجد أساسها في بنية «وجودانية» سابقة عليها هي حالة «التنوّر» (Gelichtetheit) الأصليّ للدّازين باعتباره هو ذاته «منارة» (Lichtung) أيّ موضعاً للنور، الذي نُشير إليه على المستوى الأنطيقي بعبارة «النور الطبيعي»، لكنّه على المستوى الأنطولوجيّ هو نور الكينونة.

إدراك وكلّ «رؤية» وكلّ مِلك لشيء ما. ونحن لا نفهم نورَ هذا التنوّر إلاّ إذا كنّا لا نبحث عن قوة قائمة مغروسة فيه، بل نستجوب هيئةَ كينونة الدّازين بتمامها، أيّ العناية، عن الأساس الموحّد لإمكانها الوجوداني. **إنّ شأن الزمانيّة الوجديّة أن تنوّر الهناك على نحو أصليّ**. فهي الناظم الأوّل للوحدة الممكنة لكلّ البنى الوجودانية الجوهريّة للدّازين[1].

انطلاقاً من تجذّرِ الدّازين في الزمانيّة فحسب إنّما يقعُ تبيّن **الإمكانية** الوجودانية للظاهرة، التي وسمناها، في مطلع تحليلية الدّازين، بكونها هيئة أساسيّة: ظاهرة **الكينونة ـ في ـ العالم**. وكان الأمر قد تعلّق في البداية بتأمين الوحدة البنيويّة غير المنفصمة لهذه الظاهرة. أمّا السّؤال عن **أساس الوحدة الممكنة** لهذه البنية **المفصّلة** فقد بقي في الخلف. وبغرض حماية الظاهرة من نزعات التفتيت، التي هي مفهومة بنفسها ولكنّها بمثابة الطامّةِ الكبرى، فإنّ النمطَ اليومي المباشر للكينونة ـ في ـ العالم، نعني الكينونة **المشغولة** بما تحت ـ اليد داخل العالم، قد تُؤوّل بشكل مستفيض. ولكن الآن بعد أن حُدِّدت **العناية** ذاتها تحديداً أنطولوجياً ورُدّت إلى أساسها الوجوداني، أيّ الزمانيّة، فإنّ **الانشغال** يمكن له هو بدوره أن يُتصوَّر **صراحةً** انطلاقاً من العناية وبالتالي من الزمانيّة.

سوف يقف تحليلُ زمانيّة الانشغال أوّل الأمر عند النمط القاضي بأنّ لنا ـ شأناً[2] متبصّراً مع ما تحت ـ اليد. وبالتالي هو سيقتفي الإمكانية الزمانيّة ـ الوجودانية لتحويل الانشغال، الذي يعتمدُ على التبصّر، إلى «مجرّد» كشف يعاين[3] الكائن الذي داخل العالم في المعنى الذي تأخذه إمكانيات معيّنة للبحث

---

(1) يشرعُ هيدغر هنا في معاودة زمانيّة لما كان قد بثّه في الفقرات 14-18 حول معنى الكينونة-في-العالم. وأوّل أطروحة صاغها هي أنّ الكينونة في العالم زمانيّة في معنى أنّ نمط انفتاح الهناك الخاصّ بالدّازين، أيّ كونه «منارة» أو موضعاً لنور كينونته، يستمدّ نوره من الزمانيّة الوجدية على نحو أصليّ. بعد ذلك صار ممكناً طرح المشاكل التالية: أ ـ ما هي زمانيّة الانشغال المتبصّر بالكائن الذي داخل العالم؟؛ ب ـ كيف ننتقل من هذا الانشغال إلى المعرفة النظرية؟؛ ج ـ ماذا يحصل لمعنى الزمان مع هذا الانتقال؟؛ د ـ بأيّ معنى يمكن للعالم أن يختصّ بالتعالي؟

(2) Zutunhaben.

(3) hinsehend.

العلمي. في الوقت نفسه يبيّن تأويل زمانيّة الكينونة المتبصّرة، وكذلك الكينونة المشغولة شغلاً نظرياً لدى ما هو تحت ـ اليد وما هو قائم **داخل العالم**، كيف أنّ هذه الزمانيّة نفسها هي بعدُ بشكل مسبق شرط إمكان الكينونة ـ في ـ العالم، التي ضمنها تتأسّس الكينونة لدى الكائن داخل **العالم** بعامة. ومن شأن تحليل موادّ القوام الزمانيّ للكينونة ـ في ـ العالم أن يقودَ إلى التساؤلات التالية: بأيّ وجه يكون شيء ما من قبيل العالم بعامة ممكناً، في أيّ معنى **يكون** عالم، على ماذا وكيف يتعالى العالم، كيف يكون من شأن الكائن داخل العالم «الذي لا رابطة تحكمه» أن «يرتبط بعلاقة»[1] مع العالم الذي يتعالى عليه؟ إنّ **العرض الأنطولوجيّ** لهذه الأسئلة ليس هو بعدُ بالإجابة عنها. وعلى ذلك هي تمنحُ التوضيحَ الضّروريّ في بادئ الأمر **للـ**بنى التي يطالبنا مشكل التعالي بأن يُطرَح بالنظر إليها. وسوف يفحص التأويل الزمانيّ ـ الوجوداني **[352]** للكينونة ـ في ـ العالم عن ثلاثة أمور: أ) عن زمانيّة الانشغال الذي يقوده تبصّر ما؛ ب)عن المعنى الزمانيّ لتحويل الانشغال إلى معرفة نظرية لما هو قائم داخل العالم؛ ج) عن المشكل الزمانيّ لتعالي العالم.

أ) في زمانيّة الانشغال المتبصّر

كيف نظفرُ بتوجيه النظر نحو تحليل زمانيّة الانشغال؟ نحن أطلقنا على الكينونة المشغولة لدى «العالم» اسم التعامل[2] في ومع العالم الذي يحيط بنا[3]. وكظواهر نموذجية عن الكينونة لدى... نحن قد اخترنا الاستعمال[4] والعمل اليدويّ[5] وإنتاج ما تحت ـ اليد وضروبها الناقصة وغير المبالية، بمعنى الكينونة

(1) علينا أن نبصر استثمار هيدغر لوجه الصّلة اللغوية بين «unabhängig» (المستقلّ وغير التابع) وبين «zusammenhängen» (تعلّق بشيء ما وارتبط بعلاقة معه). وهو استثمار وجدنا أنّ الترجمة الإنكليزية (1962: 402) قد نبّهت عليه، بشكل مرض، وفيزان (1986: 413) أفلح في تأمينه، لكنّ مارتينو (1985: 245) قد غفل عنه.

(2) Umgang.

(3) قارن: §15، ص 66 وما بعدها. [المؤلّف]

(4) Gebrauchen.

(5) Hantieren.

لدى ما ينتمي إلى الحاجة اليومية[1]. حتى الوجود الأصيل للدّازين هو يقف عند انشغال كهذا ـ بما في ذلك عندما يبقى هذا الأخير «غير مكترث» له. ليس ما تحت ـ اليد الذي يشغلنا هو ما يسبّب الانشغال، بحيث إنّ هذا الأخير سينشأ فقط بسبب تأثيرات الكائن داخل العالم. ليس من شأن الكينونة لدى ما تحت ـ اليد، أن تُعلّل انطلاقاً من هذا الأخير بشكل أنطيقي، ولا هذا، على العكس من ذلك، يمكن أن يُستنبَط من تلك. لكنّ الانشغالَ من حيث هو نمط كينونة الدّازين والمشغول به من حيث هو تحت ـ اليد داخل العالم ليسا أيضاً **قائمين سويّةً**[2]. وعلى ذلك تظلّ بينهما «رابطة جامعة». وحين نفهم جيّداً ما ـ به[3] يكون التعامل، فإنّ نوراً يقعُ على التعامل المنشغل ذاته. وبالعكس، فإنّ الخطأ في تقدير البنية الظواهريّة لما ـ به يكون التعامل إنما يؤدّي إلى جهل ما بالقوام الوجوداني للتعامل. لا ريب أنّه مكسب جوهريّ، بالنسبة إلى تحليل الكائن الذي يصادفنا لأوّل وهلة، ألاّ يقع إسقاط الطابع الأداتيّ المخصوص لهذا الكائن. بيد أنّه من الجدير بنا أن نفهم فيما أبعد من ذلك أنّ التعامل لا يتوقّف أبداً لدى أداة معيّنة. فإنّ الاستعمال والإمساك باليد بواسطة أداة معيّنة يبقى بما هو كذلك مهتدياً برابطة أداتيّة ما. إذ حين نبحث مثلاً عن أداة «ضائعة»[4]، فإنّ المقصودَ بذلك ليس هو حصراً وليس هو أوّلاً المبحوث عنه في «فعل» معزول، بل إنّ محيط الجملة الأداتيّة قد وقع بعد كشف النقاب عنه سلفاً. كلّ «شروع في العمل» وكلّ تشمير عن الساعد لا يصطدم، هكذا من عدم، بأداة معطاة سلفاً بشكل معزول، بل هو ما فتئ يعود من عالم العمل الذي ينفتح بعدُ في كلّ مرّة عند الإمساك بأداة ما.

[353] وبالنسبة إلى تحليل التعامل بالنظر إلى ما ـ به هو يتمّ، فإنّه ينتج عن ذلك التنبيه إلى أنّه لا يجب على وجه التحديد توجيه الكينونة الموجودة لدى الكائن المشغول نحو أداة معزولة تحت ـ اليد، بل نحو الجملة الأداتيّة. على هذا

---

(1) قارن: §12، ص 56 وما بعدها. [المؤلّف]

(2) *zusammen vorhanden.*

(3) Womit.

(4) verlegtes Zeug، في معنى الأداة التي «تغيّر مكانها» العادي فتاهت عنا وضللنا الطريق إليها. وهيدغر يضع اللفظة بين ظفرين للتنبيه إلى المعنى الأصليّ في الكلمة الألمانية وليس إلى معنى آخر.

النحو من التصوّر لما به يكونُ التعامل، يجبرنا أيضاً تدبّرُ[1] طابع الكينونة الذي يميّز الأداة التي تحت ـ اليد، نعني **الوظيفيّة**[2]. نحن نفهمُ هذا المصطلح على نحو أنطولوجيّ. والعبارة القائلة: إنّ شيئاً ما يأخذ ارتباطه الوظيفي **مع** شيء ما **لدى** شيء ما، ليس شأنها أن تعاين حادثة ما معاينة أنطيقية، بل أن تُشير إلى نمط كينونة ما هو تحت ـ اليد. وإنّ طابع العلاقة الخاصّ بالرابطة الوظيفية، «مع. . . لدى. . .»، إنّما يدلّ على أنّ أداة **واحدة** هي من الناحية الأنطولوجية غير ممكنة. أجل قد يمكن أن تكون أداة وحيدة فقط تحت ـ اليد وتكون الأخرى «مفقودة». بيد أنّه إنّما بذلك يتجلى لنا انتماءُ هذا الكائن تحت ـ اليد تحديداً **إلى** كائن آخر. إنّ التعاملَ الذي يقوده انشغالٌ ما لا يمكن على العموم أن يتبصّر في جعل ما تحت ـ اليد يصادفنا إلاّ إذا فهم بعدُ شيئاً من قبيل الرابطة الوظيفية التي له[3] في كلّ مرّة مع شيء ما لدى شيء ما. إنّ الكينونة لدى. . . التي تتبصّر ـ و ـ تكشف، الخاصّة بالانشغال، هي تركٌ ـ للأشياء ـ تؤدّي ـ وظيفتها[4]، بمعنى هي استشرافٌ فاهم للوظيفيّة. **وإذا كان ترك ـ الأشياء ـ تؤدّي ـ وظيفتها إنّما يمثّل البنية الوجودانية للانشغال، وَإذا كان هذا الأخير ينتمي من حيث هو كينونة لدى. . . إلى القوام الجوهريّ للعناية، وإذا كانت هذه الأخيرة من جهتها تتأسّس في الزمانيّة، فإنّ شرطَ الإمكان الوجوداني لترك ـ الأشياء ـ تؤدّي ـ وظيفتها ينبغي أن يُبحَث عنه في نمط ما من تزمّن الزمانيّة.**

إنّ ترك ـ الأشياء ـ تؤدّي ـ وظيفتها أمرٌ يوجد ضمن أبسط اعتمال يدويّ لأداة ما. وما ـ لديه[5] يتمّ ذلك إنّما له طابع ما ـ هو ـ مجعول ـ له[6]؛ وإنّه بالنظر إلى ذلك تكون أداة ما قابلة للاستخدام[7] أو هي قيد الاستخدام. إنّ فهم لماذا ـ هو ـ مجعول، نعني لما ـ لديه تنشأ رابطة وظيفية، إنّما له البنية الزمانيّة

(1) Besinnung.
(2) قارن: §18، ص 83 وما بعدها. [المؤلّف]
(3) ما تحت اليد.
(4) ein Bewendenlassen.
(5) Wobei.
(6) Wozu.
(7) Verwendbar.

للتوقّع. وإنّه فقط حين يكون الانشغال قد توقّع لماذا هو مجعول، هو يستطيع في الوقت نفسه أن يعود راجعاً إلى شيء من قبيل ما له معه رابطة وظيفية ما. وإنّ **توقّع** ما - لديه في كرّة واحدة **مع الاحتفاظ** بما - معه تكون له رابطة وظيفية، هو، في وحدته الوجديّة، ما يجعل الاستحضار اليدويّ المخصوص للأداة ممكناً.

ليس توقّعُ لماذا - هو - مجعول اعتبارًا لـ«هدف ما»، ولا انتظارًا للاكتمال الوشيك للعمل الذي يُراد إنتاجه. وليس له على العموم طابع الاستيلاء على موضوع بقصد دراسته. ولكن أيضاً لا يعني الاحتفاظُ بما معه تكون له رابطة وظيفية، تسجيلاً موضوعاتياً له. فالتعامل اليدويّ لا يتعلّق فقط بما - لديه كما لا يتعلّق بما - معه [354] يتمّ ترك - شيء - ما - يؤدّي - وظيفته. فهذه تتكوّن على الأرجح ضمن وحدة الاحتفاظ الذي يتوقّع، وذلك على نحو بحيث إنّ الاستحضار الذي يتولّد عن ذلك هو ما يجعل الانهماك المميّز للانشغال في عالم الأدوات ممكناً. إنّ الاشتغال «الأصيل» بشيء ما...[1]، المتفاني تماماً، لا يكون لدى المعمول عليه فحسب، ولا لدى أداة العمل، ولا لدى الاثنين «مجتمعيْن». ذلك بأنّ ترك - الأشياء - تؤدّي - وظيفتها الذي يتأسّس في الزمانيّة هو قد أرسى بعدُ وحدةَ الروابط التي في نطاقها «يتحرّك» الانشغالُ على نحوٍ متبصّر.

وبالنسبة إلى الزمانيّة التي تشكّل عملية - ترك - الأشياء - تؤدّي - وظيفتها، فإنّ نسياناً مخصوصاً يكون أمراً جوهريّاً. وحتى تستطيع، وهي «ضائعة» في عالم الأدوات، أن تأخذ في العمل وأن تزاوله «فعلاً» بيديها، فإنّه ينبغي للنفس أن تنسى نفسها. ولكن من حيث أنّ **توقّعاً** ما هو الذي يقودُ في كلّ مرّة في نطاق الوحدة التي تشدّ تزمّنَ الانشغال، فإنّ مستطاع الكينونة الخاصّ بالدّازين المشغول هو، على ذلك، كما سنبيّنه لاحقاً، قد وُضِع في بابِ العناية.

يشكّل الاستحضار المتوقّع - الحفاظ الألفة[2] التي بمقتضاها «يعرف»[3] الدّازاين، من حيث هو كينونة - مع - الآخرين[4]، كيف يتوجّه في نطاق العالم

---

(1) Sichbeschäftigen mit....

(2) Vertrautheit.

(3) auskennt.

(4) Miteinandersein.

المحيط العمومي. نحن نفهم ترك ـ الأشياء ـ تؤدّي ـ وظيفتها، من ناحية وجودانية، بوصفه نحواً من ترك ـ الكائن ـ «يكون»[1]. فعلى أساسه يمكن للذي هو تحت ـ اليد أن يعرض للتبصّر، **بوصفه الكائن** الذي هو هو. ونحن يمكننا بذلك أن نوضّح زمانيّة الانشغال أكثر فأكثر، إذا انتبهنا إلى الـضروب المتعدّدة لجعل الكائن يعرض لنا[2] بشكل متبصّر، والتي كنّا قد خصّصناها من قبلُ مثل[3] لفت النظر والشغور والمعاندة. إنّ الأداةَ التي تحت ـ اليد لا تعرض، إذا اعتبرناها «في ذاتها الحقيقية» التي تخصّها، بالنسبة إلى إدراك للأشياء يأخذها موضوعاً للدراسة، بل في كون نظرنا لا يلتفت[4] إلى ما نعثر عليه لأوّل وهلة بشكل «مفهوم بنفسه» و«موضوعي». ولكن إذا ما لفت نظرنا شيء ما في جملة هذا الكائن، فإنّ ذلك يحتوي على إمكانيّةِ أنَّ الكلّ الأداتي قد أخذ يفرض نفسه[5] بما هو كذلك. بأيّ وجه ينبغي أن يكون ترك ـ الأشياء ـ تؤدّي ـ وظيفتها متقوّماً من ناحية وجودانية، بحيث يمكن أن يسمح لشيء ما لافت للنظر بأن يعرض لنا ويصادفنا؟ ليس السّؤال مسدّداً الآنَ نحو الدوافع الواقعانية، التي تلفتُ الانتباه نحو شيء معطى سلفاً، بل نحو المعنى الأنطولوجيّ لهذه القابليّة للالتفات[6] بما هي كذلك.

إنّ عدمَ قابليّة الاستخدام، مثلاً امتناع معيّن لإحدى أدوات العمل، هو أمر لا يمكن أن يلفت النظر إلاّ في نطاق تعامل ملموس[7] وبالنسبة إليه. حتى «الإدراك» و«التمثيل» الأكثر حدّة والأكثر اطّراداً للأشياء، ليس بوسعه أبداً أن يكشفَ النقابَ عن شيء مثل إتلاف [355] أداة العمل. ينبغي أن يكون من

---

(1) ein «Sein»-lassen.

(2) في نصّ فيزان (1986 : 416) نقرأ هنا ما يقابل «Bewendenlassen» بدلاً من «Begegnenlassen»؛ ولذلك هو اقترح «modes du conjointement»، وهو خطأ، إذ إنّ الأمر يتعلّق هنا بضروب «المصادفة» أو اللقاء أو الأشكال التي بها يعرض لنا الكائن تحت اليد (Begegnen).

(3) قارن: §16، ص 72 وما بعدها. [المؤلّف]

(4) Unauffälligkeit.

(5) sich aufdrängt.

(6) Lenkbarkeit.

(7) hantierend.

الممكن إدخال الاضطراب على التحكّم اليدويّ في شيء ما[1]، حتى يصادفنا ما ليس بطيّع في أيدينا[2]. ولكن ماذا يعني ذلك من ناحية **أنطولوجية**؟ أنّ الاستحضار المتوقِّع ـ الحافظ، وذلك بسبب ما سيتضح بعد ذلك أنّه إتلاف، قد تمّت عرقلته فيما يهمّ انخراطه في الصّلات الوظيفية. إنّ الاستحضار، الذي هو على وتيرة أصليّة واحدة متوقّع للّماذا[3]، قد تمّ تثبيته لدى الأداة المستعملة، على نحو بحيث إنّه إنّما الآن فقط تصادفنا لماذا وصالح لأجل[4] صراحةً. وعلى ذلك فإنّ الاستحضار ذاته لا يمكنه هو بدوره أن يقع على شيء غير مخصَّص لـ. . .، إلاّ من جهة ما يتحرّك بعدُ في نطاق حفظٍ متوقِّع لما معه هو له رابطته الوظيفية لدى شيء ما. أن تتمّ «عرقلة» الاستحضار يعني: أنّه، في وحدته مع التوقّع الحافظ، هو ينزاح[5] أكثر فأكثر في عين ذاته ويمثّل بذلك «مراجعة»[6] الخلل وفحصه وإزالته. لو كان التعاملُ المشغولُ مجرّد متوالية من «التجارب المعيشة» الجارية «في الزمان»، وحتى لو كانت هذه الأخيرة «مترابطة» أيضاً بالشكل الحميم الذي نشاء، فإنّ قابليّة أن تصادفنا أداة تلفتُ النظر لأنّها غير قابلة للاستخدام إنّما تبقى من الناحية الأنطولوجية غير ممكنة. إذ ينبغي لعملية ـ ترك ـ الأشياء ـ تؤدّي ـ وظيفتها بما هي كذلك أن تؤسّس ما من شأنها أن تجعله دوماً في المتناول كشيء يمكن التعامل معه من خلال مركّبات أداتيّة، وذلك في نطاق الوحدة الوجديّة للاستحضار القائم على التوقّع والحفظ.

وكيف يكونُ من الممكن «تثبيتُ» ما هو مفقود، بمعنى ما ـ ليس ـ تحت ـ اليد، وليس فقط ما هو تحت ـ اليد دون أن يكون طيّعاً في أيدينا؟ إنّ ما ـ ليس ـ تحت ـ اليد إنّما يُرفع النقابُ عنه على سبيل الاحتياط حين **نفتقده**[7]. هذا الافتقاد وما يتأسس عليه من «معاينة» للكينونة ـ غير ـ القائمة لشيء ما هو أمر له مفترضاته

(1) das Handhaben.
(2) Unhandliches.
(3) Wozu.
(4) das Um-zu.
(5) verlegt sich.
(6) Nachsehen.
(7) *Vermissen.*

الوجودانية الخاصّة. ليس الافتقاد بأيّ وجه عدمَ استحضار[1] شيء ما، بل هو ضربٌ ناقصٌ من الحاضر في معنى اللاّ ـ استحضار[2] لشيء منتظَر أو هو بعدُ متوفّر دوماً. لو لم تكن عملية ـ ترك ـ الأشياء ـ تؤدّي ـ وظيفتها، على مستوى الاحتياط، «من عند نفسها»[3] مشوبة **بالتوقّع** لما يشغلنا ولو لم يكن التوقّع يتزمّن في **وحدة مع** استحضار ما، فإنّه ما كان للدّازين أن «يجد» أبداً أنّ شيئاً ما مفقود.

وبالعكس فإنّ إمكانية **التفاجؤ**[4] بشيء ما تتأسّس على هذا: إنّ الاستحضار **المتوقّع** لشيء تحت ـ اليد هو **غير متوقّع** لشيء آخر، هو يقف مع ذلك الشيء ضمن مركّب وظيفي ممكن. وإنّ حالة اللاّتوقّع الخاصّة بالاستحضار الضائع إنّما تفتحُ أوّلاً الميدان[5] «الأفقي»، الذي يمكن داخله للشيء المفاجئ أن يدهم الدّازين.

ما لا يسيطرُ عليه التعامل المشغول بما هو إنتاج وتوفير، ولكن أيضاً بما هو تبديل للوجهة واستبعاد وحماية للنفس من...، إنّما ينكشفُ في كونه شيئاً لا يمكن تجاوزه. وإنّ شأن الانشغال أن يتصالح **[356]** مع هذا الأمر. لكنّ هذا التصالح مع...[6] هو ضربٌ خاصّ من ترك ـ الشيء ـ يأخذ ـ وظيفته تركاً متبصّراً. وعلى أساس هذا الكشف يمكن للانشغال أن يعثر أمامه على ما هو في غير محلّه[7]، وما هو مزعج ومعوّق وخطير، وبعامة ما يبدي مقاومة بهذا الشكل أو ذاك. وإنّ البنية الزمانيّة للتصالح إنّما تكمنُ في نحو من **عدم الاحتفاظ** الذي يتوقّع ـ و ـ يستحضر. والاستحضار المتوقّع لا يعوّل[8] مثلاً

---

(1) Nichtgegenwärtigen.

(2) Ungegenwärtigen. يستعملُ مارتينو (1985: 247) عبارة واحدة لترجمة اللفظتين والبادئتين «-Nicht» و «-Un». وعلى الأغلب إنّ هيدغر يفرّق بينهما. في المرّة الأولى تعني «العدم» أيّ الكينونة من حيث هي عدم، أمّا في الثانية فالأمر يتعلّق بضرب من الحضور الناقص لما هو متأخّر عن حضوره.

(3) von Hause aus.

(4) *Überraschtwerden.*

(5) Spielraum.

(6) Sichabfinden mit.

(7) das Ungelegene.

(8) rechnet.

«على»[1] ما هو غير ملائم، وإن كان متوقّراً. وإنّ عدم ـ التعويل ـ على[2]. . . هو ضرب من الأخذ ـ في ـ الحسبان إزاء ما **لا** يستطيع المرء أن يقف عنده. فهو لم يُنسَ، بل احتُفِظ به، على نحو بحيث إنّه يظلّ تحت ـ اليد **ضمن عدم تلاؤمه** تحديداً. وما هو تحت ـ اليد على هذه الشاكلة ينتمي إلى الرصيدِ اليوميّ للعالم الذي يُحيط بنا في واقعة انفتاحه.

إنّه فقط من جهة أنّ ما يبدي مقاومة قد تمّ الكشفُ عنه على أساس الزمانيّة الوجدية للانشغال، إنّما يستطيعُ الدّازين الواقعاني أن يفهم نفسه من حيث استسلامه إلى «عالم» لن يصبح سيّداً عليه أبداً. وحتى لو بقي الانشغال محصوراً في العاجل المتعلّق بالضّروريّ في كلّ يوم، فإنّه لن يكون بالرغم من ذلك استحضاراً محضاً، بل هو يصدر من احتفاظ متوقّع، على أساسه أو باعتباره «أساساً» له، يوجد الدّازين ضمن عالم ما. لذلك فإنّ الدّازين الذي يوجد في شكل واقعة هو أيضاً يتعرّف بعدُ دوماً على نفسه بطريقة معيّنة ضمن «عالم» غريب عنه.

إنّ ترك ـ الأشياء ـ تؤدّي ـ وظيفتها، الذي هو مؤسَّس في الانشغال على الزمانيّة، إنّما هو فَهْمٌ لا يزال قبل الأنطولوجيا تماماً، فهمٌ غير موضوعاتي للرابطة الوظيفية وللكينونة ـ تحت ـ اليد. أمّا بأيّ وجه أنّ الزمانيّة هي أيضاً ما يؤسّس في نهاية المطاف فهمَنا لتعيينات الكينونة هذه بما هي كذلك، فذلك ما ستقع الإبانة عنه في طور لاحق. يجدر بنا، قبل ذلك، أن ندلّل على زمانيّة الكينونة ـ في ـ العالم على نحو أكثر عينيّة. ولهذا الغرض، سوف نقتفي كيفيّة «نشوء» السُّلوك النظريّ إزاء «العالم»، انطلاقاً من الانشغال المتبصّر بما تحت ـ اليد. والكشف المتبصّر مثله مثل الكشف النظريّ عن الكائن داخل العالم إنّما هما مؤسَّسان على الكينونة ـ في ـ العالم. وإنّ من شأن التأويل الوجوداني ـ الزمانيّ لهذه الضروب من الكشف أن يهيّئ المجال أمام التخصيص الزمانيّ لهذا القوام الأساسيّ للدّازين.

---

(1) «auf».

(2) das Nichtrechnen mit....

ب) في المعنى الزمانيّ لتحويل الانشغال المتبصّر إلى كشف نظريّ عمّا هو قائم داخل العالم

حين نتساءلُ في مسار التحليلات **الأنطولوجية ـ الوجودانية**[1] عن «نشوء» الكشف **النظري** انطلاقاً من الانشغال **المتبصّر**، فذلك ينطوي بعدُ على أنّ [357] المشكل الذي سندرسه ليس التاريخ والتطوّر **الأنطيقيين** للعلم، ولا دوافعه الواقعانية أو أهدافه القريبة. ومن جهة ما نبحث عن **التكوّن الأنطولوجيّ** للسُّلوك النظريّ، نحن نسأل: ما هي شروطُ الإمكان[2]، الكامنة في القوام الأساسيّ للدّازين، التي هي ضرورية على صعيد وجوداني من أجل أن يستطيع الدّازين أن يوجد على طريقة البحث العلمي؟ هذا الاستشكال يهدفُ إلى **تصوّر وجوداني للعلم**. وعن هذا الأخير، يتميّز التصوّر «المنطقي»، الذي يفهم العلم بالنظر إلى نتيجته ويعيّنه باعتباره «رابطة تعليلية بين قضايا صادقة، أيّ ذات صلاحية». أمّا التصوّر الوجوداني فهو يفهم العلم بوصفه طريقة في الوجود ومن ثمّة باعتباره ضرباً من الكينونة ـ في ـ العالم، من شأنه أن يكشف النقاب، أيّ أن يفتح الكائن أو الكينونة. بيد أنّ التأويل الوجوداني الوافي للعلم هو أمرٌ لا يتيسّر إنجازه إلاّ إذا كان **معنى الكينونة و«الترابط الحميم» بين الكينونة والحقيقة**[3] قد تمّ **إيضاحهما** بالانطلاق من زمانيّة الوجود. أمّا التأمّلات التالية فشأنها أن تهيّئ المجال أمام فهم **هذه الإشكاليّة المركزية**، التي في داخلها فحسب أيضاً تكون فكرة الفينومينولوجيا مبسوطة كلّ البسط على خلاف التصوّر التمهيدي المشار إليه في المقدّمة[4].

وبحسب الطّورِ الذي بلغناه في تدبّر المسألة إلى الآن، فإنّ تقييداً آخر يفرضُ نفسه على تأويل السُّلوك النظري. نحن نبحث فقط في انقلاب الانشغال المتبصّر بما تحت ـ اليد إلى فحص عن الكائن القائم الذي نعثرُ عليه داخل العالم، تقودنا في ذلك نيّة النفاذ إلى التقوّم الزمانيّ للكينونة ـ في ـ العالم بعامة[5].

---

(1) را: الفقرة 13.

(2) لفظة «إمكان» (Möglichkeit) ساقطة في ترجمة مارتينو (1985: 248).

(3) قارن: §44، ص 212 وما بعدها. [المؤلّف]

(4) قارن: §7، ص 27 وما بعدها. [المؤلّف]

(5) تنطوي هذه الفقرة على أهمّية بالغة لأنّها تكشف عن تصوّر هيدغر للعلم. فالسّؤال =

قد يكون من الهيّن علينا أن نخصّص الانقلاب من الفعل اليدويّ والاستعمال المتبصّر «عملياً»، وما شابه ذلك، إلى الفحص «النظري»، بالطريقة التالية: إنّ التلفّت المحض[1] صوب الكائن إنّما ينشأُ عن أنّ الانشغال قد **أمسك**[2] عن أيّ عمل يدوي. بذلك يكمن الأمر الحاسم وراء «نشوء» السُّلوك النظريّ في **زوال**[3] الممارسة. بل إنّه بالتحديد حين يضعُ المرء الانشغالَ «العملي» على أنّه نمط الكينونة البدئي والمهيمن الذي من شأن الدّازين الواقعاني، فإنّ «النظرية» سوف تدين بإمكانها الأنطولوجيّ إلى **غياب** الممارسة، وذلك يعني إلى **حرمان** ما. وعلى ذلك فإنّ تعطيل[4] عمل يدويّ مخصوص في نطاقِ التعامل الذي يحرّكه انشغال ما، لا يترك التبصّر الذي يقوده سبهللاً وراءه كأنّه بقية باقية. بل إنّ الانشغال ينزاحُ على الأرجح بشكل خاصّ **[358]** إلى مجرّد ـ تبصّر[5]. لكن بذلك لم يتمّ بعدُ إطلاقاً بلوغ المسلك «النظري» للعلم. بل على العكس من ذلك، فإنّ التوقّف[6] الذي يقطع العمل اليدويّ يمكن أن يأخذ طابعَ تبصّر أكثر شدّة، من جهة ما هو «مراجعة» وتفحّص لما تمّ بلوغه، وبما هو نظرة شاملة[7] إلى «المعمل وقد تعطّلت أشغاله الساعة». أن نمسك عن

= الوجوداني عن السُّلوك النظريّ كيف ينشأ قد قاد هيدغر إلى ما وراء التقسيم التقليدي بين النظرية المحضة والممارسة البحتة. وذلك بأن بيّن أنّ السُّلوك النظريّ ليس نشاطاً مجرّداً من أيّ بعد عملي، بل هو في نواته ناجم عن تحوّل في كينونة السُّلوك العملي نفسه. والفرضية الهادية هي أنّ بين «المعرفة» و«البصر» ترابطاً سابقاً، وأوّلية البصر على أيّ حاسّة أخرى جعلت سلوك الدّازين اليومي يتمّ على أساس ضرب من «التبصّر» (Umsicht) هو ما يجعل الانشغال العملي بالكائن تحت اليد ممكناً داخل كلّية أداتية ووظيفية ودلالية محدّدة. هذا السُّلوك المتبصّر والمنشغل والعملي هو ليس فقط سابقاً على السُّلوك النظريّ الذي في العلوم، بل السُّلوك النظريّ نفسه ينشأ إثر تحوّل وجوداني في كينونة السُّلوك المتبصّر الأداتي والوظيفي اليومي. قبل العلم يوجد بصر يومي بالأشياء بوصفها أدوات تحت اليد. وليس السُّلوك العلمي غير تحوّل في بنية ذلك البصر.

(1) Hinsehen.

(2) *enthält sich.*

(3) *Verschwinden.*

(4) Aussetzen.

(5) Nur-sich-umsehen.

(6) Verweilen.

(7) Überschau.

استعمال الآلات هو بعدُ أمر أبعد ما يكون عن «النظرية»، بحيث إنّ التبصّر المتوقّف و«في وقفة تأمّل»، إنّما يبقى بالكلّية أسير الأداة التي تحت ـ اليد التي تشغله. فالتعامل «العملي» إنّما له طرقه **الخاصّة** في التوقّف. وكما أنّ للممارسة رؤيتها («نظريتها») المخصوصة، كذلك فإنّ البحثَ النظريّ لا يكون من دون ممارسة تخصّه. وقراءة المقاييس العددية بما هي نتيجة لتجريب ما يحتاج غالباً إلى هيكل «تقنيّ» متطوّر لترتيب الاختبارات. والملاحظة بالمجهر إنّما هي رهينة بإنتاج «المستحضرات». والحفريات الأركيولوجية التي تسبق تأويل «ما يُعثَر عليه»، تتطلّب أخشن الأعمال اليدوية. ولكن حتى التدبّر «الأكثر تجريداً» للمشاكل وحتى تثبيت النتيجة التي يُتحصَّل عليها هو أمر نقوم به بأيدينا من خلال أداة الكتابة مثلاً. مهما أمكن لتلك العناصر المقوّمة للبحث العلمي أن تكون «غير مهمّة» و«مفهومة بنفسها»، فهي ليست أبداً بدون أهمية من الناحية الأنطولوجية. قد تبدو الإشارة الصريحة إلى أنّ السُّلوك العلمي من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم ليس «نشاطاً روحياً خالصاً»، فحسب[1]، أمراً بلا طائل وزائداً عن الحاجة. ولكن ألم يصبح واضحاً بفضل هذا الابتذال أنّه ليس من البيّن أبداً على الحقيقة أين يمرّ الحدّ الأنطولوجيّ الفاصل بين السُّلوك «النظري» والسُّلوك «غير النظري»!

سوف يحتجّ المرء بأنّ كلّ عمل يدويّ في العلم هو فقط في خدمة التأمّل المحض، وفي خدمة الكشف والفتح اللذين يبحثان في «الأشياء ذاتها». وإنّ «البصر»[2]، مأخوذاً في المعنى الأعمّ، هو الذي يضبط كلّ «الترتيبات» ويحتفظ بالأوّلية. إذْ «مهما كانت الطريقة ومهما كانت الوسيلة التي بها يمكن لمعرفة ما أن تتعلّق بالموضوعات، فإنّ التي عن طريقها هي تتعلّق بهذه الموضوعات تعلّقاً مباشراً، **والتي إليها يهدف كلّ تفكير من جهة ما هو وسيلة،** (تشديد الخطّ من طرف المؤلّف)، هي **الحدس**»[3]. إنّ فكرة **الحدس**[4] *(intuitus)* إنّما تحكم، منذ بدايات الأنطولوجيا اليونانية إلى اليوم، كلّ تأويل للمعرفة، أكان هذا الحدس ممّا

---

(1) «فحسب» (nur) ساقطة في ترجمة فيزان (1986: 420).

(2) das Sehen.

(3) كانط، **نقد العقل المحض**، الطبعة الثانية، ص 33. [المؤلّف]

(4) باللاتيني في النصّ.

يمكن بلوغه بشكل واقعاني أم لا. وطبقاً لأوّلية «البصر» فإنّ إيضاحَ النشوء الوجوداني للعلم ينبغي أن يجدَ منطلقه لدى تخصيص **التبصّر**[1]، الذي يقود الانشغال «العملي».

[359] يتحرّك التبصّرُ في نطاق الروابط الوظيفية التي تشدّ المركّب الأداتي الذي تحت ـ اليد. وهي ذاتها تخضعُ بدورها إلى الوجهة التي تأخذها نظرة شاملة[2]، صريحة بهذا القدر أو ذاك، لجملة الأدوات التي تخصّ العالم الأداتي في كلّ مرّة والعالم المحيط العمومي التابع له. ليست النظرة الشاملة مجرّد التقاط متأخّر لشيء قائم. فما هو جوهريّ في النظرة الشاملة هو الفهم البدئي لجملة الرابطة الوظيفية، التي في نطاقها ينطلقُ الانشغال الواقعاني في كلّ مرّة. إنّ النظرة الشاملة التي تنير الانشغال تستلم[3] «نورَ»ها من مستطاع الكينونة الذي للدّازين، **الذي من أجله**[4] يوجد الانشغال من حيث هو عناية. والتبصّر «الشامل» للانشغال إنّما شأنه، في كلّ استعمال وكلّ عمل يدويّ، أن **يجعل** ما هو تحت ـ اليد **قريب المنهل** للدّازين على طريقة تفسير ما هو في مرمى النظر. إنّ التقريبَ النوعي، المتبصّر ـ و ـ المفسّر للانشغال إنّما نسمّيه **التدبّر**[5]. والرسم المخصوص له هو «إذا ـ فإنّ»: إذا كان هذا أو ذاك ممّا يجب إنتاجه، مثلاً، أو وضعه في الاستعمال أو وقايته، فإنّ المرءَ يحتاجُ إلى هذه أو تلك من الوسائل والطرق والظروف والمناسبات. وشأن التدبّر المتبصّر أن ينير الوضع الواقعاني للدّازين في كلّ مرّة ضمن عالمه المحيط الذي يشغله. فهو بذلك لا «يعاين» فقط مجرّد الكينونة القائمة لكائن ما أو خصائصه. إذ يمكن للتدبّر أن يتمّ حتى من دون أن يكون ما هو مقرَّب في نطاقه بشكل متبصّر كائناً تحت ـ اليد على نحو ملموس أو كائناً ـ حاضراً ضمن جهة النظر الأقرب إلينا. إنّ تقريبَ منهل العالم المحيط من خلال التدبّر المتبصّر إنّما له المعنى الوجوداني **لاستحضار**[6] ما. وذلك أنّ الاستحضار ـ

---

(1) *Umsicht.*

(2) Übersicht.

(3) empfängt.

(4) *worumwillen.*

(5) Überlegung.

(6) *Gegenwärtigen.*

في ـ البال[1] ما هو سوى ضرب من ذاك. ففيه يصبح التدبّر مستبصراً[2] لما بنا ضرورةٌ إليه وإن لم يكن تحت ـ اليد. فليس من شأن التبصّر المستحضر ـ في ـ البال أن يتعلّق بشيء مثل «مجرّد تمثّلات».

لكنّ الاستحضار المتبصّر هو ظاهرة مؤسَّسة على أنحاء شتّى. ففي أوّل الأمر هو ينتمي إلى وحدة وجدية كاملة من الزمانيّة. وهو يتأسّس على **احتفاظ** ما بالمركب الأداتي الذي بانشغاله به يكون الدّازين في حالة **توقّع** لإمكانية ما. ومن شأن ما سبق الكشف عنه خلال احتفاظ متوقِّع أن يجعل الاستحضار أو الإحضار ـ في ـ البال المتدبّر أمراً قريب المنهل. ولكن من أجل أن يتمكّن التدبّر من التحرّك ضمن الرسم «إذا ـ فإنّ»، ينبغي أن يكونَ الانشغالُ قد فهم مركّباً وظيفياً ما بفضل «نظرة شاملة». وما هو مخصّص من خلال «إذا»، ينبغي أن يكون قد فُهِم بعدُ **بوصفه هذا أو ذاك**. وليس مطلوباً لهذا الغرض أن يعبّر فهمُ الأداة عن نفسه من طريق قضية حمليّة. فإنّ الرسم «شيء ما من حيث هو شيء ما» هو أمر مرتسَمٌ بعدُ في بنية الفهم قبل ـ الحمليّ. كما أنّ بنية ـ من حيث إنّما تجد أساسها من ناحية أنطولوجية في صلب زمانيّة الفهم. إنّه فقط من جهة أنّ الدّازين، في توقّعه لإمكانية ما **[360]**، وذلك يعني هنا لِمَاذَا ـ ما[3]، قد رجع إلى لهذا ـ ما[4]، بمعنى هو يحفظ شيئاً تحت ـ اليد، إنّما يمكن **على العكس من ذلك** للاستحضار الذي ينتمي إلى الحفظ المتوقّع، بالانطلاق من هذا الحفظ، **أن يقرّب منهله على نحو صريح** في قابليّته للإحالة[5] على اللّماذا. وينبغي للتدبّر الذي يقرّب المنهل أن يطابق، ضمن رسم الاستحضار، جنسَ الكينونة الخاصّ بما يجب عليه أن يقرّبه. إنّ الطابعَ الوظيفيّ الذي يحكم ما تحت ـ اليد هو أمر قد وقع فقط تقريبُ منهله بواسطة التدبّر، وليس كشف النقاب عنه أوّل الأمر، وذلك على نحو بحيث إنّه يجعل ما له ارتباط وظيفي **مع** شيء ما **لدى** شيء ما، مرئياً رؤية متبصّرة **بما هو** كذلك.

---

(1) *Ver*gegenwärtigung.

(2) wird ...ansichtig.

(3) ein Wozu.

(4) ein Dazu.

(5) Verwiesenheit.

إنّ تجذّر الحاضر في المستقبل والكائنيّة هو شرطُ الإمكان الزمانيّ - الوجوداني الذي يمكّن الأمر المستشرَف في فهم الفهم المتبصّر، من أن يُقرَّب منهله ضمن استحضار ما، وذلك على شاكلة بحيث يجب عندئذ على الحاضر أن يجعل نفسه مطابقاً لما يصادفه في أفق الحفظ المتوقّع، بمعنى أن يفسّر نفسه كما ترسمه بنية - من حيث. بذلك أُعطيت الإجابة عن السّؤال الذي وُضع من قبلُ، والمتعلّق بما إذا كانت بنية - من - حيث تقيم مع ظاهرة الاستشراف علاقة أنطولوجية - وجودانية جامعة[1]. **إنّ «من حيث» تتأسّس، مثل الفهم والتفسير بعامة، على الوحدة الوجدية - الأفقية للزمانيّة.** وحين نخوضُ التحليل الأساسيّ للكينونة وذلك في تواشج مع تأويل معنى «هو»، الذي يمنح، من حيث هو رابطة، صيغة «التعبير» لمخاطبة شيء ما **من حيث** هو شيء ما، فإنّه ينبغي لنا من جديد أن نجعل ظاهرة - من - حيث[2] موضوعاً للدراسة وأن نحدّد مفهوم «الرسم التخطيطي»[3] تحديداً وجودانياً.

ولكن ما الذي يجب على التخصيص الزمانيّ للتدبّر المتبصّر ورسومه التخطيطية أن يساهم به في الإجابة عن السّؤال الجاري عن تكوّن السُّلوك النظري؟ ليس أكثر من أنّه يوضّح موقف الانقلاب[4]، على طريقة خاصّة بالدّازين، من الانشغال المتبصّر إلى الكشف النظري[5]. وقد يمكن للمرء أن يحاول تحليل الانقلاب نفسه مهتدياً بأحد الأقوال[6] البسيطة للتدبّر المتبصّر وتنويعاته الممكنة.

في نطاق الاستعمال المتبصّر لأداة ما، نحن يمكن أن نقول: إنّ المطرقة جدُّ ثقيلة أو جدّ خفيفة. حتى الجملة القائلة: إنّ المطرقة ثقيلة، يمكن أن تمدّنا بصيغة

---

(1) قارن: §32، ص 151. [المؤلّف]

(2) das Als-phänomen.

(3) Schema.

(4) Umschlag.

(5) هو على الصعيد الأنطولوجيّ انقلاب من مستوى «الكينونة تحت اليد» (Zuhandenheit) إلى مستوى «الكينونة القائمة في الأعيان» (Vorhandenheit). وهذا هو معنى النشوء الوجوداني للعلم من جهة ما هو طريقة كينونة وليس مجرّد تحصيل آلي للمعارف.

(6) نلاحظ أنّ في ترجمة مارتينو (1985 : 250) بدلاً من عبارة «Aussage»، القول أو الملفوظ أو المنطوق، ترد عبارة «تعيين» (détermination).

التعبير عن تدبّر مشغول وأن تعني: هي ليست خفيفة، أي، هي تتطلّب قوة من أجل التحكّم اليدويّ[1] فيها، أو هي سوف تجعل العمل اليدويّ[2] صعباً. لكنّ الجملة **يمكن** أيضاً أن تنصّ على هذا: أنّ الكائن الذي قبالتنا، الذي نعرفه بعدُ على نحو متبصّر بوصفه **[361]** مطرقة، إنّما له وزن ما، أيّ «خاصيّة»[3] الثقل: هو يمارسُ ضغطاً على حامله: ولدى إبعاده هو يسقط. إنّ الكلام الذي يُفهم على هذه الشاكلة لم يعد يُقال في أفق الحفظ المتوقّع لمجموع أداتيّ ما والصّلات الوظيفية التي من شأنه. فما قيل مصوغٌ بالنظر إلى ما يخصّ كائناً «له كتلة» يُنظر إليه بما هو كذلك. وما تمّت رؤيته عندئذ لا يخصّ المطرقة من حيث هي أداة عمل، بل من حيث هي شيء جسماني، يخضع لقانون الجاذبيّة. إنّ الكلام المتبصّر عن «جدّ ثقيل» أو «جدّ خفيف»، لم يعد له الآن أيّ «معنى»، أي، إنّ الكائنَ الذي يصادفنا الآن لا يقدّم لنا بحدّ ذاته أيّ شيء بالإضافة إليه قد يمكن للمرء أن «يجده» ثقيلاً جدًّا أو خفيفاً جدًّا.

ما السبب في أنّ ما يكون في الكلام الذي تمّ تغيير جهته، ما عليه الكلام، أيّ المطرقة الثقيلة، إنّما ينكشفُ على نحوٍ مغاير؟ ليس ذلك لكوننا قد ابتعدنا شوطاً عن العمل اليدويّ، ولكن أيضاً ليس بسبب أنّنا قد **صرفنا** النظر[4] عن الطابع الأداتي لهذا الكائن، بل من كوننا قد **وجّهنا** النظر[5] «بشكل جديد» إلى الكائن تحت ـ اليد الذي يصادفنا، باعتباره شيئاً قائماً أمامنا. إنّ **فهم الكينونة**، الذي يقودُ التعامل المشغول مع الكائن داخل العالم، **قد أصابه انقلابٌ**. ولكن هل من كوننا، بدلاً من التدبّر بشكل متبصّر في ما هو تحت ـ اليد نحن «نعتبره»[6] بمثابة شيء قائم، يتشكّل بعدُ سلوكٌ علمي؟ زدْ على ذلك أنّ ما هو تحت ـ اليد يمكن هو أيضاً أن يؤخذ موضوعاً لبحث أو تعيين علمي، مثلاً عند دراسة البيئة والوسط في نطاق سيرة تاريخية. إنّ المجموع الأداتي الذي تحت ـ اليد بشكل

(1) Handhabung.

(2) Hantierung.

(3) Eigenschaft.

(4) *ab*sehen.

(5) *an*sehen.

(6) auffassen.

يومي، ومنشأه التاريخاني، ووجه الانتفاع به، ودوره الواقعاني في الدّازين، هو موضوعُ علم الاقتصاد. فلا يحتاج ما هو تحت ـ اليد لأنْ يفقد طابعه الأداتي، حتى يستطيع أن يصبح «موضوعاً»[1] لعلم ما. ولا يظهر أنّ تحويل[2] فهم الكينونة ضروريّ لأنْ يكون مقوّماً بالنسبة إلى تكوّن السُّلوك العلمي «إزاء الأشياء». بالتأكيد ـ إذا كان يجب على التحويل أن يعني: تغيّر نمط الكينونة الذي فهمناه في الفهم الخاصّ بالكائن الذي قبالتنا.

من أجل عقد أوّل ارتسام لنشوء السُّلوك النظريّ انطلاقاً من التبصّر، نحن استندنا إلى ضرب من الاستيلاء النظريّ على الكائن داخل العالم، على الطبيعة الفيزيائية، حيث يكون تحويل فهم الكينونة بمثابة انقلاب[3]. ففي القول «الفيزيائي»، «إنّ المطرقة ثقيلة»، ليس فقط قد تمّ **صرف النظر** عن الطابع الأداتي للكائن الذي يصادفنا، بل أيضاً، وفي كرّة واحدة، ما ينتمي إلى كلّ أداة تحت ـ اليد: موقعها[4]. فيصبح هذا الموقع أمراً لا يُكترَث له. لا يعني ذلك أنّ **[362]** الكائن القائم قد فقد «موضعه»[5] بوجهٍ عام. لقد تحوّل الموقع إلى بقعة ـ في ـ الزمان ـ و ـ المكان[6]، إلى «نقطة ـ في ـ العالم»، لا تتميّز عن أيّ نقطة أخرى. ينطوي ذلك على هذا: إنّ تعدّد مواقع الأداة التي تحت ـ اليد، المحجوز داخل[7] العالم الذي يحيط بنا، هو لم يتغيّر فقط ليصبح تعدّداً محضاً للبقع، بل إنّ كائن العالم المحيط هو الذي **أُزيلت الحواجز عنه**[8]. فقد صار كلّ الكائن القائم في الأعيان موضوعاً للدراسة.

ينتمي إلى تحويل فهم الكينونة، في الحالة التي أمامنا، نوعٌ من إزالة الحواجز[9]

(1) Objekt.

(2) Modifikation.

(3) Umschlag.

(4) Platz. لفظ له دلالة كيفية أو براغماتية.

(5) Ort. لفظ له دلالة فيزيائية أو إجرائية.

(6) Raum-Zeit-Stelle.

(7) umschränkt.

(8) *entschränkt*.

(9) Entschränkung.

عن العالم الذي يحيط بنا. ولكن تحت هدي فهم الكينونة في معنى القيمومة، الذي صار هو الذي يقود من هنا فصاعداً، تحوّلت إزالةُ الحواجز في عين الوقت إلى تحديد لـ«منطقة»[1] الأشياء القائمة. كلّما كانت كينونة الكائن الذي يُراد استكشافه مفهومة على نحو مطابق في نطاق الفهم الهادي للكينونة، وكانت من ثمّة جملةُ الكائن مفصّلة في تعيّناتها الأساسيّة من حيث هي ميدان دراسة لعلم ما، أصبح منظور المساءلة المنهجية في كلّ مرّة أكثر وثاقة.

إنّ المثالَ الكلاسيكيّ على التطوّر التاريخاني لعلم ما، ولكن أيضاً في الوقت نفسه على تكوّنه الأنطولوجيّ، هو نشأة الفيزياء الرياضية. ولا يكمن الأمر الحاسم بالنسبة إلى تشكّلها لا في الإعلاء من شأن ملاحظة «الوقائع المادية»، ولا في «تطبيق» الرياضيات خلال تعيين حوادث الطبيعة ـ بل في **الاستشراف الرياضي للطبيعة ذاتها**[2]. إذ يكشفُ هذا الاستشراف بادئ ذي بدء عن شيء قائم بشكل دائم (المادة) ويفتح الأفق كي يهتدي النظر إلى عناصرها المقوّمة القابلة للتعيين بشكل كمّي (من حركة وقوة وموضع وزمان). إنّه فقط «في ضوء» طبيعة مستشرَفة من هذا النوع إنّما يمكن أن يتمّ العثور على شيء من قبيل «الواقعة المادية» وأن يوضَع منطلقاً لاختبار محدّد على نحو منتظم انطلاقاً من الاستشراف. ولم يصبح «تأسيس» «علم الوقائع» ممكناً إلاّ من جهة ما فهم الباحثون: أنّه من حيث الأساس ليس ثمّة «وقائع بحتة» أبداً. كذلك، فما هو حاسم بديّاً في الاستشراف الرياضي

(1) Region.

(2) يقدّم هيدغر في خطاطة جامعة جملة جملة تأويله لنشأة العلم الحديث من حيث يجد نموذجه في الفيزياء الرياضية.وهو يقدّم ذلك من خلال العناصر التالية: أ ـ أنّ الانتقال من التبصّر المنشغل بما تحت اليد إلى النظر في ما هو قائم ينطوي على انتقال من «عالم» مؤثث بمواقع مفضلة إلى عالم أزيلت الحواجز عن حدوده وصار بلا توقيع؛ ب ـ أنّ دراسة ما هو قائم لا تتمّ من دون رسم «مناطق» مغلقة للفحص المعزول عن جملة الكائن، وذلك من خلال «ثَيْتَمَة» أو بناء موضوعاتي يحوّل ما هو قائم إلى موضوع بحث للدراسة خالٍ من أيّ دلالية أو وظيفية أو أداتية مرتبطة بالانشغال اليومي؛ د ـ أنّ الجديد والحاسم في فهم الطبيعة الحديث تحت اسم الرياضيات لا يكمن في دقّة المنهج بل في نمط الاستشراف الذي طوّره الدّازين والذي بفضله صار يستطيع الانقلاب، بواسطة ثَيْتَمَة مستحضرة للكائن، من التبصّر المنشغل بما تحت اليد إلى النظر البحث في طبيعة ما هو قائم في الأعيان.

للطبيعة، ليس هو العنصر الرياضي بما هو كذلك، بل إنّه **يفتح قبليًا** ما. وهكذا فإنّ نموذجيّة علم الطبيعة الرياضي لا تتمثّل أيضاً في دقّته النوعية وإلزاميته بالنسبة إلى «الجميع»، بل في أنّ الكائن الذي هو موضوع له هو مكشوف عنه ضمنه **بالطريقة** الوحيدة التي بها يمكن أن يُكشف عن الكائن: في الاستشراف السابق لقوام كينونته. وبالاشتغال على التصوّرات الأساسيّة للفهم الهادي للكينونة، تتعيّن الخيوطُ الناظمة للمناهج، وبنيةُ جهاز التصوّر، وإمكانيةُ الحقيقة واليقين التابعة له، وطريقة التأسيس [363] والحُجّة، ونمط الإلزام، ونوع التواصل. وإنّ جملة هذه العناصر إنّما تشكّل التصوّر الوجوداني الكامل للعلم.

من شأن الاستشرافِ العلميّ للكائن الذي يعرض بعدُ في كلّ مرّة بشكل أو بآخر، أن يسمح بفهم نمط كينونته صراحةً، وذلك على نحو بحيث تصبح السبل الممكنة للكشف المحض عن الكائن الذي داخل العالم، جليةً للعيان. وإنّ جملة هذا الاستشراف، الذي يدخل فيه تفصيلُ فهم الكينونة، وتحديدُ الميدان المدروس الذي يسترشد به، وارتسام جهاز التصوّر الملائم للكائن، هو ما نسمّيه **الثَيْتَمَة**[1]. وهو يهدفُ إلى تسريح الكائن الذي يعرض داخل العالم على نحو بحيث يمكن أن «يُلقى ـ به ـ أمام»[2] كشف محض، بمعنى أن يصبح موضوعاً[3]. إنّ الثَيْتَمَة تُمَوْضِعُ[4]. إذ هي لا «تضع»[5] الكائن منذ البداية، بل تسرّحه على نحو بحيث

(1) *Thematisierung*. إذا كانت «Thema» (أيّ «ما نضعه» ونطرحه ومنه «موضوع» خطبة أو نقاش) تقبل التعريب بلفظة «ثيمة"، فقد نقترح أيضاً أن نعرّب فعل «thematisieren» بفعل «ثَيْتَمَ»، ومن ثمّ نقترح «الثَيْتَمَة» أيّ تحويل أيّ «كائن» إلى «ثيمة» للدراسة. وحاجتنا إلى لفظة «موضوع» في تأمين معنى Objekt هو الذي منعنا من استعمالها هنا، رغم أنّ ذلك هو أيضاً معناها المتداول. وقد نقول أيضاً «الغرض»، إلاّ أنّ تضمّنه لمعنى «القصد» و«المنفعة» هو مانع دون ذلك أيضاً. وليس لنا من حيلة إلى متابعة التقابل الذي بلوره هيدغر بين «Thema» (ذي الأصل اليوناني) و«Objekt» (ذي الجذر اللاتيني) إلاّ نقلها بلفظين متباعدين في اللفظ. مثل «الثيمة» (اليونانية) و«الموضوع» (العربي).

(2) entgegenwerfen.

(3) Objekt.

(4) objektiviert.

(5) setzt.

يصبح قابلاً للاستجواب والتعيين بشكل «موضوعي»[1]. وإنّ الكينونة المُمَوْضِعَة[2] لدى ما هو قائم أمامنا داخل العالم إنّما تأخذ طابع **استحضار متميّز**[3]. وهو يختلفُ عن حاضر التبصّر قبل كلّ شيء بأنّ الكشفَ الخاصّ بالعلم موضع النظر لا يتوقّع شيئاً آخر غير مكشوفيّة الكائن القائم في الأعيان. ويتأسس هذا التوقّع للمكشوفية من ناحية وجودية على شيء من عزم الدّازين من طريقه هو يستشرف ذاته نحو القدرة على الكينونة في حيّز «الحقيقة». وهذا الاستشراف ممكن من أجل أنّ الكينونة ـ في ـ الحقيقة إنّما تشكّل وجهاً من تعيّن الوجود الخاصّ بالدّازين. غير أنّه ليس من شأننا أن نتوسّع هنا في اقتفاء أصل العلم انطلاقاً من الوجود الأصيل. بل يتعلّق الأمر الآن بأن نفهم فحسب أنّ وكيف أنّ ثَيْتَمَةَ الكائن داخل العالم هو أمر يفترض سلفاً القوام الأساسيّ للدّازين، نعني الكينونة ـ في ـ العالم.

وحتى تصبح ثَيْتَمَةُ القائم في الأعيان، والاستشراف العلمي للطبيعة، أمراً ممكناً، فإنّه **ينبغي للدّازين** أن **يتعالى** على الكائن الذي وقعت ثَيْتَمَتُهُ[4]. ولا يتمثّل التعالي في الموضَعة[5]، بل إنّ هذه إنّما تفترض ذاك مسبقاً[6]. ولكن إذا ما

---

(1) «objektiv».

(2) das objektivierende Sein bei.

(3) إنّ الأطروحة القاضية بأنّ كلّ معرفة تهدفُ إلى «الحدس»، إنّما معناها الزمانيّ هو: أنّ كلّ معرفة هي استحضار. هل هدف كلّ علم وحتى كلّ معرفة فلسفيّة هو ضرب من الاستحضار، ذلك ما يبقى هنا أمراً غير محسوم- . وقد استعمل هوسيرل عبارة «الاستحضار» من أجل تخصيص الإدراك الحسّي. قارن: **مباحث منطقية**، الطبعة الأولى (1901) مج 2، ص 588 و620. إنّ التحليل **القصدي** للإدراك والحدس عامة لابد وأن يُشعرنا بهذا التمييز «الزمانيّ» للظاهرة. أنّ وكيف أنّ قصديّة «الوعي» تتأسّس ضمن الزمانيّة الوجديّة للدّازين، ذلك ما سيتمّ بيانه في القسم القادم. [المؤلّف]

(4) thematisiert.

(5) Objektivierung.

(6) هذا تخريجٌ طريفٌ للمعنى الوجوداني للمعرفة العلمية: كي يحوّل الإنسانُ الطبيعةَ إلى «موضوع» يفحص عنه ويحسبه ويتحكّم فيه، ينبغي على صعيد أنطولوجيّ أن «يتعالى» على هذه الطبيعة. فالتعالي ليس موضعة للكائن بل هو شرط إمكان تلك الموضعة. والفرق بين التعالي والموضعة أنّ الموضعة تتعلّق بالكائن بما هو قائم في الأعيان ضمن دائرة العالم الطبيعي، لكنّ التعالي هو طبع الدّازين المتبصّر في علاقته بالكائن تحت اليد في نطاق العالم المحيط.

كانت [364] ثَيْتَمَةُ الكائن القائم داخل العالم انقلاباً في الانشغال الذي يكشف عن طريق التبصّر، فإنّه ينبغي أن يثوي بعدُ في أساس الكينونة «العملية» لدى ما هو تحت ـ اليد نحوٌ ما من تعالي الدّازين.

وإذا كانت الثَّيْتَمَةُ من شأنها، فضلاً عن ذلك، أن تحوّل فهمَ الكينونة وأن تمفصله، فإنّه ينبغي للكائن الذي يقوم بالثَّيْتَمَة، أيّ الدّازين، بقدر ما ينهض بوجوده، أن يكون قد فهم بعدُ شيئاً من قبيل الكينونة. فقد يمكن للفهم الذي لدينا عن الكينونة أن يبقى محايداً. ومن ثمّ ما زال لم يقع التمييز بين الكينونة تحت ـ اليد والكينونة القائمة في الأعيان، وَهُمَا من أن يُتصوَّرا تصوّراً أنطولوجياً أبعدُ. ولكن حتى يستطيع الدّازين أن يتعامل مع مجموع أداتيّ ما، فإنّه ينبغي أن يفهم شيئاً من قبيل الرابطة الوظيفية، وإنْ كان ذلك على نحو غير موضوعاتي: **ينبغي أن يكون عالمٌ ما قد انفتح أمامه**. وهو قد انفتح مع الوجود الواقعاني للدّازين، إذا كان من شأن هذا الكائن أن يوجد في ماهيّته من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم. وإذا كانت كينونةُ الدّازين تتأسّس بالكلّية على الزمانيّة، فإنّه ينبغي لهذه أن تجعل الكينونة ـ في ـ العالم ومن ثمّة تعالي الدّازين أمراً ممكناً، التعالي الذي شأنه، من جهته، أن يحتمل الكينونة المشغولة، نظراً أو عملاً، لدى الكائن الذي داخل العالم.

ج) عن المشكل الزمانيّ المتعلّق بتعالي العالم

يتأسّس الفهمُ الذي يطال جملة الرابطة الوظيفية، المتضمّن في الانشغال المتبصّر، على فهم سابق للروابط المتعلّقة بأمور مثل لِـ ـ كيْ[1] ولماذا[2] ولهذا[3] ولِـ ـ أجل[4]. وكان قد تمّ من قبلُ[5] استخراج الخيط الجامع بين هذه الروابط باعتباره مدلولية. وإنّ الوحدةَ بينها تشكّل ما نطلقُ عليه اسم العالم. ولذلك يثور هذا السّؤال: كيف يكون شيء ما من قبيل العالم ممكناً على صعيد أنطولوجيّ

(1) Um-zu.
(2) Wozu.
(3) Dazu.
(4) Um-willen.
(5) قارن: §18، ص 87 وما بعدها. [المؤلّف]

ضمن وحدته مع الدّازين؟ بأيّ وجه ينبغي للعالم أن **يكون**، بحيث يستطيع الدّازين أن يوجد باعتباره كينونة ـ في ـ العالم؟

يوجدُ الدّازين لأجل قدرة ما على كينونة ذاته. ومن حيث ما يوجد هو ملقى به، ومن حيث ما هو ملقى به هو مسلَّم إلى الكائن الذي يحتاجه **كي**[1] يستطيع أن يكون، كما هو، أيّ **لأجل** ذاته. وبقدر ما يوجد الدّازين على نحو واقعاني، هو يفهمُ نفسه ضمن هذا الرابط الذي يجمع من ـ أجل ذاته مع لِـ ـ كيْ في كلّ مرّة. إنّ **ما بداخله**[2] يفهم الدّازين الموجود **نفسه**، إنّما **يكون** «هناك» مع وجوده الواقعاني. وما بداخله يكون الفهم البدئي للنفس إنّما له نمط كينونة الدّازين[3]. وهذا لكونه يوجد هو **يكون** عالمه.

نحن عيّنا كينونة الدّازين بوصفها عناية. وإنّ معناها الأنطولوجيّ هو الزمانيّة. أنّ وكيف أنّ هذه تشكّل انفتاح [365] الهناك، هو أمر قد تمّ إيضاحه. وإنّ مع انفتاح الهناك إنّما يكون العالم مفتوحاً. بذلك ينبغي لوحدة المدلولية، نعني الهيئة الأنطولوجية للعالم، أن تتأسّس هي أيضاً على الزمانيّة. **إنّ شرط الإمكان الزمانيّ ـ الوجوداني للعالم يكمن في أنّ للزمانيّة، من حيث هي وحدة وجديّة، ما يشبه أفقًا**[4]. فليست المواجد مجرّد انفلاتات نحو... إذ من شأن الوجد، على الأرجح، أن تكون له «وجهةٌ»[5] ما نحو الانفلات. ونحن نسمّي وجهة الوجد هذه، الرسم الأفقي[6]. وإنّ الأفق الوجديّ مختلف في كلّ واحد من المواجد الثلاثة. فالرسم، الذي ضمنه يُقبل الدّازين على نفسه من جهة **المستقبل**، أكان

---

(1) *um.*

(2) *Worinnen.*

(3) قال المتنبي: «لكِ يا منازلُ في القلوب منازلُ // أقفرتِ أنت وهنّ منكِ أواهلُ»

(4) هذه هي الأطروحة المركزية في هذا المقطع. وأخطر ما فيها هو الجمع الطريف بين مصطلح «الوجد» و«الأفق». فالوجد (Ekstase) ينطوي من نفسه على طابع «التعالي» والخروج عن النفس. لكنّ هيدغر ينبّه إلى أنّ المواجد ليست مجرّد «انفلاتات نحو» (Entrückungen) بل تتضمّن «وجهة ما» أيّ «رسماً أفقياً». عن تعميق خاصّ للمسألة را: درس صيف 1928 (ط.ك. المجلد 26، ص252-273، الفقرة 12 «التعالي والزمانيّة»).

(5) Wohin.

(6) das horizontale Schema.

ذلك على نحو أصيل أم غير أصيل، هو **لأجل ذاته**[1]. والرسم، الذي ضمنه يكون الدّازين منفتحاً على ذاته من حيث هو ملقى به في الوجدان، نحن نمسك به بوصفه **ما ـ أمامه**[2] يُلقى الملقى ـ به أو ما ـ له[3] يُترَك المتروك. فهو يسمُ البنية الأفقية **للكانيّة**. ولكونه يوجد لأجل ذاته متروكًا لذاته من حيث هو شيء ملقى به، فإنّ الدّازين، من حيث هو كينونة لدى. . .، هو في الوقت نفسه مستحضِرٌ. والرسم الأفقي **للحاضر** معيَّنٌ بواسطة **لِكيْ**.

تتأسّس وحدةُ الرسوم الأفقية للمستقبل والكانيّة والحاضر على الوحدة الوجدية للزمانيّة. وإنّ أفق الزمانيّة في جملتها هو الذي يعيّن **ما ـ على ـ جهته**[4] يكون الكائن الذي يوجد على نحو واقعاني، **مفتوحاً** في ماهيّته. فمع كينونة ـ الهناك[5] الواقعانية يكون في كلّ مرّة، في أفق المستقبل، ضربٌ من مستطاع الكينونة مستشرَفاً، وفي أفق الكانيّة، «كينونةٌ بعدُ»[6] مفتوحةً، وفي أفق الحاضر، شاغلٌ ما مكشوفًا عنه. وإنّ الوحدة الأفقية لرسوم المواجد هي ما يجعل القران الأصليّ الذي يجمع روابط ـ لِـ ـ كْي مع الذي لـ ـ أجله، أمراً ممكناً. ذلك يقتضي أنّه: على أساس الهيئة الأفقية للوحدة الوجدية للزمانيّة، إنّما ينتمي إلى الكائن، الذي شأنه في كلّ مرّة أن يكون الهناك التي تخصّه، شيءٌ ما من قبيل عالم مفتوح.

وكما أنّ الحاضرَ ينبثقُ في نطاق الوحدة التي تشدّ تزمّن الزمانيّة انطلاقاً من المستقبل والكانيّة، كذلك فإنّه مع أفقيّ المستقبل والكانيّة، وعلى وتيرة أصليّة واحدة، يتزمّن الأفقُ الذي من شأن حاضر ما. فبقدر ما يتزمّن الدّازين، **يكون** أيضاً عالم ما. ومن حيث ما يتزمّن بالنظر إلى كينونته بما هو زمانيّة، فإنّ الدّازين في ماهيّته أن **يكون**، على أساس القوام الأفقي ـ الوجديّ لتلك الزمانيّة، «ضمن عالم ما». ليس العالم لا قائماً ولا تحت ـ اليد، بل يتزمّن في الزمانيّة. هو

---

(1) das *Umwillen seiner*.
(2) das *Wovor*.
(3) das Woran.
(4) woraufhin.
(5) Da-sein.
(6) das Schon sein.

«يكون» «هناك» مع الخارج - عن - ذاته الذي تبسطه المواجد. وحين لا يوجد **دازين،** لا يكون «هناك» أيضاً أيّ عالم.

إنّ الكينونة المشغولة الواقعانية لدى ما هو تحت - اليد، وثَيْتَمَةَ ما هو قائم في الأعيان والكشفَ المُمَوضِع لهذا الكائن، هي أمور **تفترض العالم سلفاً،** بمعنى، هي ليست ممكنة إلاّ من حيث هي وجوه من الكينونة - في - العالم. **[366]** ومن جهة ما هو متأسِّس على الوحدة الأفقية للزمانيّة الوجدية، فإنّ العالم متعالٍ[1]. وهو ينبغي أن يكون مفتوحاً بعدُ على نحو وجديّ، حتى يمكن للكائن الذي داخل العالم أن يعرض لنا انطلاقاً منه. على وَجْدٍ إنّما تقف الزمانيّة بعدُ في آفاق هذه المواجد، وترجع، متزمّنةً، إلى الكائن الذي يعرضُ في باحة الهناك. ومع الوجود الواقعاني للدّازين يصادفنا بعدُ أيضاً الكائن الذي داخل العالم. أنّ هذا النحو من الكائن مكشوف عنه مع الهناك الخاصّ بالوجود، ذلك أمرٌ لا يخضعُ لمشيئة الدّازين. فإنّ قضيّة الحرية عنده لا تخصّ سوى ما من شأنه أن يكشف عنه ويفتح السبيل إليه في كلّ مرّة، وفي أيّ اتجاه، **وإلى أيّ مدى وكيف** هو يفعل ذلك، وإن كان ذلك غالباً في حدود مقذوفيته.

إنّ روابطَ المدلولية التي تعيّن بنية العالم، ليست بذلك شبكة[2] من الأشكال، أُلقيت كما الرداء[3] على مادة أوّلية من طرف ذات/ حاملة[4] بلا عالم. بل إنّ الدّازين، على الأرجح، من حيث ما يفهم نفسه وعالمه في نطاق وحدة الهناك على نحو وجدي، هو يرجع من هذه الآفاق إلى الكائن الذي يعرض له ضمنها. إنّ اعتماد الفهم مطيّة للرجوع إلى... هو المعنى الوجوداني لقابليّة

(1) يعني ذلك أنّ العالم ليس كائناً قائماً ولا كائناً تحت اليد، بل هو «يتزمّن في الزمانيّة». ودون أن يوجد الدّازين، لا يكون هناك عالمٌ. لا يعني ذلك أنّ العالم يدين بوجوده إلى الدّازين. بل إنّ العالم متعالٍ في معنى أنّه دون انفتاح العالم بشكل وجدي لا يمكن لشيء من قبيل الكائن داخل العالم أن يلاقينا. ذلك بأنّ الدّازين ليس «ذاتاً» تقف إزاء «موضوع» شكّلته من واقعة مادية بحتة وصنعت منه عالماً. وهكذا لم يعد التعالي متعلّقاً بكيفية خروج الأنا المعزول من عزلته كي يعرف العالم. بل إنّ العالم نفسه متعال.

(2) Netzwerk.

(3) übergestülpt.

(4) Subjekt.

الكائن لأن يعرض لنا عند استحضاره، وهو لهذا السبب قد سُمّي الشيء الذي داخل العالم. إنّ العالم هو بعدُ بوجه ما «أبعد خارجًا»[1] ممّا يمكن لموضوع ما أن يكون في أيّ مرّة. ولا يمكن أن نردّ «مشكل التعالي» إلى السّؤال: كيف تذهب ذات/ حاملة إلى الخارج نحو موضوع ما، بحيث يتمّ مماهاة مجموع الموضوعات مع فكرة العالم. ما ينبغي أن نسأل عنه هو: ما الذي يجعل ممكناً من ناحية أنطولوجية أنّ الكائن يستطيعُ أن يعرض لنا داخل العالم ومن جهة ما يعرض تتمّ معاملته كموضوع؟ إنّ الرجوعَ إلى تعالي العالم، متى أُسِّس بشكل وجدي ـ أفقي، من شأنه أن يمدّنا بالجواب.

إذا كانت «الذات»[2] متصوَّرة من ناحية أنطولوجية بوصفها دازين له وجود، تتأسّس كينونته على الزمانيّة، فإنّ ما ينبغي أن يُقال عندئذ هو: إنّ العالم شيء «ذاتي». لكنّ هذا العالم «الذاتي» هو عندئذ، من حيث هو متعالٍ على جهة الزمان، «أكثر موضوعية» من أيّ موضوع ممكن.

ومتى أعدنا الكينونة ـ في ـ العالم إلى الوحدة الوجدية والأفقية للزمانيّة، صار من الممكن أن نفهم الإمكان الأنطولوجيّ ـ الوجوداني للقوام الأساسيّ للدّازين. وصار من الواضح في الوقت نفسه أنّ الاشتغال العيني على بنية العالم عموماً وتحوّلاتها الممكنة لا يمكن أن يتمّ القيام به إلاّ إذا كانت أنطولوجيا الكائن الممكن داخل العالم قد ولّت وجهها على نحو مكين كفايةً شطر فكرة ما عن الكينونة بعامة وقعت الإبانة عنها. وإنّ التأويلَ الممكن لهذه الفكرة يتطلّب قبلُ تخريج زمانيّة الدّازين، التي ما عقدنا التخصيص الحالي للكينونة ـ في ـ العالم إلاّ في سبيلها.

[367] § 70. في زمانيّة المكانية التي من جنس الدّازين[3]

رغم أنّ عبارة «الزمانيّة» لا تعني ما يفهمه المرء من الزمان حين يتكلّمُ عن

(1) weiter draußen.

(2) Subjekt.

(3) قد ينطوي عنوان هذه الفقرة، من جهة التقابل التقليدي بين الزمان والمكان، على مفارقة، إذ هو يُشير إلى «زمانيّة المكانية»، والحال أنّ الأمر يتعلّقُ بطبع وجوداني خاصّ بالدّازين. وأطروحة هيدغر هنا (عام 1927) هو أنّ المكانية الخاصّة بالدّازين هي مؤسسة سلفاً على المعنى الأنطولوجيّ لعنايته، أيّ على زمانيّته. ليس مكان الدّازين تمدّداً بل =

«المكان والزمان»، فإنّه يبدو أيضاً على ذلك أنّ المكانية إنّما تشكّل تعيّناً أساسيّاً للدّازين هو في تناظر مع الزمانيّة. بذلك يظهر التحليلُ الزمانيّ ـ الوجوداني وقد بلغ مع مكانية الدّازين حدّاً عنده ينبغي للكائن الذي نسمّيه دازين، أن يُخاطَب بشكل متوازٍ باعتباره «زمانيّاً» «وكذلك أيضاً» باعتباره مكانياً. هل التحليل الزمانيّ ـ الوجوداني للدّازين مضطرّ للتوقّف بسبب الظاهرة التي اهتدينا إلى معرفتها باعتبارها المكانية التي من جنس الدّازين ورفعنا النقاب عنها بوصفها داخلة في صلب الكينونة ـ في ـ العالم[1] ؟

إنّه، في مجرى التأويل الوجوداني، لا يمكن للكلام عن التعيّن «المكاني ـ الزمانيّ» للدّازين أن يعني أنّ هذا الكائن هو قائم أمامنا «في المكان وكذلك في الزمان»، هو أمر لم يعد في حاجة إلى توضيح. فإنّ الزمانيّة هي معنى كينونة العناية. وإنّ هيئةَ الدّازين وطرقه في أن يكون، هي أمورٌ ليست ممكنةً من ناحية أنطولوجية إلاّ على أساس الزمانيّة، بقطع النظر عمّا إذا كان هذا الكائن يحدث «في الزمان» أم لا. ومن ثمّ فإنّه ينبغي أيضاً للمكانية المخصوصة للدّازين أن تجد أساسها في الزمانيّة. ومن جهةٍ أخرى، لا يمكن للتنبيه على أنّ هذه المكانية ليست ممكنةً من ناحية وجودانية إلاّ من طريق الزمانيّة، أن يهدف بذلك إلى استنباط المكان من الزمان، وذلك يعني جعله ينحلّ في زمان بحت. وإذا كانت مكانيةُ الدّازين «متضمَّنة»[2] في الزمانيّة في معنى التأسيس الوجوداني، فإنّ هذا النحو من الترابط، الذي ينبغي لنا إيضاحه لاحقاً، إنّما هو مختلفٌ أيضاً عن أوّلية الزمان على المكان بالمعنى الذي ذهب إليه كانط. إنّ التمثّلات الأمبيريقية للشيء القائم «في المكان» تجري، بما هي حادثات نفسية، «في الزمان»، وبالتالي إنّ «الفزيائي» يحدثُ بشكل غير مباشر هو أيضاً «في الزمان»، ليس ذلك بالتأويل

هو فضاء عناية، مؤثث حسب إمكانات التوجّه في الهناك ورفع البعد عن الكائن الذي داخل العالم. فالدّازين يوجد سلفاً داخل «جهة» ما انطلاقاً منها تنبجسُ مكانية المكان. وبقدر ما يقوم الدّازين باستحضار «المواقع» داخل هذه الجهة أو تلك، هو مكاني. إنّ الدّازين لا ينبثقُ في المكان إلاّ على أساس نمط عنايته بالعالم أيّ على أساس الزمانيّة الوجدية الأفقية لوجوده.

(1) قارن: 22§ ـ 24§، ص 101 وما بعدها. [المؤلّف]

(2) umgriffen.

الأنطولوجيّ ـ الوجوداني للمكان بوصفه صورة للحدس، بل هو معاينة أنطيقية تثبت أنّ ما هو قائم على صعيد نفسي إنّما يجري «في الزمان».

يجبُ أن يتمّ السّؤال بشكل تحليلي ـ وجوداني عن شروط الإمكان الزمانيّة للمكانية التي من جنس الدّازين، التي تؤسّس، من جهتها، وجهَ الكشف عن المكان داخلِ العالم. بيد أنّه ينبغي لنا قبلُ أن نذكّر بأيّ وجه من شأن الدّازين أن يكون مكانيّاً. مكانيًا، لن يستطيع الدّازين أن **يكون** إلا من جهة ما هو عناية، وذلك في معنى الوجود الواقعاني المنحطّ. سلباً يعني ذلك: أنّ الدّازين لا يكون أبداً، **[368]** ولا حتى في بادئ الأمر، شيئاً قائماً في المكان. فهو لا يملأ، كما شيء واقعي أو أداة ما، قطعة من المكان، بحيث إنّ حدّه، في مقابل المكان نفسه الذي يحيط به، هو لا يعدو أن يكون تعيّناً مكانيّاً للمكان. إنّ الدّازينَ يشغل[1] المكان ـ بالمعنى الحرفي للكلمة. فهو لا يكون أبداً شيئاً قائماً فقط في قطعة المكان التي يملأها جسمُ الجسد[2]. فمن جهة ما يوجد، هو يكون قد رتّب بعدُ لنفسه مجالاً ـ مكانياً[3] ما بوصفه مكانه[4]. وهو يعيّن موضعه الخاصّ في كلّ مرّة على نحو بحيث هو يرجع من المكان الذي قام بترتيبه إلى «البقعة»[5] التي حجزها. وحتى يمكن أن نقول إنّ الدّازين قائمٌ في المكان في موقع ما[6]، ينبغي لنا قبلُ أن **نتصوّر**[7] هذا الكائن على نحو غير مناسب من ناحية أنطولوجية. إنّ الفرق بين «مكانيّة» شيء متمدّد وبين مكانيّة الدّازين لا يكمنُ كذلك في أنّ هذا الأخير **يعرف** شيئاً عن المكان؛ ذلك أنّ احتلال المكان هو أقلّ ما يكون تطابقاً مع

---

(1) nimmt...ein. بالمعنى العادي هو «يحتلّ» المكان.

(2) Leibkörper. لقد انتبه مارتينو (1985: 254) إلى المعنى الخفيّ لهذه العبارة الطريفة وحاول تأمينها من خلال العبارة التي شاعت بعد ميرلو بونتي «**الجسم الخاص**»، وليس مجرد «الجسم» كما فهم فيزان (1986: 430). لكنّ العبارة الألمانية أطرف من ذلك فهي تعني تحديداً: «جسم الجسد». أيّ «الجسم» (Körper) المادي الذي يمثّله «الجسد» (Leib) أو البدن الإنساني بما هو لحم ودم.

(3) Spielraum. «مجال مكاني» وبالمعنى الحرفي «مكان-للعب» أو «ميدان» أو «مضمار».

(4) eingeräumt. «رتّب المكان» وهيّأه لنفسه.

(5) «Platz».

(6) Stelle.

(7) *auffassen*.

«تمثّل» ما عن المكانيّ، بحيث إنّ هذا يفترض ذاك سلفاً. كذلك يجبُ ألاّ تُفسَّر مكانيّة الدّازين على أنّها نحو من عدم الاكتمال الملازم للوجود بسبب «الارتباط» المحتوم «للروح مع جسم ما». بل إنّ الدّازين يمكن على الأرجح، من أجل أنّه «روحيّ»، **ولهذا السبب فقط**، أن يكون مكانيًّا بطريقة ما، تظلّ في ماهيّتها غير ممكنة بالنسبة إلى شيء جسماني متمدّد.

أن يرتّب الدّازين مكاناً ما لنفسه هو أمر يتقوّم من خلال التوجيه[1] ورفع ـ البعد[2]. فكيف يكون ذلك من ناحية وجودانية ممكناً على أساس زمانيّة الدّازين؟ باختصار، يجب ألاّ يُشار إلى الوظيفة التأسيسية للزمانيّة إزاء مكانيّة الدّازين إلاّ بقدر ما يكون ذلك ضرورياً بالنسبة إلى التوضيحات اللاحقة للمعنى الأنطولوجيّ لوجه «الازدواج» المتعلّق بالمكان والزمان. ومن شأن ترتيب الدّازين للمكان أن يدخل فيه الكشف المتوجّه شطر شيء ما من قبيل **الجهة**[3]. بهذه العبارة نحن نعني في المقام الأوّل وجهة[4] المكان المناسب[5] الممكن للأداة التي تحت ـ اليد داخل العالم، حيث يمكن أن تأخذ بقعة ما. ففي كلّ عثور على أداة ما أو تحكّم فيها أو تغيير لمكانها أو إزالة لها إنّما يتمّ بعدُ كشف النقاب عن جهة ما. إنّ الكينونة ـ في ـ العالم المشغولة هي موجَّهة ـ بقدر ما هي متوجِّهة. وإنّ المكان المناسب إنّما له صلة جوهريّة بالرابطة الوظيفية. فهو يتعيّن دوماً على صعيد واقعاني انطلاقاً من المركب الوظيفي للأداة[6] التي تشغلنا. والروابط الوظيفية لا تقبل الفهم إلاّ في أفق عالم مفتوح لنا. كذلك فإنّ طابع الأفق الذي له، هو وحده ما يجعل ممكناً الأفق المخصوص للوجهة التي يأخذها المكانُ المناسبُ بالنظر إلى جهة ما. إنّ الكشفَ التوجيهيّ عن الجهة إنّما يجد أساسه في نطاق توقّع محتفِظ

(1) Ausrichtung.

(2) Ent-fernung.

(3) *Gegend.*

(4) das Wohin.

(5) Hingehärigkeit.

(6) «الأداة» (Zeug). في ترجمة مارتينو (1985: 255) نحن نقرأ «الموجود» بدلاً من «الأداة».

على نحو وجديّ بواسطة إلى ـ ما ـ هنا[1] وهنالك[2] ممكنة. إنّ ترتيب مكان لأنفسنا، من حيث هو توقّع موجَّه نحو جهة ما، هو، على وتيرة أصليّة واحدة، ضرب من التقريب[3] (أيّ رفع البُعد[4]) بإزاء ما هو تحت ـ اليد **[369]** وما هو قائم. وإنّه انطلاقاً من الجهة التي سبق أن كُشف النقاب عنها إنّما يعود الانشغال، رافعًا ـ للبُعد[5]، إلى أقرب الأشياء إليه. إنّ التقريب وكذلك تقدير المسافات وقيسها في نطاق الكائن القائم الذي رُفِعَ ـ البعدُ عنه[6] داخل العالم، هي أمور تتأسّس على ضرب من الاستحضار الذي ينتمي إلى وحدة الزمانيّة، التي في نطاقها أيضاً يصبحُ التوجيه ممكناً.

ومن أجل أنّ الدّازين هو، من حيث هو زمانيّة، وجديّ ـ أفقي في كينونته، فهو يستطيعُ على الصعيد الواقعاني وعلى الدوام أن يصحب معه مكاناً مرتّباً. وبالنظر إلى هذا المكان المحتلّ بشكل وجديّ، فإنّ الهُنا[7] الخاصّ بالوضع[8] أو الموقف الواقعاني في كلّ مرّة، لا يعني أبداً موقعاً في المكان[9]، بل المجال المكاني الذي يحيطُ بجملة الأدوات التي تشغلنا لأوّل وهلة، الذي تمّ فتحه من خلال التوجيه ورفع ـ البُعد.

وفي صلب التقريب، الذي يجعل العمل اليدويّ والاشتغال «يتماهى مع الشيء المعمول»، تعلنُ البنية الجوهريّة للعناية نفسها، نعني الانحطاط. ويتميّز تشكّله الزمانيّ ـ الوجوداني بهذه الأمارة، أنّه ضمنه ومن ثمّ أيضاً ضمن التقريب المؤسَّس على «الاستحضار»، يأخذ النسيان الذي شأنه التوقّع في الركض وراء الحاضر. وفي نطاق الاستحضار الذي يقرّب شيئاً ما عن طريق من ـ هنالك[10]

(1) Hierher.
(2) Dorthin.
(3) Nähern.
(4) Ent-fernen.
(5) ent-fernend.
(6) ent-fernt.
(7) das Hier.
(8) Lage.
(9) Raumstelle.
(10) Dorther.

التي تخصّه، يضيع فعل الاستحضار، وقد نسي الهنالك[1]، في ذات نفسه. بذلك يتأتّى أنّه إذا كان «الفحص»[2] عن الكائن داخل العالم يبتدئ من استحضار من هذا النوع، فإنّه سينشأ الظنّ بأنّه لا يكون «أوّل الأمر» سوى شيء قائم، هنا بلا ريب، ولكنّه غير متعيّن في مكان ما عموماً.

إنّه على أساس الزمانيّة الوجدية ـ الأفقية فحسب إنّما يكون انبجاس[3] الدّازين في المكان ممكناً. ليس العالم شيئاً قائماً في المكان؛ وعلى ذلك فهذا الأخير لا يقبل أن يُكشف النقاب عنه إلاّ في نطاق عالم ما. وإنّ من شأن الزمانيّة الوجدية للمكانية التي من جنس الدّازين على وجه التحديد أن تجعلنا نفهم عدمَ تبعيّة المكان للزمان، ولكن أيضاً، على العكس من ذلك، «تبعيّة»[4] الدّازين للمكان، التي تتجلّى في الظاهرة المعروفة المتمثّلة في أنّ التفسير الذي يعقده الدّازين عن نفسه والمخزون الدلالي للغة بعامة هما محكومان على نطاق واسع بـ«تمثّلات مكانية». هذا النحو من أوّلية المكاني في تفصيل الدلالات والتصوّرات لا يجد أساسه في سلطان مخصوص للمكان، بل في نمط كينونة الدّازين. ومن جهة ما هي منحطّة في ماهيّتها، فإنّ الزمانيّة من شأنها أن تضيعَ في الاستحضار وهي لا تفهمُ نفسها فحسب على نحو متبصّر انطلاقاً من الكائن الذي تحت ـ اليد الذي يشغلها، بل هي تستمدّ ممّا يجده الاستحضار في نفسه كائناً ـ حاضراً دوماً، العلائقَ المكانية والخيوط الهادية اللازمة من أجل تفصيل ما تمّ فهمه وما يمكن تفسيره في نطاق الفهم عموماً. [أ]

[370] § 71. في المعنى الزمانيّ للكينونة اليوميّة للدازين

لقد بيّن تحليلُ زمانيّة الانشغال أنّ البنى الجوهريّة التي تشدّ قوام كينونة الدّازين، والتي تمّ تأويلها **قبل** تخريج الزمانيّة كمدخل إلى هذه، إنّما ينبغي أن يقع **استرجاعها** هي ذاتها من ناحية وجودانية **في صلب الزمانيّة**. وفي المنطلق لم تختر التحليلية، كغرض لها، إمكانيةَ وجود معيّنةً ومخصوصةً للدّازين، بل أخذت

---

(1) das Dort.

(2) «Betrachtung».

(3) Einbruch.

(4) «Abhängigkeit».

وجهتها من الطريقة غير اللافتة والوسطية لفعل الوجود. ونحن سمّينا نمط الكينونة الذي في نطاقه يقف الدّازين أوّل الأمر وأغلب الأمر، **اليوميّة**[1].

ما تعنيه هذه العبارة من حيث الأساس ومتى حُدِّدت تحديداً أنطولوجياً هو أمر قد بقي غامضاً. بل لم تتسنّ لنا في بداية البحث أيّة سبيل حتى إلى اعتبار المعنى الأنطولوجيّ ـ الوجوداني لليوميّة مشكلاً. أمّا الآن فإنّ معنى كينونة الدّازين قد تمّ إيضاحه بوصفه زمانيّة. فهل ما زال ثمّة شكّ في ما يتعلّق بالدلالة الزمانيّة والوجودانية لمصطلح «اليوميّة»؟ ورغم ذلك نحن بعيدون جدّاً عن تصوّر أنطولوجيّ لهذه الظاهرة. بل لا يزال مُشكَلاً ما إذا كان تفسير الزمانيّة الذي أُنجِز إلى حدّ هذا الموضع كافياً لتحديد المعنى الوجوداني لليوميّة.

بيد أنّه من الجليّ أنّ اليوميّة تعني هذا النمطَ من فعل الوجود الذي ضمنه يقف الدّازين «كلّ يوم». وعلى ذلك لا يعني «كلّ يوم» مجموع «الأيام»، التي أُتيحت للدّازين في «زمن حياته». ورغم أنّه يجب ألاّ يتمّ فهم «كلّ يوم» في معنى التقويم الزمني[2]، فإنّ مثل هذا التعيين للزمان إنّما يتناغم، هو أيضاً، مع دلالة «اليومي». وعلى ذلك فإنّ عبارة اليومية تعني، أوّلاً، **كيفيّةً** معيّنة في الوجود، تلك التي تحكم الدّازين «طوال حياته»[3]. ونحن قد استعملنا إبّان التحاليل السّابقة عبارات «أوّل الأمر وأغلب الأمر» أحياناً كثيرة. تعني «أوّل الأمر»[4]: الطريقة، التي بها يكون الدّازين «علناً»[5] في نطاق الكينونة ـ مع ـ الغير العمومية، حتى ولو كان «في حقيقة الأمر» قد تمكّن، على الصعيد الوجودي بالتحديد، من «تجاوز» اليومية. أمّا «أغلب الأمر»[6] فتعني: الطريقة، التي بها يبدو الدّازين، ليس دوماً ولكن «بشكل منتظم»، بالنسبة إلى كلّ شخص.

تعني اليوميةُ الكيفيةَ التي على منوالها «يعيش» الدّازين «يوماً بيوم»، وذلك

(1) قارن: §9، ص 42 وما بعدها. [المؤلّف]

(2) kalendarisch.

(3) zeitlebens.

(4) «Zunächst».

(5) offenbar.

(6) «Zumeist».

أكانت مرتسَمة سلفاً، بفعل الكينونة ـ مع ـ الغير، في كلّ سلوكاته أم في بعض منها فحسب. ويدخل كذلك في هذه الكيفيّة الارتياح إلى العادة، حتى ولو كانت تفرض عليه [371] الثقيل على النفس وما «لا يصبر عليه»(1). إنّ صباح الغد(2)، الذي يظلّ الانشغال اليومي في توقّع له، هو «الأمس(3) الأبدي». والرتابة اليومية تحسب ما يأتي به النهار في كلّ مرّة تغييراً. إنّ اليومية تعيّن مصير الدّازين، حتى ولو لم يكن قد اختار الهُمْ باعتباره «البطل» المفضّل لديه.

لكنّ هذه الصفات المتعدّدة لليومية ليس من شأنها أبداً أن تخصّصها كأنّما هي مجرّد «منظر»(4) يمنحه الدّازين، متى أخذ «المرء» في «معاينة» أفعال البشر وحركاتهم. إنّما اليومية طريقة **في الكينونة**، تدخل بلا ريب في العلنيّة العمومية. ولكن، من حيث هي طريقة في وجوده الخاصّ، فإنّ اليومية هي أيضاً مألوفة بشكل أو بآخر لدى كلّ دازين «مفرد» وذلك بفضل وجدان المزاج المتعكّر الذي لا لون له. وفي حياته اليومية، يمكن أن «يعاني» الدّازين من أنّه خامل، أن يغرق في خموله، أو أن يتهرّب منه على نحو بحيث هو يحاول، في مشاغله، أن يصلح شرود البال(5) بتسلية(6) جديدة. لكنّ الوجودَ يستطيعُ أيضاً في اللحظة التي هو فيها وبلا ريب أيضاً «للحظة» فقط، أن يسيطر على اليومي، غير أنّه لا يمكنه أن يمحوه.

فما يكون، ضمن التفسيريّة الواقعانية للدّازين، مألوفاً على صعيد **أنطيقي**، إلى حدّ أنّنا لا ننتبه له أصلاً، هو على الصعيد الأنطولوجيّ ـ الوجوداني، يخفي في ذاته لغزاً على لغز. ذلك بأنّ الأفق «الطبيعي» بالنسبة إلى المنطلق الأوّل

---

(1) das «Widerwärtige» صفة تعني «البشع الممقوت» و«المستكره». لكنّ هيدغر بوضعه للفظة بين ظفرين يريد تنبيهنا إلى أنّه على صلة خفية بمعنى زمانيّ موجود في الجذر «wärtig» وهو الجذر نفسه الذي تتكوّن منه ألفاظ «das Gewärtigen» (التوقع) و«Gegenwärtigen» (الاستحضار). وهو أمر لا تؤمّنه الترجمات.

(2) das Morgige.

(3) das Gestrige.

(4) Aspekt.

(5) Zerstreutheit.

(6) Zerstreuung.

للتحليلية الوجودانية للدّازين هو **مفهوم بنفسه في الظاهر فحسب**.

ولكن هل نجد أنفسنا بعد تأويل الزمانيّة، الذي قمنا به إلى الآن، في وضعية واعدة أكثر فيما يخصّ التحديد الوجوداني لبنية اليومية؟ أم إنّ ما هو غير تام في التأويل المقدّم قد صار على الأرجح، بسبب هذه الظاهرة المزعجة، واضحاً للعلن؟ ألم نقم إلى الآن وعلى نحو مستمرّ بتجميد الدّازين في وضعيات ومواقف معيّنة و«من ثمّ» بتجاهل أنّه، من جهة ما يعيش أيّامه يومًا بيوم، هو **يمتدّ**[1] في تتالي أيّامه امتداداً «زمانيّاً»؟. إنّ الرتابة والاعتياد و«كما الأمس، يكون اليوم والغد»، و«في الغالب»، هي أمور لا يتسنّى الإمساك بها من دون رجوع إلى الامتداد[2] «الزمانيّ» للدّازين.

وهل ينكر المرءُ أيضاً هذا الأمر الواقع الذي ينتمي إلى صلب الدّازين الموجود، ألا وهو أنّه، من جهة ما ينفق وقته، هو بشكل يومي يضع «الزمان» في الحساب وينظّم هذا «الحساب» حسب التقويم الفلكي؟ إنّه فقط حين ندمج «الحدثان»[3] اليومي للدّازين وهذا الحسبان[4] بواسطة الزمان، الذي ينشغل به ضمن هذا الحدثان، في تأويل زمانيّة الدّازين، إنّما يصبح هذا التوجّه واسع النطاق كفايةً كي يجعلَ من المعنى الأنطولوجيّ لليومية بما هي كذلك مشكلاً برأسه. وعلى ذلك من أجل أنّه بمصطلح اليومية [372] ليس المقصود في الأساس شيئاً آخر غير الزمانيّة، هذه التي تجعل، بدورها، **كينونة** الدّازين ممكنة، فإنّ التحديد المفهومي الكافي لليومية لا يمكن أن ينجحَ إلاّ في إطار الإيضاح الأساسيّ لمعنى الكينونة بعامة وتحوّلاته الممكنة.

---

(1) *erstreckt.*

(2) Erstreckung.

(3) Geschehen.

(4) Rechnen.

الفصل الخامس

الزمانيّة والتاريخانية

§ 72. في العرض الأُنطولوجيّ ـ الوُجُوداني لمُشكل التاريخ

إنّ كلّ جهود التحليلية الوجودانية إنّما تنصبّ على هدف واحد هو العثور على إمكانية للإجابة عن السّؤال عن **معنى الكينونة** في عمومه. ويتطلّب الاشتغال على هذا **السّؤال** تحديداً **للـ**ظاهرة، التي في نطاقها يصبح شيء ما من قبيل الكينونة متاحاً، نعني **فهم الكينونة**. والحال أنّ هذا الأخير ينتمي إلى قوام الكينونة الخاصّ بالدّازين. وإنّه فقط حين يكون هذا الكائن قد تُؤوِّل قبلُ على نحو أصليّ كفايةً، إنّما يمكنُ لفهم الكينونة ذاته، المتضمَّن في قوام كينونته، أن يُتصوَّر، وعلى هذا الأساس، أن يُطرَح السّؤال عن الكينونة الذي وقع فهمه ضمنه وعن «مفترضات» هذا الفهم.

ورغم أنّ بنى كثيرة للدّازين ما زالت غامضةً في تفاصيلها، إلاّ أنّه يبدو أنّه مع الإبانة عن الزمانيّة من حيث هي شرط إمكان أصليّ **للـعناية**، قد تمّ الوصول إلى التأويل الأصليّ المطلوب للدّازين. وقد تمّ استخراج الزمانيّة بالنظر إلى جملة مستطاع الكينونة الأصيل للدّازين. ومن ثمّ فقد تأيّد التأويل الزمانيّ للعناية بالتدليل على زمانيّة الكينونة ـ في ـ العالم على جهة الانشغال. أمّا تحليل مستطاع الكينونة الأصيل في جملته فقد كشف النقاب عن الترابط المتجذّر على وتيرة أصليّة واحدة في صلب العناية، ما بين الموت والذنب والضمير. فهل ما زال يمكن أن يُفهَم الدّازين على نحو أكثر أصليّة ممّا حصل عند استشراف وجوده الأصيل؟

رغم أنّنا إلى الآن لا نرى أيّة إمكانية للتوفّر على منطلق أكثر جذريّة للتحليلية الوجودانية، فإنّه فيما يخصّ الإيضاحَ السابق للمعنى الأنطولوجيّ لليوميّة، تحديداً، إنّما يستيقظ تحيّر جسيم: هل تمّ إذن بالفعل استيعاب جملة الدّازين،

بالنظر إلى **الكينونة** الكلّية الأصيلة التي له، داخل خانة المكتسب السابق للتحليل الوجوداني؟ قد يكونُ من الممكن أنّ وضع السّؤال المتعلّق بكلّية الدّازين قد حاز الوضوح الأنطولوجيّ الصحيح. بل من الممكن أنّ السّؤال ذاته هو، بالنظر إلى **الكينونة نحو [373] النهاية**، قد عثر على إجابته. وعلى ذلك فليس الموت سوى «نهاية» الدّازين، وبشكل صوري، هو ليس سوى نهاية **واحدة** تختم جملة الدّازين. والحال أنّ «النهاية» الأخرى هي «البداية»، «الولادة». وحده الكائن «بين» الولادة والموت من شأنه أن يمثّل الكلّ المبحوث عنه. وتبعاً لذلك فإنّ التوجّه الذي أخذته التحليلية إلى الآن، بكلّ انحيازها إلى الكينونة الكلّية **الموجودة** وبرغم التفسير الصحيح للكينونة نحو الموت، الأصيلة وغير الأصيلة، إنّما يبقى «أُحاديّ الجانب». إذ لا يؤخذ الدّازين هكذا موضوعاً للدراسة إلاّ بقدر ما يوجد «في اتجاه الأمام»، ويترك كلّ ما كان «وراء ظهره». وهكذا فإنّ ما بقي خارج اهتمامنا ليس الكينونة نحو البداية[1] فحسب، بل على الخصوص **الامتداد**[2] الذي يأخذه الدّازين **ما بين** الولادة والموت. وعلى وجه التحديد فإنّ «ترابط الحياة»[3]، حيث يقف الدّازين، مع ذلك، بشكل مستمرّ على هذا النحو أو ذاك، قد تمّ إغفاله لدى تحليل الكينونة ـ بوصفها ـ كلاًّ.

---

(1) Sein zum Anfang. ـ تنبيه رشيق إلى كون الدّازين ليس كينونة ـ نحو ـ الموت فحسب، فالموت ليس سوى إحدى «النهايتين» اللتين تحدّان مغامرة الوجود. فالولادة هي مثل الموت واقعة وجودانية للدّازين الخاصّ، وعلينا أن نقحمها في أيّ فهم أصيل لظاهرة «امتداد النفس» الذي يشدّ «ترابط الحياة» فينا. والرهان هو استبعاد أيّ تأويل للولادة كأنّها كينونة قائمة في الأعيان مثل ولادة أيّ كائن غير الدّازين. وذلك أنّ الدّازين «يوجد في علاقة مع ولادته» وبالنظر إليها.

(2) Erstreckung.

(3) «Zusammenhang des Lebens». ـ وضع هيدغر هذه العبارة بين ظفرين لأنّها بمثابة شاهد غير مباشر استقاه من تأويلية دلتاي. وهي تُشير إلى ما يجعل الحياة التي تدور وتحدث في الزمان بنية واحدة. والرهان هو الجمع بين زمانيّة الحياة وترابطها العميق، من جهة ما تؤلف لحمة واحدة. فهي عبارة تعني التلاحم والتماسك والاتصال على الضدّ من التغيّر الذي يهدّد الحياة. را: ف. دلتاي، **بناء العالم التاريخي في علوم الروح** (فرانكفورت: زوركامب، 1981) ص239-251.

W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981) S. 239-251.

ألا ينبغي إذن، برغم أنّ ما أشرنا إليه بوصفه «ترابطاً» بين الولادة والموت هو من الناحية الأنطولوجية غامض تماماً[1]، أن نأخذ من جديد منطلقنا من الزمانيّة من حيث هي معنى الكينونة الخاصّ بجملة الدّازين؟ أم أنّ **الزمانيّة** التي تمّ استخراجها هي التي تمدّنا لأوّل مرّة **بالأرضيّة** اللازمة من أجل ضبط وجهة بيّنة للسّؤال الأنطولوجيّ - الوجوداني عن «الرابطة» المشار إليها؟ ربما هو بعدُ ضرب من الظّفر، في حقل هذه الأبحاث، أن نتعلّم ألاّ نأخذ المشاكل مأخذ المستخفّ بها.

هل ثمّة شيء يظهر «أبسط» من تخصيص «ترابط الحياة» بين الولادة والموت؟ فهو **يتمثّل في** متوالية من التجارب المعيشة «في الزمان». لو تعقّب المرء هذا التخصيص للترابط المسؤول عنه وقبل كلّ شيء ما ينطوي عليه من رأي أنطولوجيّ مسبق، فإنّه ينكشفُ لنا شيء لافت للنظر. إنّه في هذه المتوالية من التجارب المعيشة، ليس «فعلياً» بالمعنى «الأصيل» إلاّ ما هو تجربة معيشة قائمة «في كلّ آن». أمّا التجاربُ المعيشة التي مضت والتي ستأتي فهي لم تعد أو ليست بعدُ «فعلية». فالدّازين يقطع الفترة الزمانيّة الممنوحة له ما بين الحدّين، على نحو بحيث إنّه، لكونه ليس «فعلياً» في كلّ مرّة إلاّ في نطاق الآن، هو ينتقل في وثبات[2] إن جاز التعبير، عبر سلسلة الآن التي تشدّ «زمانه». لهذا السبب يقول الناس[3] إنّ الحياة[4] «زائلة»[5]. ولدى هذا التغيّر المستمرّ للتجارب المعيشة، تصمد النفس[6] من خلال هُوَهَوِيّة[7] معيّنة. وعند تعيين هذا الشيء الثابت وعلاقته الممكنة بتغيّر التجارب المعيشة، تذهب الآراء كلّ مذهب. أمّا كينونة هذا الترابط

---

(1) علينا أن نقرأ هذا بوصفه نقداً للدلالة التي يعطيها دلتاي لعبارة «ترابط الحياة»، حيث ما زال يعوّل على الرابطة بين «التجارب المعيشة» لتفسير ترابط الحياة بين الولادة والموت. والحال أنّ ظاهرة ترابط الحياة هي مشكل أنطولوجيّ أطرف من أيّ معيش وأكثر غموضاً.

(2) durchhüpft.

(3) das Man.

(4) Dasein. علينا أن نأخذ اللفظة هنا في معناها المتداول. را: فيزان 1986: 520.

(5) «zeitlich». علينا أن نأخذ هذه اللفظة هنا في معنى متداول، وليس في معناها التقنيّ. معنى «الزائل» و«العابر» والذي لا يدوم. وهو معنى ديني وأخلاقي وأدبي شائع.

(6) das Selbst.

(7) Selbigkeit.

المتغيّر ـ المستمرّ بين التجارب المعيشة، فهي تبقى بلا تعيّن. بيد أنّ ما وُضع في البداية، إبّان هذا التخصيص لترابط الحياة، أكان المرء قد أراده حقّاً أم لا، هو، على ذلك، شيء قائم «في الزمان»، ومع ذلك من البديهي أنّه «ليس شيئاً»[1].

[374] بالنظر إلى ما تمّ استخراجه تحت عنوان الزمانيّة باعتباره معنى الكينونة الخاصّ بالعناية، يتبيّن أنّه متى أخذنا التفسير العامي للدّازين، الذي هو مبرَّر وكاف في حدوده، خيطاً هادياً، فإنّ أيّ تحليل أنطولوجيّ أصيل **لامتداد** الدّازين ما بين الولادة والموت ليس فقط لا يمكن القيام به، بل لا يمكن حتى أن يُثبَت باعتباره مشكلاً[2].

ذلك بأنّ الدّازين لا يوجد باعتباره حصيلةَ الأوضاع الفعلية المؤقتة لتجارب معيشة تقع تتالياً وتضمحلّ. كذلك فإنّ هذا التتالي[3] لا يملأ إطاراً ما بشكل متدرّج. إذ كيف يمكن لهذا الإطار أن يكون قائماً في الأعيان، حيث لا يكون «فعلاً» إلاّ المعيش «الحالي» وحيث أنّ حدّي الإطار، أيّ الولادة والموت، لكونهما إمّا شيئاً ماضياً أو لمّا يأت بعدُ، هما يفتقدان الفعلية؟ في حقيقة الأمر لا يفكّر التصوّر العامي لـ«ترابط الحياة» في إطار معلّق «خارج» الدّازين ومحتضِن له، بل هو يبحث عنه على حقّ داخل الدّازين ذاته. بيد أنّ التنزيلَ الأنطولوجيّ الصامت لهذا الكائن باعتباره شيئاً قائماً «في الزمان»، هو، على ذلك، يدفع كلّ محاولة نحو تخصيص أنطولوجيّ للكينونة «ما بين» الولادة والموت، إلى الفشل الذريع.

---

(1) Undingliches.

(2) يتمثّل مقترح هيدغر في أن نعيد استكشاف ظاهرة «ترابط الحياة» بين الولادة والموت في ضوء البنية الوجودانية الأساسيّة للكينونة في العالم أيّ ظاهرة «العناية». عندئذ فحسب يمكننا أن نفهم «امتداد» الدّازين بين الميلاد والموت بوصفه لا يُشير إلى شيء آخر غير «امتداد النفس». فالحياة ليست مجرّد علاقة بين قطبين أحدهما كان (المولد) والآخر لم يقع بعد (الموت)، بل هي امتداد أنفسنا في زمانيّتها الخاصّة من حيث هي عناية. نحن نوجد دوماً بالنظر إلى ولادتنا، بحيث أنّ الولادة ليست مجرّد حدث ماض في حياتنا، بل كانيّة نحملها فينا سلفاً. وإنّما بالنظر إلى ولادتنا أيضاً نحن يمكن أن نموت في معنى أنّنا نكون نحو موتنا في كلّ لحظة.

(3) Nacheinander.

لا يغطّي الدّازين، عبر أطوار أوضاعه الفعلية المؤقتة، مساراً أو شوطاً «من الحياة»، قائماً بوجه من الوجوه، بل يمتدّ **هو نفسه** على نحو بحيث إنّ كينونته الخاصّة مشكَّلة توّاً باعتبارها امتداداً. **في كينونة** الدّازين يكمن «البين»[1] بعدُ في صلة مع الولادة والموت. وفي مقابل ذلك، فإنّ الدّازين لا «**يكون**» أبداً بالفعل في نقطة من الزمان ولا «مُحَاطاً»[2]، فضلاً عن ذلك، بعدم فعليّة ولادته وموته. ومتى فهمنا ذلك من جهة وجودانية، ليست الولادة ولا تكون أبداً شيئاً ماضياً في معنى ما ـ لم ـ يعد ـ قائماً، كما أنّه ليس من شيمة الموت أن يكون له نمط كينونة الشيء المؤجّل غير القائم بعدُ، لكنّه آت. إنّ الدّازين الواقعاني الحادث إنّما يوجد في صلة بولادته[3]، وهو يموت بعدُ أيضاً في صلة بولادته في معنى الكينونة نحو الموت. بل **تكون** «النهايتان» وما «بينهما» طالما وُجد الدّازين على المستوى الواقعاني، وهما **تكونان** بالطريقة الوحيدة الممكنة، على أساس كينونة الدّازين بما هي **عناية**. وإنّه في نطاق الوحدة بين المقذوفية والكينونة نحو الموت، العابرة أو المستبقة، إنّما «تترابط» الولادة والموت على شاكلة الدّازين. وبما هو عناية فإنّ الدّازين **هو** «البين».

لكنّ العنايةَ في جملة قوامها إنّما تملك **الأساس** الممكن لوحدتها في صلب الزمانيّة. لذلك ينبغي على الإضاءة الأنطولوجية لـ«ترابط الحياة»، بمعنى لما في الدّازين من امتداد وحركيّة واستمرارية، أن تأخذ منطلقها في أفق القوام الزمانيّ لهذا الكائن. فإنّ حركيّة **[375]** الوجود ليست حركة شيء قائم. بل هي تتعيّن انطلاقاً من امتداد الدّازين. ونحن نسمّي الحركيّة المخصوصة **للامتداد الممتدّ لأنفسنا**[4] **حدثان**[5] الدّازين. والسّؤال عن «ترابط» الدّازين هو المشكلُ الأنطولوجيّ لحدثانه. ولا يعني تسريح **بنية الحدثان** وشروط إمكانها الزمانيّة ـ الوجودانية شيئاً آخر غير الظّفر بالفهم الأنطولوجيّ **للتاريخانية**[6].

---

(1) das Zwischen.

(2) umgeben.

(3) gebürtig.

(4) *erstrecktes Sicherstrecken.*

(5) das *Geschehen.*

(6) Geschichtlichkeit. يستثمر هيدغر هنا وجه الصّلة اللغوية في الألماني بين =

بتحليل الحركية والاستمرارية المخصوصتين، اللّتين تناسبان حدثان الدّازين، يعود البحث بنا إلى المشكل الذي كان قد تمّ الخوض فيه قبل تسريح الزمانيّة: إلى السّؤال عن ثبات النفس[1]، التي عيّناها باعتبارها مَنْ الخاصّة بالدّازين[2]. وإنّ ثبات النفس هو طريقة كينونة خاصّة بالدّازين ولهذا هو يتأسّس ضمن تزمّن مخصوص للزمانيّة. وسوف يقود تحليل الحدثان رأساً إلى المشاكل المتعلّقة ببحث صناعي في التزمّن بما هو كذلك.

وإذا كان السّؤال عن التاريخانية يعود بنا إلى هذه «الأصول»، فإنّ الأمر بذلك قد حُسِم فيما يخصّ **الموضع**[3] الذي من شأن مشكل التاريخ. فلا يحقّ لنا أن نبحث عنه في فن التأريخ[4] باعتباره العلم الذي يدرس التاريخ. وحتى إذا كان نمط الفحص النظريّ ـ العلمي عن مشكل «التاريخ» لم يتّخذ هدفاً له إيضاح التناول التاريخي على أساس «نظرية المعرفة» (زيمل)[5] أو منطق تكوّن المفاهيم اللازمة للعرض التاريخي (ريكِرت)[6] (Rickert)، بل توجّه أيضاً نحو «جانب الموضوع»، فإنّ التاريخ في نطاق هذا الاستشكال لن يصبح قابلاً للإدراك إلاّ من حيث هو **موضوع** لعلم ما. إنّ الظاهرةَ الأساسيّة للتاريخ، التي هي ثاوية سلفاً في أساس أيّ دراسة ممكنة تستعين بصناعة التاريخ، هي بذلك قد أُزيحت جانباً من غير رجعة. والطريقة التي بها يمكنُ أن يصبح التاريخُ **موضوعاً** للتاريخ، لا تقبل أن تُستمَدّ إلاّ انطلاقاً من نمط كينونة الأمر التاريخاني[7]، من التاريخانية ومن تجذّرها في الزمانيّة.

إذا كانت التاريخانية ذاتها لابدّ وأن تُوضَّح انطلاقاً من الزمانيّة وبشكل أصليّ انطلاقاً من الزمانيّة **الأصيلة**، فإنّه يكمنُ في ماهية هذه المهمّة أنّها لا تقبل الإنجاز

= «Geschehen» (الحدثان) و«Geschichtlichkeit» (التاريخانية). وهو غير متاح إلاّ في الألماني، ولم يتوفّر عليه المترجمون. فحركة الدّازين ضربٌ من الحدثان، ولكن بوصفه نمطاً من «التأرّخ» أيّ من الحدوث التاريخاني للدّازين من حيث زمانيّة أصيلة.

(1) Ständigkeit des Selbst.

(2) قارن: §64، ص 316 وما بعدها. [المؤلّف]

(3) *Ort*.

(4) Historie.

(5) Simmel.

(6) Rickert.

(7) Geschichtliches.

[أ] إلاّ على سبيل البناء[1] الفينومينولوجي[2]. وإنّ [376] القوام الأنطولوجيّ - الوجوداني للتاريخانية إنّما ينبغي أن يؤخذ غلاباً **على الضدّ** من التفسير العامي الذي يعتّم على تاريخ الدّازين. إذ إنّ البناء الوجوداني للتاريخانية يملك بعض ركائزه في الفهم العامي للدّازين ووجهاً من الاسترشاد بالبنى الوجودانية التي تمّ الظّفر بها إلى الآن.

في أوّل الأمر ومن خلال ارتسام ملامح المفاهيم العامية للتاريخ، سوف يحصل البحثُ على وجهةٍ ما عبر العناصر التي تُعتبَر في العموم جوهريّة بالنسبة إلى التاريخ. عندئذ ينبغي أن يتوضّح الأمر الذي نقدّر تقديراً أصليّاً بأنّه تاريخاني. وبذلك يتمّ ارتسام موقع الانطلاق[3] بالنسبة إلى عرض المشكل الأنطولوجيّ للتاريخانية.

إنّ الخيطَ الهادي للبناء الوجوداني للتاريخانية هو أمر يمنحنا إيّاه التأويل المنجَز لجملة مستطاع الكينونة الأصيل الذي للدّازين والتحليل الناجم عنه للعناية من حيث هي زمانيّة. إذ ليس من شأن الاستشراف الوجوداني لتاريخانية الدّازين أن يكشف النقاب[4] إلاّ عمّا يكمن بعدُ وراء نقاب[5] في صلب تزمّن الزمانيّة. ووفقاً لتجذّر التاريخانية في العناية، فإنّ الدّازين يوجد في كلّ مرّة باعتباره كائناً تاريخانياً أكان ذلك على نحو أصيل أو غير أصيل. وما مَثُلَ أمام النظر تحت عنوان اليومية باعتباره الأفق القريب للتحليلية الوجودانية للدّازين، إنّما يتوضّح بوصفه التاريخانية غير الأصيلة للدّازين.

ينطوي حدثان الدّازين في ماهيّته على الفتح[6] والتفسير. وانطلاقاً من هذا الضرب من كينونة الكائن، الذي يوجد على نحو تاريخاني، تنبثقُ الإمكانية الوجودانية للشرح والإدراك الصريح للتاريخ. وإنّ اتّخاذ التاريخ موضوعاً

---

(1) Konstruktion.

(2) قارن: §63، ص 310 وما بعدها. [المؤلّف]

(3) Einsatzstelle.

(4) Enthüllung.

(5) eingehüllt.

(6) Erschließung.

للدراسة[1]، نعني الفتح التأريخي للتاريخ، هو أمرٌ مفترَض سلفاً بالنسبة إلى شيء من قبيل «بناء العالم التاريخي في علوم الروح». ولا يهدفُ التأويلُ الوجوداني لصناعة التاريخ بما هي علم سوى إلى التنبيه على صدورها الأنطولوجيّ من تاريخانية الدّازين. إذ انطلاقاً من هنا فحسب ينبغي رسم الحدود التي في داخلها يحقّ لأيّ نظرية في العلم تهتدي بالعمل العلمي الواقعاني أن تعرّض نفسها لمصادفات الأسئلة التي تطرحها.

يسعى تحليل تاريخانية الدّازين إلى أن يبيّن أنّ هذا الكائن ليس «زمانيّاً»، من أجل أنّه «يقف في التاريخ»، بل على العكس من ذلك أنّه لا يوجد ولا يستطيع أن يوجد على نحو تاريخاني، إلاّ من أجل أنّه في أساس كينونته هو يكون على نحو زمانيّ.

وعلى ذلك ينبغي أن يسمّى الدّازين «زمانيّاً» أيضاً في معنى الكينونة «في الزمان». إنّ الدّازين الواقعاني يحتاجُ ويستخدمُ التقويمَ والساعة أيضاً من دون صناعة تأريخ. ما يحدث «له»، هو يجرّبه باعتباره أمراً حادثاً «في الزمان». وبالطريقة نفسها **[377]** فإنّ حوادث الطبيعة، الحية وغير الحية، تصادفنا «في الزمان». إنّها زمنية ـ داخلية[2]. ولهذا قد يستهوينا أن نقدّم على إيضاح الترابط بين التاريخانية والزمانيّة، تحليلَ الأصل الذي ينبع منه «زمان» الزمنية ـ الداخلية انطلاقاً من الزمانيّة، والذي لن يجد موضعه إلاّ في الفصل القادم[3]. بيد أنّه حتى ننزع عن التخصيص العامي للتاريخاني الذي يستعين بزمان الزمنية ـ الداخلية، ما يظهر عليه من بداهة وحَصْرٍ، فإنّه يجب قبلُ، كما يقتضي ذلك ترابطُ «الأمر» نفسه أيضاً، أن «تُستَنبط» التاريخانية استنباطاً محضاً انطلاقاً من الزمانيّة الأصليّة للدّازين. ولكن من جهة أنّ الزمان بما هو زمنية ـ داخلية «ينحدر»[4] هو أيضاً من زمانيّة الدّازين، فإنّ التاريخانية والزمنية ـ الداخلية ستنكشفان[5] على وتيرة أصليّة واحدة.

---

(1) Thematisierung. التَّيْتَمَة.

(2) innerzeitig. أيّ تقع في ظرف الزمان الطبيعي.

(3) قارن: §80، ص 411 وما بعدها. [المؤلّف]

(4) stammt.

(5) sich erweisen.

بذلك فإنّ التفسير العامي للطابع الزمانيّ للتاريخ إنّما يحتفظُ بمشروعيته داخل الحدود التي من شأنه.

هل مازال ثمّة حاجة، بعد هذا الارتسام الأوّل لمسار العرض الأنطولوجيّ للتاريخانية انطلاقاً من الزمانيّة، إلى التوكيد الصريح على أنّ البحثَ التالي لا يعتقد في حلّ مشكل التاريخ باللجوء إلى حيلة سحرية؟ إنّ شحّ الوسائل «المقولية» المتوفّرة وارتباك الآفاق الأنطولوجية الابتدائية إنّما يصبحان أكثر حدّة، بقدر ما يتمّ إرجاع مشكل التاريخ إلى **جذوره الأصليّة**. لذلك سوف يكتفي الفحصُ التالي بالإشارة إلى الموضع[1] الأنطولوجيّ لمشكل التاريخانية. وفي الأساس، فإنّ الأمر يتعلّقُ، بالنسبة إلى التحليل التالي، بأنْ يساعد فقط من جانبه على توطئة الطريق نحو تملّك أبحاث دلتاي، وهو أمر لا يزال منتظَراً من جيلِ اليوم.

أمّا عرض المشكل الوجوداني للتاريخانية، الذي هو فضلاً عن ذلك محدود ضرورةً بالغرض العام للأنطولوجيا الأساسيّة، فهو ينقسمُ على النحو التالي: في الفهم العامي للتاريخ وحدثان الدّازين (§73)؛ وفي القوام الأساسيّ للتاريخانية (§74)؛ وفي تاريخانية الدّازين وتاريخ ـ العالم (§75)؛ وفي الأصل الوجوداني لصناعة التأريخ انطلاقاً من تاريخانية الدّازين (§76)؛ وفي تواشج العرض الحالي لمشكل التاريخانية مع أبحاث دلتاي وأفكار الكونت يورك[2] §77).

[378] § 73. في الفهم العامي للتاريخ وفي حدثان الدّازين

غرضنا القريبُ هو أن نعثر على موقع الانطلاق بالنسبة إلى السّؤال الأصليّ عن ماهية التاريخ، وذلك يعني بالنسبة إلى البناء الوجوداني للتاريخانية. وَهذا الموقع قد وقعت الإشارة إليه من خلال ما هو تاريخاني على نحو أصليّ. بذلك سوف يبدأ البحثُ بتخصيص ما هو مقصود في التفسير العامي للدّازين من طريق عبارات «التاريخ» و«التاريخاني». وإنّها لتُقال على معان عدّة.

---

(1) Ort. ـ ننبّه على أنّ فيزان (1986 : 441) يثبت لفظة «lien» (رابط) بدلاً من «lieu» (موضع)، وهو لا ريب خطأ مطبعي.

(2) Graf York. لقب شرف ألماني. وعند الفرنسيين يسمّى «الكونت» (le comte). ونحن نثبت «الكونت» لكونها أشهر في العربية.

إنّ التباس مصطلح التاريخ، الذي هو أمر قريب وملحوظ غالب الأحيان، وعلى ذلك هو ليس من الاعتباط في شيء، إنّما ينبىءُ عن نفسه في كون هذا المصطلح يُقصَد منه «الفعلية التاريخانية» كما العلم الممكن بها في آن. أمّا دلالة «التاريخ» في معنى علم التاريخ (صناعة التأريخ) فنحن نضعها مؤقّتًا خارج المدار.

من بين دلالات عبارة «التاريخ»، التي لا يُقصَد بها لا العلم بالتاريخ، ولا أيضاً هذا الأخير بوصفه موضوعاً، وإنّما هذا الكائن ذاته دون أن يكون موضوعاً بالضرورة، تفرض علينا تلك التي يُفهَم هذا الكائن ضمنها باعتباره **ما مضى**[1]، استعمالاً متميّزاً. هذه الدلالة تفصحُ عن نفسها في العبارة القائلة: هذا الشيء أو ذاك بات ينتمي إلى التاريخ. يعني ما مضى هنا أوّلاً: لم يعد قائماً أو أيضاً: هو لازال قائماً، لكن بلا «مفعول» على «الحاضر». أجل، إنّ التاريخاني من حيث هو ما مضى إنّما له أيضاً الدلالة المقابلة، حين نقول: لا يستطيع أحد أن يفلت من التاريخ. هنا التاريخ يعني ما مضى، ولكن الذي لا يزال مؤثّراً. وكما هو الحال [أ] دائماً، فإنّ التاريخاني من حيث هو ما مضى، هو مفهوم في صلة تأثير، موجبة أو سالبة، على «الحاضر» في معنى ما يكون بالفعل «الآن» و«اليوم». إنّ «الماضي»[2] لا يزال له بذلك معنى مضاعف لافت للانتباه. فما مضى ينتمي على نحو لا مردّ له إلى ما سبق من الزمان، وهو كان ينتمي إلى أحداث ذلك الوقت وعلى ذلك هو لا يزال يمكنه أن يكون «الآن» قائماً، مثل بقايا معبد يوناني. إنّ «قطعة من الماضي» لا تزال «حاضرة» معه.

ثمّ إنّ التاريخ ثانياً لا يعني «الماضي» في معنى ما مضى، بل **الانحدار**[3] منه. فما «له تاريخ»، إنّما يقفُ في سياق صيرورة ما. ولذلك فإنّ «التطوّر» هو صعودٌ تارة، ونزولٌ تارة أخرى. وهكذا فإنّ ما «له تاريخ»، يستطيعُ في الوقت نفسه أن «يصنع» ذلك التاريخ. و«بفعله في العصر»[4] هو يعيّن «في

(1) *Vergangenes.*

(2) Vergangenheit.

(3) Herkunft. في معنى المنبت والمنشأ والأصل الذي ننحدر منه.

(4) Epochemachend.

الحاضر»[1] «مستقبلاً». يعني التاريخ هنا «رابطة من الأفعال»[2] والأحداث هي من خلال «الماضي» [379] تعبر «الحاضر» و«المستقبل». بذلك ليس للماضي أيّة أوّليّة خاصّة.

وعلاوة على ذلك يعني التاريخُ جملةَ الكائن الذي يتحوّل «في الزمان»، وذلك يعني، على خلاف الطبيعة التي تتحرّك هي كذلك «في الزمان»، تحوّلات البشر وأقدارهم، والأواصر الإنسانية و«الثقافة» التي من شأنها. لا يعني التاريخ هنا على وجه التحديد نمطَ الكينونة، الحدثان، بل تلك المنطقة من الكائن، التي يميّزها المرءُ عن الطبيعة بالنظر إلى التعيّن الجوهريّ لوجود الإنسان عبر «الروح» و«الثقافة»، وإن كانت هذه الطبيعة تنتمي أيضاً بوجه ما إلى التاريخ المفهوم على هذا النحو.

وأخيرا يُعدّ «تاريخانيًا» الموروثُ[3] بما هو كذلك، أكان قد عُرِف من خلال فنّ التاريخ أم تُقُبِّل باعتباره أمراً مفهوماً بنفسه احتجب علينا مصدرُه.

إذا نحن جمعنا الدلالات الأربع المشار إليها في واحدة، فإنّه ينتج عن ذلك: أنّ التاريخ هو الحدثان المخصوص، الحاصل في الزمان، الذي من شأن الدّازين الموجود، وذلك على نحو بحيث إنّ الحدثان «الماضي» وفي الوقت نفسه «الموروث» والمستمرّ، في الكينونة مع الآخرين، هو الذي يُعدّ بالمعنى القويّ تاريخاً.

بذلك فإنّ بين الدلالات الأربع ترابطاً هو كونها تتعلّق بالإنسان من حيث هو «ذات/ حاملة»[4] للأحداث[5]. كيف يجب أن يُعيَّن طابع الحدثان الذي في هذه الأحداث؟ هل الحدثان هو متتالية من الحوادث[6]، انبجاس واضمحلال

---

(1) gegenwärtig.

(2) «Wirkungszusammenhang». بوضعه العبارة بين ظفرين، يُشير هيدغر، على الأرجح، إلى توازي هذا التصوّر للتاريخ مع تصوّر آخر هو «ترابط حياة» (Lebenszusammenhang) ناقشه ص 374.

(3) das Überlieferte.

(4) Subjekt.

(5) Ereignisse.

(6) Vorgängen.

للحادثات[1] يتناوبان ؟بأيّ وجه ينتمي هذا النحو من حدثان التاريخ[2] إلى الدّازين ؟ هل كان الدّازين «قائماً» بعدُ من قبلُ على صعيد واقعاني، حتى يسقط من بعدُ بالمناسبة «في تاريخ ما» ؟ ألا **يصبح** الدّازين تاريخانياً إلاّ ضمن اشتباك مع الظروف الطارئة والحادثات ؟ أم أنّ كينونة الدّازين هي متقوّمة قبل كلّ شيء بالحدثان، بحيث إنّما **فقط من أجل أنّ الدّازين هو تاريخاني في كينونته**، فإنّ أشياء من قبيل الظروف والحادثات والأقدار تكون من الناحية الأنطولوجية ممكنة ؟ لماذا يملك الماضي بالتحديد، في التخصيص «الزمانيّ» للدّازين الحادث[3] «في الزمان»، وظيفة بارزة ؟

إذا كان التاريخُ ينتمي إلى كينونة الدّازين، وكانت هذه الكينونة تتأسّس على ذلك في الزمانيّة، فإنّه من الخليق بنا أن نستهلّ التحليل الوجوداني للتاريخانية بالطباع المميّزة لما هو تاريخاني، التي تنطوي كما هو بيّن على معنى زمانيّ. بذلك فإنّ الوصفَ الدقيق لما يملكه «الماضي» من أوّليّة لافتة للنظر في تصوّر التاريخ يجب أن يمهّد السبيل إلى عرض القوام الأساسيّ للتاريخانية.

[380] إنّ «الآثار» المحفوظة في المتحف، أثاث المنزل مثلاً، إنّما تنتمي إلى «الزمان الماضي» وعلى ذلك هي لا تزال قائمةً في «الحاضر». بأيّ وجه تكون هذه الأداة تاريخانية، علماً بأنّها **لم** تصبح ماضياً **بعدُ** ؟ هل فقط بسبب أنّها قد صارت **موضوعاً** للاهتمام التاريخي، والمحافظة على الآثار والإخبار عن البلاد؟ لكنّ **موضوعاً تاريخياً** لا يمكن أن يكون أداةً من هذا النوع، إلاّ لأنّه في عين ذاته **يكون** بوجهٍ ما على نحو **تاريخاني**. ويعيد السّؤال نفسه: بأيّ حقّ نحن نسمّي هذا الكائن تاريخانياً، حيث هو على ذلك ليس ماضياً بعدُ ؟ أو هل هذه «الأشياء»، التي لا تزال على ذلك قائمة اليوم، تملك رغم ذلك «شيئاً من الماضي» «في ذاتها» ؟ هل ما زالت **هي**[4] الأشياء القائمة التي كانت ؟ من البديهي أنّ الأشياء قد تغيّرت. فقد بلي الأثاث «مع مرور الزمان» ووقع فيه السُّوس. بيد أنّه ليس في

---

(1) Begebenheiten.

(2) Geschehen der Geschichte. بالمعنى الحرفي: «تأرّخ التاريخ».

(3) geschend.

(4) *sind.*

هذا الفناء، الذي يتواصل أيضاً أثناء الكينونة القائمة في المتحف، يكمن **الـ**طابع المخصوص للماضي، الذي يجعل منه شيئاً تاريخانياً. فما هو الشيءُ الذي مضى إذن في الأداة؟ ماذا **كانت** «الأشياء» التي لم تعد اليوم كائنة؟ إنّها لا تزال أداة استعمال معيّن ـ ولكن خارج الاستعمال. ولكن لو فرضنا أنّها، مثل عديد القطع الموروثة في أثاث البيت، لا تزال اليوم قيد الاستعمال، ألا تزال عندئذ أيضاً تاريخانية؟ أكانت قيد الاستعمال أو خارج الاستعمال، هي لم تعد رغم ذلك ما كانت من قبل. فما الذي «مضى»؟ ليس شيئاً آخر سوى **العالم** الذي في داخله كانت، من جهة ما هي تابعة إلى سياق أداتي ما، قد عرضت لنا باعتبارها شيئاً تحت ـ اليد وكانت مستعملة من قِبل دازين، مشغول، يكون داخل العالم. إنّ **العالم** لم يعد كائناً. لكنّ **العالمي** الذي كان **داخل**[1] هذا العالمي لا يزال قائماً. فمن حيث هو أداة تابعة للعالم، يمكن للذي لا يزال **الآن** قائماً أن ينتمي رغم ذلك إلى «**الماضي**». ولكن ماذا يعني أنّه ـ لم ـ يعد ـ كائناً[2] من العالم؟ فالعالم لا **يكون** إلاّ على طريقة الدّازين **الموجود**، الذي، من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم، هو يكون بشكل **واقعاني**[3].

بذلك يتأسّسُ الطابعُ التاريخانيّ للآثار التي لا تزال محفوظة على «ماضي» الدّازين، الذي تنتمي إلى عالمه. وتبعاً لذلك فإنّ الدّازين «الماضي» هو وحده ما سيكون تاريخانياً، أمّا «الحاضر» فلا. ولكن هل يستطيع الدّازينُ عموماً أن يكون **ماضياً**، إذا ما عيّنا «الماضي» باعتباره ما «**لم يعد** الآن **قائماً أو تحت ـ اليد**»؟ من البيّن أنّ الدّازين لا يستطيع **أبداً** أن يكون ماضياً، ليس بسبب كونه لا يقبل الفناء، بل من أجل أنّه في ماهيّته لا يستطيع أبداً أن يكون شيئاً **قائماً**، وإذا كان، فهو

(1) das Innerweltiche.

(2) Nicht-mehr-sein.

(3) يتعلّق الأمرُ بصياغة هذه الصعوبة: هل يمكن وضع الدّازين البشريّ في متحف؟ إنّ الذات البشرية، حتى وهي على شيخوخة هرمة، لا يمكن أن تتحوّل إلى قطعة متحفية أو قطعة آثار. ذلك بأنّ الدّازين لا «يمضي» ولا يصبح «ماضياً» أبداً؛ بل فقط لا يكون الهناك الخاصّ به مرّة أخرى. ليس ذلك لأنّه لا يأتي عليه الزمان، بل لأنّ الوجود لا يقبل أبداً أن يوجد في الماضي. نحن نوجد دوماً في اللحظة الوجودانية التي بحوزتنا. ومن لم يعد «موجوداً»، لم يسقط في خانة الماضي، بل فقط كان-هناك.

على الأرجح **يوجد**. فالدّازين الذي لم يعد موجوداً هو بالمعنى الأنطولوجيّ الصارم ليس شيئاً قد مضى، بل **قد ـ كان ـ هناك**[1]. إنّ الآثار التي لا تزال قائمة إنّما لها طابعُ «الماضي» وطابعُ التاريخ على أساس **[381]** انتمائها الأداتي إلى وصدورها عن عالمٍ كانيّ[2] من شأن دازين كانيّ ـ هناك. وإنّ هذا الأخير هو ما هو تاريخاني في المَقام الأوّل. ولكن هل لا **يصبح** الدّازين تاريخانيّاً إلاّ بكونه لم يعد يكون هناك؟ أليس **هو** على وجه الدقّة تاريخانيّاً من جهة ما هو موجود على نحو واقعاني؟ **هل الدّازين كانيّ فحسب في معنى الكانيّ ـ هناك، أم هو كانيّ من جهة ما هو مستحضِر ـ لمستقبله، بمعنى ضمن تزمّن الزمانيّة؟**

انطلاقاً من هذا التحليل المؤقّت للأداة، التي لا تزال قائمةً ولكن بوجه ما «ماضية»، المنتمية إلى التاريخ، يتبيّن لنا أنّ هذا النحو من الكائن لا يكون تاريخانيّاً إلاّ على أساس انتمائه إلى العالم. لكنّ العالمَ إنّما له نمط كينونة التاريخاني، من أجل أنّه يشكّل تعيّناً أنطولوجياً خاصّاً بالدّازين. وعلاوةً على ذلك انكشف لنا: أنّ تعيّن الزمان الذي نسمّيه «الماضي» لا يملك معنى واحداً، ويتميّز بجلاء عن **الكانيّة**، التي تعرّفنا إليها باعتبارها مقوّماً للوحدة الوجدية لزمانيّة الدّازين. بيد أنّ ذلك لا يزيد اللغزَ في آخر المطاف إلاّ تعقيداً، إذ ما السبب الذي بمقتضاه تكون «الماضويّة»[3] أو، بعبارة أنسب، الكانيّة، هي التي تعيّن التاريخاني **غالباً**، والحال أنّ الكانيّة تتزمّن على وتيرة أصليّة واحدة مع الحاضر والمستقبل.

ما هو تاريخاني **في المقام الأوّل** ـ كما أثبتنا ـ هو الدّازين. ولكن ما هو تاريخاني **في المقام الثاني** هو ما يصادفنا داخل العالم، وليس الأداة التي تحت ـ اليد بالمعنى الأوسع، فحسب، بل أيضاً **الطبيعة** التي تُحيط بنا في العالم من حيث هي «أرضيّة تاريخانية». ونحن نطلقُ على الكائن الذي ليس من جنس الدّازين، الذي يكون تاريخانياً على أساس انتمائه إلى العالم، اسم التاريخاني ـ بعالمه[4].

---

(1) *da-gewesen.*

(2) gewesen.

(3) Vergangenheit.

(4) das Welt-geschichtliche. أيّ التاريخاني من حيث انتماؤه إلى العالم المحيط الخاصّ بالدّازين. ومن ثمّ علينا ألاّ نخلط هذه العبارة مع معنى «تاريخ العالم» =

ومن اليسير أن نبيّن أنّ المفهوم العامي لـ«تاريخ العالم» إنّما هو متأتّ تحديداً من الاهتداء بهذا التاريخاني من المقام الثاني. وليس التاريخاني ـ بعالمه تاريخانياً فقط بسبب تحويله إلى موضوع لصناعة التاريخ، بل من **حيث هو الكائن**، الذي، لكونه يصادفنا داخل العالم، هو يكون في ذاته[1].

لقد عاد بنا تحليلُ الطابع التاريخاني لأداة لا تزال قائمةً ليس فقط إلى الدّازين من حيث هو التاريخاني في المقام الأول، بل شكّك في الوقت نفسه فيما إذا كان يحقّ للتخصيص الزمانيّ للتاريخاني بعامة أن يتوجّه في المقام الأول نَحْوَ الكينونة ـ في ـ الزمان التي من شأن شيء قائم. لا يصبح الكائن «أكثر تاريخانية» بالتراجع إلى ماضٍ يتباعدُ أكثر فأكثر، بحيث يكون الأقدم هو التاريخاني الأكثر أصالة. فالمسافة «الزمانيّة» عن الآن واليوم ليس لها هي بدورها أيّة دلالة مقوِّمة ابتدائية بالنسبة إلى تاريخانية [382] الكائن التاريخاني بالمعنى الأصيل، وليس ذلك من أجل أنّ هذا الأخير لا هو «في الزمان» ولا هو خلو من الزمان، بل من أجل أنّه يبلغ في الوجود **من جهة الزمان مبلغاً من الأصالة** لا يستطيع شيء قائم «في الزمان»، ماض أو آت، أن يكونه أبداً طبقاً لماهيّته الأنطولوجية.

سيقول البعض، إن هي إلاّ اعتبارات متكلّفة. وإنّ الدّازين الإنسانيّ هو في حقيقة الأمر «الذات»[2] الأولى للتاريخ، وهو ما لا ينكره أحد، والمفهوم العامي للتاريخ الذي رجعنا إليه يقول ذلك على نحو واضح كفايةً. بيد أنّ الأطروحة القائلة: «إنّ الدّازين تاريخاني» لا تعني فقط الواقعة الأنطيقية بأنّ الإنسان يمثّل «ذرّة» لها وزنها قليلاً أو كثيراً في آلية تاريخ العالم وأنّه سيظلّ كرة تلعب بها الأحوال والأحداث، بل أن تطرح هذا المشكل: **بأيّ وجه وعلى أساس أيّ شروط أنطولوجية تنتمي التاريخانية إلى ذاتيّة الذات[3] «التاريخانية» باعتبارها قواماً للماهية؟**

= (die Weltgeschichte) أو «التاريخ العالمي» أو الكونيّ أو الكلّي كما بسطه هيغل.

(1) بذلك علينا أن نميّز بين ثلاثة أصناف من التاريخانية: 1. التاريخاني في المقام الأوّل: الدّازين؛ 2. التاريخاني في المقام الثاني: الأدوات التي تؤلف العالم المحيط بنا، وهو ما سمّاه هيدغر «التاريخاني-بعالمه»؛ 3. تاريخ العالم بالمعنى العامي أيّ التاريخ العالمي.

(2) «Subjekt». في معنى «الذات الحاملة» التي تشدّ أحداث التاريخ.

(3) Subjektivität des Subjekts.

§ 74. في القوام الأساسيّ للتاريخانية

يمتلك الدّازين في كلّ مرّة، على صعيد واقعاني، «تاريخًا» يخصّه وهو يستطيع أن يكون له ذلك، من أجل أنّ كينونة هذا الكائن إنّما تتقوّم من خلال التاريخانية. وينبغي لنا أن نبرّر هذه الأطروحة ابتغاءَ عرض المشكل **الأنطولوجيّ** للتاريخ باعتباره مشكلاً وجودانياً. وكانت كينونة الدّازين قد حُدِّدت بوصفها عناية. والعناية تتأسّس في الزمانيّة. وتبعاً لذلك فإنّما في فلك هذه ينبغي لنا أن نبحث عن وجه من الحدثان، الذي يعيّن الوجود باعتباره تاريخانياً. وهكذا يتبيّنُ لنا أنّ تأويل تاريخانية الدّازين لا يعدو أن يكون بلورةً عينيّة للزمانيّة. وكنّا رفعنا النقابَ عن هذه أوّل الأمر بالنظر إلى نمط الوجود الأصيل، والذي خصّصناه بوصفه ضرباً من العزم المستبِق. فبأيّ وجه يكمن هاهنا حدثانٌ أصيل للدّازين؟

كان العزم قد عُيِّن بوصفه استشرافًا للنفس، صامتاً وعَلَى قلقٍ، نحو الكينونة ـ المذنبة التي تخصّنا[1]. أمّا وجه الأصالة الذي من شأنه، فهو يظفر به من حيث هو عزم **مستبِق**[2]. إذْ ضمنه يفهم الدّازين نفسَه بالنظر إلى مستطاع كينونته، على شاكلةٍ بحيث هو يذهب إلى الموت محدِّقاً في عينيه، من أجل أن يضطلع على هذا النحو اضطلاعاً تامّاً بالكائن، الذي هو عين ذاته، في مقذوفيته. إنّ اضطلاع[3] ذي العزم بـ«الهناك» الواقعانية التي تخصّه إنّما يعني في ذات الحين ضرباً من القرار في صلب الموقف **[383]**. أمّا لأيّ شيء[4] يعتزمُ الدّازين على نحو **واقعاني** في كلّ مرّة، فليس بوسع التحليل الوجوداني من حيث المبدأ أن يبيّنه. لكنّ البحث الذي بين أيدينا إنّما يقصي كذلك الاستشراف الوجوداني للإمكانات الواقعانية للوجود. بيد أنّه ينبغي أن نسأل من أين يمكن **عموماً** أن تُستمَدّ الإمكانات التي

---

(1) قارن §60، ص 295 وما بعدها. [المؤلّف]

(2) قارن §62، ص 305. [المؤلّف]

(3) die Übernahme. الاضطلاع ظاهرة وجودانية وليس مجرّد وصف إجرائي. فنحن لا نرثُ من تراثنا إلاّ بقدر ما نضطلعُ بالإمكانات التي «انتقلت» إلينا. هذا الانتقال (das Sichüberliefern) إلينا هو مشوب بقدرتنا على الاضطلاع به. وأن «نوجد» يعني هنا «أن نرث» أيّ أن نتلقّى إرثنا من الداخل وأن نضطلع بإمكانات كينونتنا التي قُذف بها نحونا. وعلى ذلك نحن الذين اخترناها.

(4) Wozu.

باتّجاهها يستشرف الدّازين نفسه في كلّ مرّة بشكل واقعاني. إنّ استشراف النفس بشكل مستبِق عَلَى إمكانية الوجود التي لا يمكن تخطّيها، أيّ على واجهة الموت، لا يضمن سوى كلّية العزم وأصالته. لكنّ إمكانات الوجود، المفتوحة على صعيد واقعاني، هي ليس من شأنها على ذلك أن تُستمَدّ من الموت. وذلك بقدر ما لا يعني استباقُ الإمكان أيَّ ضرب من التأمّل فيه، بل هو على وجه الدقّة يعني نحواً من الرجوع إلى الهناك من حيث هو واقعة. هل يجبُ بوجهٍ ما على الاضطلاع بمقذوفيّة النفس في عالمها، أن يفتح أفقاً، انتزع منه الوجود إمكاناته الواقعانية؟ ألم نقل، علاوةً على ذلك، إنّ الدّازين لا يرجع أبداً إلى ما وراء مقذوفيته[1]؟ وقبل أن نقرّر سريعاً ما إذا كان الدّازين يستمدّ إمكانات وجوده الأصيلة من المقذوفية، ينبغي لنا أن نتأكّد من التصوّر الكامل لهذا التعيّن الأساسيّ للعناية.

من حيث هو مقذوف به، فإنّ الدّازين هو بلا ريب قد سُلِّمَ إلى ذاته وإلى مستطاع كينونته، **ولكن على ذلك بوصفه كينونة ـ في ـ العالم**. وبما هو مقذوف به، هو رهينٌ بـ«عالم» ما وهو يوجد على صعيد واقعاني مع آخرين. فإنّ النفس هي منذ أوّل أمرها وفي أغلب أمرها ضائعة في الهُمْ. وهي تفهم نفسها انطلاقاً من إمكانات الوجود، التي «تجري» في نطاق التفسيرية العمومية و«الوسطيّة» للدّازين، الراهنة في كلّ مرّة. وفي أغلب الأحيان، هي قد جُعلت بسبب الالتباس غير معروفة[2]، وعلى ذلك هي مألوفة[3]. إنّه قلّما يفلت الفهمُ الوجوداني الأصيل من التفسيريّة الموروثة بحيث إنّه إنّما انطلاقاً منها وضدّها وعلى ذلك ومرّة أخرى في سبيلها هو يدرك في القرار الإمكانيةَ المختارَة.

إنّ العزم، الذي ضمنه يرجع الدّازين إلى ذات نفسه، إنّما يفتحُ الإمكانات الواقعانية للوجود الأصيل في كلّ مرّة، وذلك **انطلاقاً من الإرث**[4]، الذي **يأخذه على عاتقه**[5] من جهة ما هو عزمٌ مقذوف به. وإنّ الرجوع من طريق العزم إلى

(1) قارن ص 284. [المؤلّف]

(2) unkenntlich.

(3) bekannt.

(4) das Erbe.

(5) *übernimmt.*

المقذوفية ينطوي في ذاته على **نقل ذاتي**[1] للإمكانات المتناقلة، وإن ليس بالضرورة **بما هي** متناقلة. إذا كان كلّ ما هو «خير» وراثةً وإذا كان طابع «الخير» يكمن في جعل الوجود الأصيل ممكناً، فإنّ ما يتشكّل في العزم في كلّ مرّة هو النقل[2] **[384]** لإرثٍ ما. وكلّما كان عزم الدّازين أكثر أصالةً، بمعنى كلّما فهم نفسه على نحو لا لبس فيه انطلاقاً من إمكانه المتميّز والأخصّ ضمن الاستباق في الموت، كان العثورُ الانتقائي على إمكانية وجوده أكثر وضوحاً وأقلّ مصادفة. وحده الاستباق في الموت يطرد كلّ إمكانية تأتي صدفة أو تكون «مؤقتة». ووحدها الكينونة الحرّة **إزاء**[3] الموت من شأنها أن تمنحَ الدّازين هدفه بإطلاق وتصطدم بالوجود في تناهيه. ومتى تمّ إدراكه، فإنّ تناهي الوجود هو ما يمكّن من التلفّت عن التعدّد الذي لا نهاية له لما يتوفّر من إمكانات الرضا بالأمر والاستخفاف والنكوص ويضع الدّازين في بساطة **قدره**[4]. بذلك نحن نرسمُ ملامح الحدثان

(1) *ein Sichüberliefern*. نقل ذاتي أو «انتقال» داخلي لتراثنا الخاصّ. لكنّ ما ينتقل إلينا على هذه الشاكلة الوجودانية ليس مستودعاً من الأشياء التي ينبغي لنا الحفاظ عليها وتوصيلها إلى الأجيال اللاحقة، بل فقط جملة «الإمكانات» الوجودانية لأنفسنا. لا ينتقل إلينا من تراثنا سوى «الممكنات» الأصيلة فيه. نحن لا نرث إلاّ الممكن. بذلك يفترض هيدغر أنّ انتقال تراثنا إلينا غير متاح من دون عزم وجوداني على الاضطلاع به بوصفه أمراً يدخل لا محالة في صراع الدّازين مع إمكانية موته.

(2) das Überliefern. ـ إنّ فيزان (1986 : 448) باقتراحه «tradition» بعيد عن مقصد هيدغر. ولذلك فمارتينو (1985 : 265) أقرب، ونحن أخذنا بخياره. وقد يمكن الذهاب أبعد منه في تجذير نزعة هيدغر إلى استثمار الجذر الأصليّ في اللفظ الألماني، وهو فعل «liefern» الذي يعني أمدّ وزوّد وموّن وسلّم البضاعة ووفّر. ولذلك فإنّ هيدغر يقرأ «das Überliefern» ـ فعل «التراث» أو الميراث أو التقليد باعتباره في معناه الأصليّ ضرباً من النقل الداخلي أيّ «التزوّد» بالنهل في «زاد» أصليّ لذواتنا ونقله من داخل تراثنا.

(3) für.

(4) *Schicksal*. لا ينطوي «القدر» هنا على أيّ جبريّة. فالقدر بالمعنى الوجوداني هو نمط من الحدثان الخاصّ بنا، ينبثقُ من ضرب من العزم، يتّخذ من حريته إزاء إمكانية موته مطيّة لنقل إمكانات تراثه إلى ذاته الأصيلة، فإذا بالذي ورثناه قد انبجس في أنفسنا كأنّما هو أمر قد اخترناه منذ وقت طويل. فالقدر هو علاقة داخلية للنفس بنفسها وبإمكاناتها الدفينة، وليس واقعةً تصيبها من خارج. وما كان الدّازين اليومي ليشعر بأنّ ثمّة ما يسمّى «ضربات القدر» إلاّ لأنّ الدّازين هو في ذاته العميقة قدر. إنّه قدر نفسه.

الأصليّ للدّازين، الكامن في العزم الأصيل، الذي ضمنه هو، من جهة ما هو حرّ إزاء الموت، **ينقل** ذاته إلى ذاته ضمن إمكانية موروثة[1]، ولكن هي على ذلك مختارة.

ولهذا السبب لا يمكن أن تصيب الدّازين ضرباتُ القدر، إلاّ من أجل أنّه في أساس كينونته **هو**[2] قدرٌ بالمعنى المشار إليه. ومن جهة ما يوجد على نحو قدري، في نطاق العزم الذي ينقل ذاته، فإنّ الدّازين هو، بما هو كينونة - في - العالم، مفتوح أمام «مواتاة» الظروف «السعيدة» وقسوة الصدف. إنّ القدر لا ينشأ في المقام الأوّل من تصادم الظروف والحوادث. فحتى غير المعتزم هي تهزّه هزّاً، وذلك أكثر ممّا تفعل بمن اختار اختياره، وعلى ذلك لا يمكن أن يكون «له» أيّ قدر.

حين يسمحُ الدّازين، المستبق، للموت بأن يبسط سلطانه على ذاته، فهو يفهم ذاته، من جهة ما هو حرّ إزاءه، ضمن **القدرة الفائقة**[3] لحريّته المتناهية، وذلك من أجل أن يتحمّل، ضمن هذه، التي لا «تكون» إلاّ في اختياريّة الاختيار، تبعات **عدم القدرة**[4] الناجمة عن كونه قد تُرِك إلى ذاته ومن أجل أن يصبح بصيراً إزاء مصادفات الموقف الذي انفتح أمامه[5]. ولكن إذا كان الدّازين المقدور[6]، بما هو كينونة ـ في ـ العالم، هو من حيث الماهية يوجد في نطاق الكينونة ـ معاً صحبة الآخرين، فإنّ حدثانه هو حدثانٌ ـ معًا ويتعيّن بوصفه **مصيراً**[7]. وإنّما على

---

(1) ererbt.

(2) *ist.*

(3) *Übermacht.*

(4) *Ohnmacht.*

(5) بذلك يتبيّنُ أنّ الأطروحةَ القائلة «إنّ الدّازين قدر» لا تعني أنّ الدّازين سيّد على قدره أو مالك لقدره، بل فقط إنّ المعنى الوجوداني للقدر ينطوي على مفارقة: إنّ الدّازين يملك فائض قدرة لأنّه حرّ باعتباره كائناً متناهياً، ومن ثمّ هو مفتوح على ممكنات وجود لا حصر لها، ولكن في الكرّة نفسها، هو بلا قدرة لأنّه كائن ملقى به في العالم ومتروك لنفسه، بحيث لا ماهية له إلاّ ما يجده ويستشرفه من نفسه.

(6) schicksalhaft.

(7) *Geschick*. إذا كان «القدر» خاصّاً فإنّ «المصير» مشترك. إنّه نابع من واقعة «الكينونة-معاً» من حيث هي طبع وجوداني وليس سياقاً إجرائياً. فالمصير ليس علاقة إجرائية =

هذا النحو نحن نخصّص حدثان الجماعة[1] والشعب. ولا يتألّف المصيرُ من أقدار فردية، وذلك بقدر ما لا يمكن تصوّر الكينونة ـ مع ـ الآخرين على أنّها بروز جماعي لذوات[2] عديدة[3]. إذ ضمن الكينونة ـ مع ـ الآخرين في العالم نفسه وضمن الاعتزام على إمكانات معيّنة، تكون الأقدار قد أخذت بعدُ منذئذ وجهتها. في التواصل وفي الكفاح فحسب إنّما تصبح قوةُ المصير حرّةً من كلّ قيد[4]. وإنّ المصير المقدَّر للدّازين ضمن ومع [385] «جيله»[5] إنّما هو ما يشكّل الحدثان التامّ والأصيل للدّازين.

إنّ القدر، من حيث هو الاقتدار الذي يتخلّله العجزُ، المتهيّئ للعوائق، الذي يتعلّق باستشراف النفس، صمتًا وعلى قلقٍ، على واجهة الكينونة ـ المذنبة التي تخصّنا، إنّما يتطلّب، من حيث شرط إمكانه الأنطولوجيّ، قوامَ الكينونة الذي للعناية، نعني الزمانيّة. فإنّما فقط حينما يتعايش، في صلب كينونة كائن ما،

= بالآخرين، بل هو نمط من الحدثان معاً من جهة ما ننتمي سلفاً إلى «جماعة» أو «شعب» ما. ليس الجماعة (الدينية أو الطائفية) ولا الشعب (كمجموعة قومية أو عرقية)، بل الجماعة أو الشعب في معنى كلٍّ وجوداني يعبر ماهية الدّازين الخاصّ ويشدّه من الداخل إلى مصير ما. وعلى ذلك علينا أن نتساءل: بأيّ معنى يجمع هيدغر بين مفهوم «الشعب» (وهو بالمعنى السائد كيان حقوقي كما هو مقرّر منذ هوبز) و«الجماعة» (التي تختلف عن «المجتمع» الاقتصادي بكونها رابطة «روحية»)؟ هل أخذ الشعب في معنى «حقوقي» أم في معنى «رومانسي»؟

(1) Gemeinschaft.

(2) Subjekte.

(3) قارن: §26، ص 117 وما بعدها. [المؤلّف]

(4) إشارة جدّ خطيرة: كيف يعتبر هيدغر (سنة 1927) «التواصل»، أيّ نمط اقتسام نفس إمكانات الكينونة الأصيلة لأنفسنا (Mitteilung)، و«الكفاح»، أيّ شكل النضال من أجل معنى معيّن لكينونتنا في العالم (Kampf)، شرط إمكان تحرّر «قوة المصير» لدى دازين ما؟ إلى أيّ حدّ يستقيم هذا الطابع شبه «الحربي» للتواصل؟ وبأيّ معنى يجدر بنا فهم «قوة المصير» (die Macht des Geschickes) بوصفها ضرباً من «الكفاح»؟ -تلك تساؤلات لا تتوضّح إلاّ متى ربطناها بمفهوم «الجيل»: إنّ المصير هو دوماً مصير جيل معيّن. ولذلك فالتواصل مثل الكفاح لا يتحقّق بشكل أصيل إلاّ داخل قوة المصير التي يمتلكها جيل ما. إنّ الرهان إذن تاريخاني وليس سياسياً.

(5) فيما يخصّ مفهوم «الجيل» قارن: و .دلتاي، «في دراسة تاريخ علوم الإنسان والمجتمع والدولة (1875)». **الأعمال الكاملة**، المجلد الخامس (1924)، ص 36-41. [المؤلّف]

الموتُ والذنبُ والضمير والحرية والتناهي، على وتيرة أصليّة واحدة، كما هو الأمر في العناية، هو يستطيعُ أن يوجد على نمط القدر، وذلك يعني أن يكون في أساس وجوده على نحو تاريخاني.

وحده الكائن، الذي هو من حيث الماهية مستقبليّ في كينونته، على نحو بحيث هو، حرًا إزاء موته متحطِّماً عليه، هو يستطيع أن يدع نفسه يُلقَى بها من جديد جهةَ الهناك الواقعانية التي تخصّه، بمعنى وحده الكائن، الذي يكون من جهة ما يكون قد ـ كان[1] **من جهة المستقبل على وتيرة أصليّة واحدة، إنّما يستطيع، وهو ينقل الإمكانيةَ الموروثة إلى صلب ذاته، أن يضطلع بمقذوفيته الخاصّة وأن يكون بالنسبة إلى** «زمانه» في مستوى اللحظة[2]. **وحدها الزمانيّة الأصيلة، التي تكون في الوقت نفسه متناهية، من شأنها أن تجعل شيئاً من قبيل القدر، بمعنى من قبيل التاريخانية الأصيلة، أمراً ممكناً.**

أَنَّ العزم على علم، **صراحةً**، بمصدر الإمكانات التي يستشرف نفسه عليها، هو أمر ليس باللازم. وعلى ذلك فإنّ في زمانيّة الدّازين، وفيها وحدها فحسب، إنّما تكمن إمكانيةُ أن نقتبس مستطاعَ الكينونة الوجودي، الذي يستشرفُ نفسه عليه، اقتباساً **صريحاً** من فهم الدّازين الذي يتمّ نقله[3]. بذلك فإنّ العزم الراجع القهقرى إلى ذاته، الذي ينقل نفسه، إنّما يتحوّل إلى **معاودة**[4] لإمكانية وجود متناقلة. **فإنّ المعاودة هي التحرير الصريح للتراث**[5]، نعني العودة داخل إمكانات الدّازين الذي كان ـ هناك. وإنّ المعاودة الأصيلة لإمكانية وجود كانيّة ـ أنّ الدّازين قد اختار بطلَه ـ إنّما تتأسّس من ناحية وجودانية على العزم المستبق؛ إذ ضمنه فقط

---

(1) *gewesend.*

(2) *augenblicklich.*

(3) überliefert.

(4) Wiederholung. في هذا الموضع فحسب يأخذ مصطلح «المعاودة» دلالته الوجودانية الدقيقة. حيث يتعلّقُ الأمر بالدفاع عن كون تاريخانية الدّازين طبعاً وجودانياً يستقيه الدّازينُ من قدرة أصيلة على وراثة نفسه من الداخل من خلال فهم متناقَل لإمكانات كينونته في العالم. فالمعاودة هي عودة صريحة إلى ممكنات متضمّنة في ماضينا الذي صار بالنسبة إلينا «كانيّة» (ما كنّا سلفاً) داخلية لأنفسنا باتت تأتينا من جهة المستقبل الذي يخصّنا.

(5) Überlieferung. تتزاحم هنا ثلاثة معان: التراث ونقل التراث وتحرير الإرث الذي فينا.

اختِيرَ الاختيارُ، الذي يجعلنا أحراراً من أجل الاستخلاف المكافح[1] والوفاء لما يمكن معاودته. وعلى ذلك فإنّ النقل الذاتي، على سبيل المعاودة، لإمكانية كانيّة، لا يفتح الدّازين الذي كان ـ هناك، طمعاً في جعله فعليّاً مرّة أخرى. فإنّ معاودة الممكن لا هي ترميم «الماضي»، ولا هي ربط «الحاضر» مرّة أخرى **[386]** بما «تجاوزه الزمن»[2]. إنّ المعاودة، من جهة ما هي صادرة عن استشراف معتزم لأنفسنا، لا تقبل أن تقنع من «الماضي» بأن تجعله يعود فقط باعتباره الشيء الفعلي الذي كان من قبل. فالمعاودة على الأرجح إنّما **تردّ**[3] على إمكانية الوجود التي كانت ـ هناك. لكنّ الردّ[4] على الإمكان داخل القرار هو في الوقت نفسه، **بما هو خاصّ باللحظة، تراجعٌ عن دعوى**[5] ما يسري مفعوله راهناً بوصفه «الماضي». إنّ المعاودة لا تتخلى عن نفسها لما مضى، ولا هي تهدف إلى تقدّم ما. فعلى صعيد اللحظة، كلاهما عند الوجود الأصيل سيّان.

نحن نخصّصُ المعاودة بوصفها نمطَ العزم الناقل لتراث ذاته، الذي من خلاله يوجد الدّازين على نحو صريح بوصفه قدراً. ولكن إذا كان القدر يشكّل التاريخانية الأصليّة للدّازين، فإنّ التاريخَ لا يملك ثقل ماهيّته لا في الأمس[6] ولا في اليوم و«ارتباطه» مع الأمس، بل في الحدثان الأصيل للوجود، الذي ينبثق من **مستقبل** الدّازين. إنّ التاريخ، من حيث هو طريقة كينونة الدّازين، إنّما يبلغ من تجذّره في المستقبل حدّاً هو من النفاذ في ماهيّته بحيث إنّ الموت، من حيث هو

---

(1) die kämpfende Nachfolge. لم يفلح مارتينو (1985: 265)، إذْ يقترح «la poursuite du combat» (مواصلة الكفاح)، أمّا فيزان (1985: 450) فهو الأقرب إلى المقصود إذْ يثبتُ «prendre la relève du combat» (حلّ محلّ غيره في الكفاح). إذ معنى عبارة «Nachfolge» هو الخلف في النسل والخلافة في ولاية الحكم أو العهد. فمن يجيء بعدنا يخلفنا. وهذا معنى مرتبط بمفهوم «الجيل»: كلّ دازين هو في ماهيّته خلفٌ لجيل سابق. ولذلك فالمعاودة الوجودانية لماضينا الجوهريّ هي في نواتها الأنطولوجية استخلاف مكافح يحرّكه ضرب عميق من الوفاء لما يمكن معاودته.

(2) das Überholte.

(3) *erwidert*. في معنى ردّ الزيارة أو ردّ التحيّة أو ردّ الجواب.

(4) Erwiderung.

(5) der *Widerruf*.

(6) Vergangenen.

الإمكان المخصوص للدّازين، إنّما يعيدُ قذف[1] الوجود المستبق على مقذوفيته **الواقعانية** وبهذه الطريقة فحسب هو يمنحُ الكانيّة أوّليتها المميّزة في ما هو تاريخاني. **إنّ الكينونة الأصيلة نحو الموت، نعني تناهي الزمانيّة، هي العلة الخفية لتاريخانية الدّازين**. إذْ لا يصبح الدّازين تاريخانياً لأوّل مرّة في المعاودة، بل من أجل أنّه تاريخاني، من حيث هو زمانيّ، هو يستطيع، من طريق المعاودة، أن يضطلع بنفسه في نطاق التاريخ الذي يخصّه[2]. وفي هذا الأمر هو لا يزال في غير حاجة إلى تأريخ.

إنّ ما ينطوي عليه العزمُ من النقل المستبق لتراث النفس إلى الهناك الخاصّة باللحظة هو ما نسمّيه القدر. وإنّما ضمنه ومعه يتأسّس المصير، ما به نحن نفهم حدثان الدّازين في نطاق الكينونة ـ معاً صحبة الآخرين. وإنّه يمكن للمصير الناجم عن قدرنا أن ينفتح صراحةً عن طريق المعاودة وذلك بالنظر إلى وجه تعلّقه[3] بالإرث المتناقل. والمعاودة هي ما يجعل التاريخ الخاصّ للدّازين متجلّياً أمامه لأوّل مرّة. إنّ الحدثان نفسه والانفتاح التابع له، وبعبارة أخرى تملّكه، إنّما يتأسّس من ناحية وجودانية في أنّ الدّازين، من حيث هو زمانيّ، هو مفتوح[4] وَجْداً.

نحن نسمّي ما رسمنا ملامحه إلى الآن بوصفه تاريخانية، وذلك بالقياس على الحدثان الثاوي في العزم المستبق، التاريخانية **الأصيلة** للدّازين[5]. ولقد صار

---

(1) Zurückwirft.

(2) ينطوي هذا التحليل على خطورة بالغة: لا يتردّدُ هيدغر في سحب أطروحة «الكينونة ـ نحو ـ الموت» إلى مجال الوجود معاً داخل «الجماعة» التاريخانية للدّازين الخاصّ، أيّ داخل «الجيل» الذي ننتمي إليه سلفاً. ومن ثمّ فإنّ إمكانية تحويل الجماعة التي ننتمي إليها إلى فضاء للاضطلاع بالكينونة-نحو-الموت هي إمكانية كارثية متى انقلبت إلى برنامج صارم قد تركن إليه فلسفة سياسية ذات طابع «بطولي» وتراجيدي، تأخذ مصطلح «العزم» وتستعمله كأداة تعبئة هائلة (لاسيّما في غياب أيّ مثل أعلى إتيقي لوجودنا). واعتماد هيدغر على معجم «حربي» (مثل عبارات «الكفاح» و«البطل»..) في تخريج مسألة العلاقة بتراثنا يزيد الطين بلّة.

(3) Verhaftung.

(4) offen.

(5) وهي مركّب وجوداني مؤسّس على الزمانيّة الوجدية-الأفقية للدّازين: 1. حدثان أصيل =

بيّناً انطلاقاً من ظاهرتيّ النقل والمعاودة، المتجذّرتين في صلب المستقبل، لِمَ يجدُ حدثانُ التاريخ الأصيل [387] ثقلَه في الكانيّة. بيد أنّه يبقى أكثر إلغازاً، أن نعرف بأيّ وجه يجب على هذا الحدثان أن يشكّل، من حيث هو قدر، «الترابط»(1) التام للدّازين من مولده إلى موته. ماذا تستطيع العودةُ إلى العزم أن تقدّمه من إضاءة؟ أليس أيُّ قرار لا يعدو أن يكون في كلّ مرّة سوى «معيش» فرديّ واحد ضمن سلسلة يكوّنها الترابط التام بين التجارب المعيشة؟ أليس من شأن «ترابط» الحدثان الأصيل أن يكون بوجه ما مؤلّفاً من متوالية لا ثغرة فيها من القرارات؟ ما السبب في أنّ السّؤال عمّا به يتقوّم «ترابط الحياة» لم يجد الإجابة الوافية الشافية عنه؟ تُرى، ألم يتعجّل البحثُ، في النهاية، في إيقاف أمره أكثر من اللازم على هذه الإجابة، وذلك دون أن يفحص قبلُ عن **السّؤال** من حيث مشروعيته؟ وبالنظر إلى سير التحليلية الوجودانية إلى الآن، لاشيء أوضح من هذا الأمر الواقع، ألا وهو أنّ أنطولوجية الدّازين ما انفكّت دوماً تسقطُ مرّةً تلو المرّة فريسةً لإغراءات الفهم العامي للكينونة. أن نواجه ذلك، ليس ثمّة من نهج آخر سوى أن نتعقّب **أصل** السّؤال عمّا به يتقوّم ترابطُ الدّازين، وإنْ قد يبدو على هذا النحو «بديهياً» جدًّا، وأن نعيّن في أيّ أفق أنطولوجيّ هو يتحرّك.

إذا كانت التاريخانية تنتمي إلى كينونة الدّازين، فإنّ الوجود غير الأصيل إنّما ينبغي أن يكون هو أيضاً تاريخانياً. ولكن ماذا لو أنّ التاريخانية **غير الأصيلة** للدّازين قد عيّنت وجهةَ السّؤال عن «ترابط الحياة» وسدّت الطريق المؤدّية إلى التاريخانية الأصيلة وإلى «الترابط» المخصوص الذي من شأنها؟ أيّاً كان الأمر، إذا كان ينبغي لعرض المشكل الأنطولوجيّ للتاريخ أن يكون كاملاً وشافياً، فإنّه لا يمكننا أن نستغني عن تفحّص التاريخانية غير الأصيلة للدّازين.

= هو ضرب من تأرّخ تاريخنا الخاص؛ 2. قدر: هو الهناك الخاصّ باللحظة التي نوجد في انفتاحها؛ 3. مصير: هو قدر الكينونة معاً صحبة الآخرين داخل جماعة أو جيل خاص؛ 4. معاودة: عودة متملّكة للإمكانات التي نتناقلها بأنفسنا إلى أنفسنا، في تراوح بين «ردّ» جميل على الماضي الجوهريّ و«رفض دعوى» أيّ استعمال خارجيّ راهن لماضينا كأنّه سلعة قديمة.

(1) Zusammenheng.

§ 75. في تاريخانية الدّازين وفي تاريخ ـ العالم

في بادئ الأمر وغالب الأمر يفهمُ الدّازين نفسه انطلاقاً ممّا يصادفه في العالم الذي يحيط به وممّا ينشغل به ويصرف إليه بصره. ليس هذا الفهم مجرّد معرفة بذاته، من شأنها أن تصاحب فقط كلّ سلوكات الدّازين. إذ يعني الفهمُ أن يستشرف نفسه على واجهة إمكان الكينونة ـ في ـ العالم في كلّ مرّة، بمعنى أن يوجد[1] باعتباره هذا الإمكان. بذلك فإنّ الفهم أيضاً، من حيث هو فَهْمٌ سليم، إنّما يشكّل الوجود غير الأصيل للهُمْ. وما يعرض للانشغال اليومي في نطاق الصحبة العمومية، ليس الأداة والعمل فحسب، بل في الوقت نفسه ما «يهب»[2] نفسه معهما: «الصفقات»[3]، **[388]** المؤسّسات، الحادثات والحوادث. إنّ «العالم» هو في ذات الحين أرضية ومسرح وبما هو كذلك هو يشاركُ في الانتماء إلى البيع والشراء[4] اليومي. وفي نطاق الصحبة العمومية، يعرض الآخرون في خضمّ هذا النوع من المعترك، حيث يكون «المرءُ ذاته»[5]، «مشاركاً في السباحة». إنّ المرء يعرف ذلك، يتحدّث عنه، يؤثره، يكافحه، يحفظه وينساه، ودوماً في نطاق النظر الابتدائي إلى ما تتم مباشرته في الأثناء وما «سينجم» عنه. إنّ نموّ الدّازين الفردي وركودَه وتحوّلَه و«حصيلتَه»[6]، هي أمور نحتسبها أوّل الأمر انطلاقاً من سير الشيء الذي يشغلنا وحالته وتغيّره وتوفّره. ومهما كانت الإشارة إلى فهم الدّازين الذي ينشأ عن الفهم السليم اليومي، مبتذلة، فهي رغم ذلك من الناحية الأنطولوجية ليست أبداً بواضحة المعالم. إذْ لماذا ينبغي عندئذ ألاّ يتمّ تعيين «ترابط» الدّازين انطلاقاً ممّا يشغله و«يعيشه»؟ ألا تشارك الأداة والعمل، وكلّ ما يقيم لديه الدّازين، في الانتماء إلى «التاريخ»؟ أم إنّ حدثان التاريخ لا يعدو أن يكون السيرَ المعزول لـ«تيّار التجارب المعيشة» داخل الذوات الفردية؟

---

(1) existieren.

(2) begibt.

(3) Geschäfte. سوف نلاحظُ بعد قليل أنّ هيدغر قد أقحم معجماً تجارياً لتخريج الفهم اليومي للعالم.

(4) Handel und Wandel. عبارة جاهزة تعني «الأعمال التجارية» بعامة.

(5) man selbst.

(6) Fazit. في معنى «الحاصل» أو «النتيجة» النهائية من مجموع أو حساب.

ليس التاريخ، في واقع الأمر، لا رابطة متحرّكة من التغيّرات التي تلحق بالموضوعات، ولا سلسلة معلّقة من التجارب المعيشة من قِبل «الذوات». فهل يهمّ حدثان التاريخ إذن «تسلسل»[1] الذات والموضوع؟ ما إنْ ينسب المرءُ الحدثان إلى العلاقة ـ ذات ـ موضوع، حتى ينبغي أيضاً أن يتمّ السّؤال عن نمط كينونة ذلك التسلسل بما هو كذلك، إذا كان هو بالأساس ما «يحدث»[2]. وإنّ أطروحة تاريخانية الدّازين لا تقول إنّ الذات التي لا عالم لها هي التي تكون على نحو تاريخاني، بل الكائن، الذي يوجد من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم. إنّ **حدثان التاريخ هو حدثان الكينونة ـ في ـ العالم**. وإنّ تاريخانية الدّازين هي من حيث الماهية تاريخانية العالم، التي تنتمي، على أساس الزمانيّة الأفقية الوجدية، إلى تزمّنها[3]. وبقدر ما يوجد الدّازين، فإنّ المكشوفَ عنه داخل العالم قد أخذ بعدُ يعرض له أيضاً. **مع الوجود الخاصّ بالكينونة التاريخانية في العالم يكون الكائن تحت ـ اليد والكائن القائم برأسه قد أُدمِجا بعدُ في كلّ مرّة داخل تاريخ العالم.** فالأداة والعمل، كالكتب مثلاً، هي أشياء لها «أقدار» تخصّها، كما أنّ للبنايات والمؤسّسات تاريخها. بل حتى الطبيعة إنما هي تاريخانية. **ليس** على وجه الدقّة من جهة ما نتكلّم عن «تاريخ طبيعي»[4]؛ ولكن هي فعلاً كذلك من جهة ما هي منظرٌ يُرى ومجال يُستقرّ فيه ويُستغَلّ، ومن جهة ما هي ساحة نزاع ومكان عبادة. هذا الكائن داخل العالم **[389] هو** بما هو كذلك تاريخانيٌّ، وتاريخه لا يعني شيئاً «خارجيًّا» يصاحبُ التاريخ «الباطني» للـ«نفس»[5] فحسب. ونحن نطلق على هذا الكائن اسم **التاريخاني ـ بعالمه**[6]. وهو أمر ينبغي الانتباه عنده إلى الدلالة المضاعفة لعبارة «تاريخ ـ العالم»[7]، التي اختِيرت والتي من شأنها أن تُفهَم هنا

(1) Verkettung. من «die Kette» أيّ «السلسلة» أو القيود الحديدية للمسجون.

(2) «geschieht». في معنى «يتأرّخ».

(3) الضمير يعود على الزمانيّة.

(4) عن السّؤال المتعلّق بالتحديد الأنطولوجيّ لـ«حدثان الطبيعة» في مقابل حركية التاريخ، قارن التأمّلات التي لم تُقدَّر منذ أمد بعيد حقّ قدرها، لدى: ف .غوتل (Gottl)، **حدود التاريخ** (1904). [المؤلّف]

(5) Seele. النفس بالمعنى القديم.

(6) das *Welt-Geschichtliche*.

(7) «Welt-Geschichte». ـ نلاحظ أنّ الترجمتين الفرنسيّتين (مارتينو 1985: 267؛ فيزان =

فهماً أنطولوجياً. فهي تدلّ في مرّة أولى على حدثان العالم في وحدته مع الدّازين على نحو يتعلّقُ بماهيّته ويفعل في وجوده. لكنّها في الوقت نفسه، ومن جهة أنّه مع العالم الموجود على نحو واقعاني يتمّ الكشف في كلّ مرّة عن الكائن الذي داخل العالم، إنّما تعني «الحدثان» داخل العالم للكائن تحت ـ اليد والكائن القائم برأسه. إنّ العالم التاريخاني لا يكون بما هو واقعة إلاّ من جهة ما هو عالم الكائن الذي داخل العالم. وما «يحدث» مع الأداة والعمل بما هما كذلك إنّما له طابع خاصّ من الحركية، هو إلى الآن يقبعُ في ظلمة مطبقة. فالخاتم على سبيل المثال الذي «يُنقَل» و«يُلبَسُ»[1]، لا يعاني ضمن هذه الكينونة من مجرّد تغيير المواضع. كما أنّ حركيّة الحَدَثان، الذي في نطاقه «يحدث له» شيء ما، لا يمكن أبداً تصوّرها انطلاقاً من الحركة بما هي نقلة في الموضع. وذلك يصدق على كلّ «الحوادث» والأحداث التي هي تاريخانية ـ بعالمها، وبوجه ما أيضاً على «كوارث الطبيعة». لكنّ المشكلَ المتعلّقَ بالبنية الأنطولوجية للحدثان الذي هو تاريخاني ـ بعالمه، وبقطع النظر عمّا سنقعُ فيه عندئذ من خرق لا مردّ له للحدود التي وضعناها لهذا المبحث، هو أمر ليس لنا أن نخوض فيه لاسيّما وأنّ غرض هذا العرض هو بالتحديد أن يقودنا إلى أمام اللغز الأنطولوجيّ الكامن في حركيّة الحدثان بعامة.

يتعلّق الأمر فحسب بأن نحدّ الدائرةَ من الظواهر، التي هي من الناحية الأنطولوجية مقصودة ـ أيضاً[2] ضرورةً عند الكلام على تاريخانية الدّازين. وعلى أساس تعالي العالم، الذي هو مؤسَّس على الزمان، فإنّ التاريخاني ـ بعالمه هو، في نطاق حدثان الكينونة ـ في ـ العالم الذي صار وجوداً، إنّما يكون بعدُ في كلّ مرّة على نحو «موضوعي»، وذلك **دون أن يكون مدرَكاً على نحو تاريخي**[3]. ومن أجل أنّ الدّازين ينغمس منحطًّا في ما يشغله، فهو يفهم تاريخه بادئ الأمر في إطار ما هو

= 1986: 453) لا تقيمان أيّ تمييز في اللفظ أو في الرسم بين «Weltgeschichte» (بالمعنى العادي) وبين «Welt-Geschichte» (بالمعنى الوجوداني)، حيث هما تثبتان عبارة واحدة عادية هي «histoire du monde».

(1) مارتينو (1985: 267) أسقط الهلالين. وضاع التحفّظ المقصود.

(2) mitgemeint.

(3) historisch.

تاريخاني ـ بعالمه. ولأنّ الفهم العامي للكينونة هو، فضلاً عن ذلك، يفهم «الكينونة» دون أيّ اكتراث لوصفها «قيمومة»، فإنّ كينونة التاريخاني ـ بعالمه إنما تُجرَّب وتُفسَّر في معنى الكائن القائم برأسه الذي هو مقبلٌ فحاضرٌ فزائلٌ. وأخيراً من أجل أنّ معنى الكينونة بعامة يُسوّغ بوصفه ما هو مفهوم بنفسه مطلقاً، فإنّ السّؤال عن نمط كينونة ما هو تاريخاني ـ بعالمه وعن حركيّة الحَدَثان بعامة هو قد يبدو «على الحقيقة ورغم كلّ شيء» أمراً لا يتعدّى التعقيد العقيم والمُشاحَّة في الألفاظ.

إنّ الدّازين اليومي إنّما هو مشتَّتٌ في كثرة ما «يجري» على مدار اليوم. وإنّ المناسبات والأحوال التي ما انفكّ الانشغال **[390]** يتوقّعها سلفاً كإجراء «تكتيكي»، هي التي تنتج «القدر». فإنّما انطلاقاً ممّا يشغله فحسب يحتسب الدّازين الموجودُ على نحو غير أصيل تاريخَه. ومن أجل أنّه ينبغي له، وقد دهمته «مشاغلُه» من كلّ جانب، أن **ينتزع** نفسه أوّلاً من **التشتّت والتفكّك** الذي يخيّم على ما «يجري» توّاً، متى أراد أن يؤوب إلى ذات نفسه، فإنّه انطلاقاً من أفق الفهم[1] الخاصّ بالتاريخانية غير الأصيلة فحسب، إنّما يتولّد بعامة **السّؤالُ** عمّا يمكن إرساؤه من «ترابط» في الدّازين، في معنى التجارب المعيشة للذات الحاملة، القائمة برأسها هي «أيضاً». وإنّ إمكانية هيمنة هذا النحو من أفق السّؤال إنّما تجدُ أساسها في عدم العزم[2]، الذي يشكّل ماهية عدم ـ ثبات النفس.

بذلك قد توضّح **أصل**[3] السّؤال عن «ترابطٍ» ما للدّازين في معنى الوحدة التي تشدّ تسلسل التجارب المعيشة ما بين الولادة والموت. إنّ منشأَ السّؤال يرشح في الوقت نفسه بعدم مطابقته متى قصدنا إلى تأويل وجوداني أصليّ لحدثان الدّازين في جملته. بيد أنّه من خلال هيمنة هذا الأفق «الطبيعي» للسّؤال قد صار بوسعنا من جهةٍ أخرى أن نفسّر لِمَ يجري الأمر وكأنّ التاريخانية الأصيلة للدّازين، القدر والمعاودة، هي أقلّ ما تكون قدرة على أن تمدّنا بأرضية الظواهر اللازمة من أجل أن نحمل ما يُشير إليه من حيث الأساس ذلك السّؤال عن «ترابط الحياة»، إلى هيئة مشكل مؤسَّس تأسيساً أُنطولوجياً.

---

(1) Verständnishorizont.

(2) Unentschlossenheit.

(3) *Ursprung*.

لا يمكنُ للسّؤال أن يعني: بأيّة طريقة يكتسبُ الدّازين وحدةَ الترابط التي تسمح بتسلسل لاحق «للتجارب المعيشة»، ما وقع منها وما هو قيد الوقوع، بل: في أيّ ضرب من الكينونة إزاء ذاته هو **يضيّع نفسه على شاكلة بحيث إنّه ينبغي له بوجه ما ألاّ ينتزع نفسه من التشتّت إلاّ لاحقاً وأن يخترع بنفسه لهذا الجمع**(1) **وحدة شاملة**؟ إنّ الضياع في الهَمْ وفي ثنايا ما هو تاريخاني ـ بعالمه هو أمر قد انكشف لنا قبلُ بوصفه خوفاً أمام الموت. هذا الخوف أمامَ... هو ما يرفع النقابَ عن الكينونة **نحو** الموت بوصفها تعيّناً أساسيّاً للعناية. وإنّ شأن العزم المستبق أن يحمل هذه الكينونة نحو الموت إلى صلب الوجود الأصيل. والحال أنّ حدثان هذا العزم، فعل المعاودة(2) الذي ينقل إلى ذاته استباقًا ما يرثه من إمكانات، هو ما نتأوّله باعتباره تاريخانية أصيلة. ألا ينطوي ذلك بوجهٍ ما على الامتداديّة(3) الأصليّة للدّازين في جملته، غير المفقودة، وفي غير حاجة إلى رابطة جامعة؟ إنّ عزم النفس، وذلك في مقابل ما في التشتّت من عدم ثبات، إنّما هو في ذات نفسه **الاتصال الممتدّ**(4)، الذي ضمنه «يحتضن» الدّازين، من حيث هو قدر، الولادةَ والموتَ وما «بينهما» في صلب وجوده، **[391]** وذلك على نحو بحيث هو، ضمن استمرار كهذا، إنّما يكون على مستوى اللحظة(5) من أجل التاريخاني ـ بعالمه الخاصّ بموقفه في كلّ مرّة. وفي خضمّ المعاودة القدَريّة للإمكانات الكانيّة، فإنّ الدّازين يحمل نفسه «بلا واسطة» إلى ما ـ كان بعدُ قبالته، وذلك يعني من جهة الزمان على نحو إكستاطيقي. بيد أنّه بهذا النحو من النقل

---

(1) das Zusammen.

(2) das Wiederholen.

(3) Erstrecktheit.

(4) *erstreckte Ständigkeit*. كان هيدغر قد أثبت في الطبعة الأولى عبارة «Stätigkeit» ثمّ تخلى عنها في الطبعات اللاحقة واستعمل عبارة أخرى هي «Ständigkeit». ورغم أنّهما تحتملان المعنى نفسه تقريباً، فهذا التجديد في العبارة (وليس المصطلح!) هو طريف ومبرّر لأنّ اللفظ الثاني أكثر استعمالاً علاوةً على أنّ له أدواراً دلالية أخرى، كما رأينا بخاصّة في نهاية الفقرة 64. ونحن أخذنا بالتجديد الذي أدخله هيدغر على العبارة لوجاهته وعدم تأثيره في التأويل الداخلي لإشكاليّة هيدغر الأول.

(5) augenblicklich.

الذاتي للإرث[1]، فإنّ «الولادة» عندئذ، متى كان العودُ إليها انطلاقاً من إمكانية الموت التي لا يمكن تخطّيها، قد **استُعيدت إلى الوجود**، وذلك، بلا ريب، حتى لا يحتمل هذا الوجود مقذوفية الهناك الخاصّ به إلاّ وهو حرّ من كلّ وهم[2].

إنّما العزم هو ما به يتقوّم **وفاء**[3] الوجود إلى ذاته الخاصّة. ومن حيث هو عزم على **قلقٍ** فإنّ الوفاء هو في عين الوقت ضرب ممكن من التهيّب[4] إزاء السلطة الوحيدة، التي يمكن أن تكون من شأن وجود حرّ، إزاء إمكانات الوجود التي يمكن استئنافها. وإنّ العزم إنّما يُساء فهمه من الناحية الأنطولوجية متى ظنّ المرء أنّه قد لا **يكون**[5] فعلاً من حيث هو «تجربة معيشة» إلاّ بقدر ما «يدوم»[6] «فعل» القرار. ففي العزم يكمنُ ضربٌ من الاتصال الوجودي[7]، الذي يكون، طبقاً لماهيّته، قد سبق سلفاً[8] كلّ لحظة ممكنة منبثقة عنه. إنّ العزم من حيث هو قدرٌ هو الحرية إزاء **العدول**[9]، الذي يمكن بوجه ما أن تفرضه طبيعة الموقف، عن قرار معيّن. بذلك فإنّ استمرارَ الوجود لم يُكسَر، بل هو على وجه الدقّة قد تأيّد في اللحظة التي هو فيها. ولا يتشكّل الاتصال بديّاً من ضمّ «اللحظات» بعضها إلى بعض أو انطلاقاً منها، بل إنّ هذه إنّما تنبثقُ من الزمانيّة **الممتدّة بعدُ** للمعاودة الكائنة من جهة المستقبل.

أمّا في نطاق التاريخانية غير الأصيلة فإنّ الامتدادية الأصليّة للقدر هي، على

---

(1) Sichüberliefern des Erbes.

(2) قد نولد بأيّ شكل اتفق، نتيجة كينونة مقذوف بها في العالم ورهينة به، لكنّ الولادة ليست حدثاً مضى وانتهى، بل هي جزء من وجودانيتنا، ولذلك فالدّازين ما انفكّ يلتقي ولادته في ضوء نمط الكينونة نحو الموت الذي يتقوّم به من الداخل، ومن ثمّ فإنّ التاريخانية تقتضي أن نستعيدَ ولادتنا بوصفها طبعاً وجودانياً ثاوياً في صلب وجودنا مع كلّ لحظة، وليس معلومة إجرائية لم تعد تهمّ أحداً.

(3) die Treue. وهكذا ليس العزم قراراً مجرّداً على فعل ما، بل هو في قرارته ضرب من «الوفاء» لمن نكون الأخصّ لنا.

(4) Ehrfurcht.

(5) *sei.*

(6) dauert.

(7) existenziell.

(8) vorweggenommen.

(9) *Aufgeben.*

العكس من ذلك، وراء حجاب. غيرَ مستمرّ على حال، وفي هيئة نفس ـ الهُمْ، كذا يستحضر الدّازين «يومَه». متطلّعاً[1] إلى الجديد المستجدّ هو يكون أيضاً قد نسي بعدُ قديمه. إنّ الهُمْ يتحاشى الاختيار. ولكونه أعمى عن الإمكانات، هو لا يقدر على استئناف ما ـ كان، بل يحفظ فقط ويصون «الفعليّ» المتبقّي من التاريخاني ـ بعالمه الذي قد ـ كان، البقايا والأخبار القائمة عنها. ضائعًا في خضمّ استحضار «الراهن»، هو يفهمُ «الماضي» انطلاقاً من «الحاضر». أمّا زمانيّة التاريخانية الأصيلة فهي، على الضدّ من ذلك، من حيث هي لحظة مستبِقة ـ مستأنِفة، **تعطيل ـ للحاضر**[2] الراهن وإقلاعٌ عن عادات الهُمْ. وعلى العكس من ذلك فإنّ الوجودَ التاريخانيّ على نحو غير أصيل، محمَّلاً بتركة «الماضي» وقد صارت لديه هو ذاته مطموسة المعالم، هو الذي يلهثُ وراء الحديث[3]. إنّ التاريخانية الأصيلة إنّما تفهم التاريخ بوصفه «العودة المتجدّدة»[4] للممكن وهي تعرف بذلك أنّ الإمكان **[392]** لا يعود مجدّداً إلاّ متى كان الوجود، قدراً ولحظةً، مفتوحاً أمامه في المعاودة المعتزمة.

إنّ التأويل الوجوداني لتاريخانية الدّازين ما انفكّ يقعُ على غفلة منّا في نحو من العتمة. لكنّ الظلمات لا يمكن أن تمّحي طالما أنّ الأبعاد الممكنة للتسآل المناسب لم تتّضح بعدُ مسالكها، وأنّه، فيها جميعاً، يعيث **لغز الكينونة**، وكما صار بيّناً الآن، لغز **الحركة**، فساداً[5]. وعلى ذلك فإنّ استشراف النشوء

---

(1) gewärtig.

(2) Entgegenwärtigung. عدم استحضار الراهن أو نزع الحضور عن الحاضر الراهن، حتى يصبح الولوجُ إلى التاريخانية الأصيلة ممكناً.

(3) das Moderne. إشارة جدّ هامة: إنّ اللهث وراء «الحداثة» (مفهومة هنا في بعض منها كموضة) هو مطلب أولئك الذين لا يرون في ماضيهم سوى عبء أو تركة يجب تصفيتها. وكلّ من يشعر بأنّه غير «حديث» وغير موافق لذوق العصر هو يعاني في سرّه عجزه العميق عن القيام بمعاودة أصيلة للإمكانات الجوهريّة في تراثه الخاصّ. وطالما هو لم يفلح في وراثة نفسه من الداخل فهو سيظلّ ريشةً في مهبّ الهُمْ اليومي الذي يلهث وراء كلّ جديد. وعلى ذلك فمهمّة وجودانية كهذه، ليست مربوحة مسبّقاً، بل هي «جَهْدٌ وكسبٌ منحوت» كما قال المسعدي ذات نصّ.

(4) Wiederkehr.

(5) sein Wesen treibt. أيّ فعل فعله السيّئ فيها وعاث فيها فساداً وارتكب كلّ الحماقات.

الأنطولوجيّ لصناعة التأريخ بوصفه علماً انطلاقاً من تاريخانية الدّازين هو أمر بإمكاننا المجازفة به. فهو يصلحُ بمثابة تهيئة لما سنقوم به لاحقاً من إيضاح للمهمّة المتعلّقة بتفكيك تاريخي لتاريخ الفلسفة[1].

§ 76. في الأصل الوجوداني لفنّ التاريخ من جهة ما ينحدر من تاريخانية الدّازين

إنَّ صناعةَ التاريخ، مثل كلّ علم، هي، من حيث هي نمطُ كينونة خاصّ بالدّازين، «تابعة» بشكل واقعاني وفي كلّ مرّة إلى «رؤية العالم» الغالبة، ذلك ما لا يحتاج إلى بيان. ما خلا هذا الأمر الواقع، ينبغي لذلك أن يتمّ السّؤال عن الإمكان الأنطولوجيّ للأصل الذي تنحدرُ منه العلوم وذلك انطلاقاً من هيئة الكينونة التي للدّازين. هذا الأصل لا يزال غير بيّن لنا إلاّ قليلاً. وفي السياق الحالي ليس مطلوباً من التحليل أن يجعل الأصلَ الوجوداني لصناعة التاريخ معلوماً لدينا في ملامحه الكبرى، إلاّ بقدر ما تبرزُ إلى النور تاريخانية الدّازين ويظهر تجذّرها في الزمانيّة، على نحو أكثر وضوحاً.

وإذا كانت كينونةُ الدّازين تاريخانية في أساسها، فإنّ كلّ علم واقعاني من شأنه أن يبقى كما هو بيّن ملتصقاً بهذا النحو من الحدثان. لكنّ صناعة التاريخ إنّما تفترضُ سلفاً تاريخانية الدّازين بطريقة خاصّة ومفضّلة.

قد يمكن للمرء أوّلَ الأمر أن يوضّح ذلك بالإشارة إلى أنّ صناعة التاريخ، من حيث هي علمٌ عن تاريخ الدّازين، قد ينبغي أن «تفترض سلفاً» الكائن الذي هو تاريخاني أصلاً، باعتباره «الموضوع» الممكن الذي من شأنها. بيد أنّ التاريخ لا ينبغي أن **يكون** فقط[2]، من أجل أن يصبح موضوعٌ تاريخي ما قريبَ المنال، وليست المعرفة التاريخية تاريخانية من حيث هي سلوك متعلّق بحدثان الدّازين، بل إنّ **الكشف التاريخي عن التاريخ**، سواء أتمّ إنجازه في الواقع أم لا، **هو في ذات نفسه متجذّر طبقاً لماهيته الأنطولوجية في تاريخانية الدّازين**[3]. هذا الترابط هو ما

(1) قارن: 6§، ص 19 وما بعدها.[المؤلّف]

(2) نحن نتبع هنا الترجمة الإنكليزية (1962: 444) فهي أقرب إلى النصّ.

(3) هذه هي أطروحة هيدغر التي سيقيم عليها مناقشته التأويلية لصناعة التاريخ.

يقصده الكلام عن الأصل الوجوداني لصناعة [393] التاريخ من جهة ما ينحدرُ من تاريخانية الدّازين. أن نرفع النقاب عنه إنّما يعني من حيث المنهج: أن نستشرف **فكرة** التأريخ، استشرافاً أنطولوجياً، انطلاقاً من تاريخانية الدّازين. وفي المقابل فإنّ الأمر لا يتعلّقُ بنحو من «الاستخلاص» لمفهوم التأريخ انطلاقاً من النشاط العلمي الواقعاني اليوم، أو المطابقة بينه وبين هذا النشاط. إذْ ما الذي يضمن لنا، متى تُؤمّل الأمر من حيث الأساس، أنّ هذه الطريقة الواقعانية تمثّل بالفعل صناعة التأريخ طبقاً لإمكاناتها الأصيلة والأصليّة؟ وحتى لو كان ذلك كذلك، وهو أمر نمسكُ عن إصدار أيّ قرار في شأنه، فإنّ المفهومَ لن يمكن «كشف الغطاء» عنه على مستوى الواقعة[1] إلاّ متى اتّخذنا فكرةَ التأريخ التي فهمناها بعدُ خيطاً هادياً. وبالعكس فإنّ الفكرة الوجودانية عن التأريخ لن توضَع موضع السند الشرعيّ الذي لا يُعلى عليه لمجرّد أنّ المؤرّخَ قد أكّد لنا تطابقَ طريقته الواقعانية معها. كذلك هي لن تصبح «خاطئة» لمجرّد كونه يعارض فكرة كهذه.

تقتضي فكرة التأريخ بما هو علم أنّه قد اضطلع **بانفتاح** الكائن التاريخاني كمهمّة تخصّه. وإنّ كلّ علم يتقوّم بدءًا بتحديد الموضوع المدروس. وما هو معلوم في الدّازين، من حيث هو كينونة منفتحة في العالم، بشكل سابق على العلم، هو مستشرَفٌ على واجهة كينونته المخصوصة. وإنّما بهذا النحو من الاستشراف تتحدّد منطقةُ الكائن. وتتلقّى المداخل إليه «الوجهة» المنهجية التي من شأنها، وتكتسب بنيةُ جهاز التصوّر الذي به التفسير ملامحَها الأولى. وإذا نحن، وقد أرجأنا السّؤال عن إمكانية «تاريخ للحاضر»، عزونا الكشفَ عن «الماضي» إلى صناعة التأريخ بوصفه مهمّةً لها، فإنّ تحويل التاريخ إلى موضوع للتأريخ[2] ليس ممكناً إلاّ متى كان «الماضي»، على العموم، مفتوحاً بعدُ في كلّ مرّة. وحتى بقطع النظر عمّا إذا كانت تتوفّر لدينا مصادر كافية من أجل استحضار تأريخي للماضي، فإنّ **الطريق نحوها** ينبغي لذلك أن يكون **مفتوحاً** حتى يتسنّى الرجوع التأريخي إليها. أنّ شيئاً كهذا مبرَّر وكيف يصبح ممكناً، هو أمر ليس جليًّا أبداً.

ولكن من جهة أنّ كينونة الدّازين هي أمرٌ تاريخاني، نعني أنّها مفتوحة في

---

(1) am Faktum.

(2) die historische Thematisierung der Geschichte. التَّيْتَمَة التاريخية للتاريخ.

كانيتها على أساس الزمانيّة الأفقية ـ الوجدية، فإنّ السبيل إلى تحويل «الماضي» إلى موضوع للدراسة، على النحو الذي يمكن القيام به في دائرة الوجود، قد صارت سالكة. ومن أجل أنّ الدّازين **وهو وحده** تاريخاني في أصله، فإنّ ما ستقدّمه الدراسةُ التاريخيةُ كموضوع ممكن للبحث ينبغي أن يكون له نمطُ كينونة **الدّازين الذي كان ـ هناك**[1]. فإنّ مع الدّازين الواقعاني بما هو كينونة ـ في ـ العالم إنّما **يكون** أيضاً وفي كلّ مرّة تاريخ ـ العالم. فإذا هو لم يعد دازين، فإنّ العالم أيضاً سيصبح شيئاً كان ـ هناك. وذلك لا يناقضه أنّ الكائن تحت ـ اليد الذي كان قبلُ داخل العالم، هو لم يمض رغم ذلك بعدُ **[394]** و، من حيث هو شيء ـ لم ـ يمض من عالم كان ـ هناك، صار يمكن العثور عليه بواسطة «التأريخ» بالنسبة إلى حاضر ما.

إنّ البقايا التي لا تزالُ قائمة، والمعالم والأخبار، هي «مادة»[2] **ممكنة** للكشف العيني عن الدّازين الذي كان ـ هناك. وشيء كهذا لا **يمكن** أن يصبح مادةً **تأريخيّة**، إلاّ من أجل أنّ له، بمقتضى نمط كينونته، طابعاً **تاريخانياً ـ بعالمه**[3]. وهو لا **يصبح** مادةً إلاّ من جهة أنّه مفهوم رأساً بالنظر إلى عالميته الداخلية[4]. إنّ العالم الذي هو بعدُ مستشرَفٌ إنّما يتعيّنُ عن طريق تأويل المادة التاريخانية ـ بعالمها التي تمّ «حفظها». ليس تجميعُ المادة وفرزها والتأكّد منها هو ما يضعنا على طريق الرجوع إلى «الماضي»، بل ذلك يفترض بعدُ **الكينونة التاريخانية إزاء** الدّازين الذي كان ـ هناك، وذلك يعني تاريخانية وجود المؤرّخ. فهذه الأخيرة هي التي توفّر الأساس الوجوداني لصناعة التأريخ بما هي علم، وهي تبلغ في ذلك حدّاً يطال الترتيبات «الحِرَفيّة» الأكثر خفاء[5].

إذا كانت صناعةُ التأريخ تتجذّر على هذه الشاكلة في التاريخانية، فإنّه انطلاقاً

---

(1) *dagewesen.*

(2) Material.

(3) *welt-geschichtlich.*

(4) Innerweltlichkeit.

(5) عن وجه تشكّل الفهم التاريخي، قارن: أ. سبرنغر (E. Spranger)، **في نظرية الفهم وفي علم النفس من جهة علوم الروح**، كتاب في تكريم ج. فولكلت (Joh. Volkelt)، 1918، ص 357 وما بعدها. [المؤلّف]

منها أيضاً ينبغي أن يتعيّن ما هو «على وجه الخصوص» **موضوعُ** صناعة التاريخ. إنّ تحديد المبحث الأصليّ لصناعة التاريخ ينبغي أن يتمّ بالقياس على التاريخانية الأصيلة وعلى الكشف التابع لها عمّا كان ـ هناك ـ هناك، نعني المعاودة. وهذه الأخيرة من شأنها أن تفهم الدّازين، الذي كان ـ هناك، في إمكانه الأصيل الذي ـ كان. وإنّ «مولد» صناعة التاريخ انطلاقاً من التاريخانية الأصيلة يعني: أنّ الثَّيْتَمَةَ المستبقة للموضوع التاريخي إنّما تستشرفُ الدّازين، الذي كان ـ هناك، على واجهة الإمكان الأخصّ لوجوده. هل يجب بذلك على صناعة التاريخ أن تتّخذ من **الممكن** مبحثاً؟ ألا تهفو «نفسها»[1] إلى «**الوقائع**»[2] حصراً، إلى ما ـ كان بشكل وقائعي؟

ولكن ماذا يعني: أن يكون الدّازين «بشكل وقائعي»[3]؟ إذا كان الدّازين لا يكون فعليّاً «على الحقيقة» إلاّ في الوجود، فإنّ «الوقائعية»[4] التي من شأنه إنّما تتشكّل تحديداً في نطاق استشراف معتزم للنفس على واجهة مستطاعِ كينونة مختار. بيد أنّ ما ـ كان ـ هناك «بشكل وقائعي» على نحو أصيل إنّما هو بذلك الإمكان الوجودي، الذي ضمنه تعيّن القدر والمصير وتاريخ ـ العالم تعيّناً واقعانياً. ومن أجل أنّ الوجود لا يوجد في كلّ مرّة إلاّ من حيث هو ملقى به على نحو واقعاني، فإنّ صناعةَ التأريخ لن تكشفَ عن القوة الصامتة للممكن على نحو أنفذ، إلاّ بقدر ما تفهم ما ـ كان ـ هناك ـ في ـ العالم انطلاقاً من إمكانه، بشكل أبسط وأكثر عينيّة في كلّ مرّة وتعرضه «فحسب».

[395] إذا كانت صناعة التأريخ، الناشئة هي ذاتها عن التاريخانية الأصيلة، إنّما ترفع النقاب من خلال المعاودة عن الدّازين الذي كان ـ هناك ضمن الإمكانية التي تخصّه، فإنّها أيضاً قد جعلت «الكلّي»[5] مكشوفاً عنه بعدُ في ما ـ لا ـ يقع ـ إلاّ ـ مرّة ـ واحدة[6]. وإنّ السّؤال المتعلّق بما إذا كانت صناعة التأريخ ليس لها

(1) يستعمل هيدغر هنا تعبيراً جاهزاً هو «sein Sinn steht nach...» وهو ما يقابل في العربية «هفتْ نفسُه إلى...».

(2) *Tatsachen.*

(3) tatsächlich.

(4) Tatsächlichkeit.

(5) das Allgemeine.

(6) im Einmaligen. يعني من ثمّة «الفريد من نوعه».

من موضوع سوى سلسلة الحوادث «الفردية» التي لا تقع إلاّ مرّةً واحدة أو ما إذا كان موضوعها أيضاً «القوانين» فحسب، إنّما هو من حيث الجذر يخطئ مرماه. فلا الذي حدث مرّةً واحدة فحسب ولا كلّي محلّق فوقه، هو موضوع دراستها، بل الإمكان الذي كان وكان وجودَه على نحو واقعاني. هذا الإمكان لن يُعاوَد بما هو كذلك، بمعنى لن يُفهَم بشكل تاريخيّ أصيل، إذا هو حُرّف ولحق به الشحوبُ الذي يلحق بنموذج يقبع فوق الزمان. وحدها التاريخانية الأصيلة الواقعانية بمقدورها، من حيث هي قدر معتزِم، من شأنها أن ترفع النقاب عن التاريخ الذي كان ـ هناك، وذلك على شاكلة بحيث إنّ «قوّة» الممكن هي، بالمعاودة، تصيبُ الوجود الواقعاني من الداخل[1]، بمعنى هي تقبل[2] عليه من جهة ما هو مستقبلي فيه. بذلك فإنّ صناعة التأريخ ـ مثلها مثل تاريخانية الدّازين الغريب عن التأريخ ـ هي لا تأخذ أبداً منطلقها في «الحاضر» ولدى ما هو «فعلي» اليوم فقط، من أجل أن تتحسّسَ الرجوع[3] من هناك إلى ماضٍ ما، بل إنّ الكشف **التاريخي** هو أيضاً يتزمّن **انطلاقاً من المستقبل**. إنّ «**الاختيار**»[4] المتعلّق بما يجب أن يصير موضوعاً ممكناً لصناعة التأريخ، **قد وقع بعدُ**[5] ضمن **الخيار**[6] الوجودي والواقعاني لتاريخانية الدّازين، الذي ضمنه أوّلاً تنبثق صناعة التأريخ وضمنه فحسب هي **تكون**.

إنّ الكشفَ التاريخيّ عن «الماضي»، الذي يتأسّس في المعاودة القدريّة، إنّما هو أقلّ ما يكون «ذاتية» بحيث إنّه هو وحده الذي يكفل[7] «موضوعية» صناعة التاريخ. وذلك أنّ موضوعية علم ما إنّما تنتظم بديًّا انطلاقاً ممّا إذا كان بإمكانه أن **يجلب**[8] أمام الفهم، ودون أيّ حجاب، الكائنَ المدروس التابع له في أصليّة

(1) hereinschlägt.
(2) zukommt.
(3) zurücktasten.
(4) Auswahl.
(5) *getroffen*.
(6) die Wahl.
(7) gewährleistet.
(8) *entgegenbringen*.

كينونته. ما من علم تكون فيه «الصلاحية الكلّية» للمعايير ودعاوى «الكلّية»، التي يرفعها الهُمْ وفهمه السليم، أقلّ ما تكون مقياساً ممكناً للـ«حقيقة» مثلما هو الأمر في صناعة التاريخ الأصيلة.

إنّه فقط من أجل أنّ المبحثَ الرئيس لصناعة التاريخ هو في كلّ مرّة **إمكانية** الوجود الذي كان ـ هناك وأنّ هذا الأخير يوجد دوماً على نحو واقعاني من حيث هو تاريخاني ـ بعالمه، فإنّها تستطيعُ أن تفرض على نفسها التوجّه الذي لا هوادة فيه نحو «الوقائع». لهذا السبب يتشعّبُ البحث الواقعاني إلى شعب شتّى ويجعل من تاريخ الأدوات والعمل والثقافة والروح والأفكار موضوعاً له. وفي عين الوقت فإنّ التاريخ هو في ذات نفسه، من حيث هو ميراث ـ يسلّم ـ نفسه[1]، إنّما يكون في كلّ مرّة ضمن تفسيريّة تنتمي إليه، وتملك هي ذاتها تاريخها الخاصّ، وذلك على نحو بحيث إنّ صناعة التاريخ هي على الأغلب لا تنفذ إلى ما كان ـ هناك ذاته إلاّ بشقّ طريق عبر تاريخ التراث[2]. **[396]** وفي ذلك يكمنُ السببُ في أنّه يمكن للبحث التاريخي العيني أن يقف على مقربة متراوحة من مبحثه الخاصّ. فالمؤرّخ الذي «يُلقي» بنفسه رأساً في خضمّ «رؤية العالم» الخاصّة بحقبة زمنية ما، هو لم يثبت بعدُ بذلك أنّه يفهم موضوعَه على نحو تاريخانيّ حقّاً وليس فقط على نحو «إستطيقي»[3]. ومن جهة أخرى، فإنّ وجود مؤرّخ ينشر المصادر «فقط» إنّما يمكن أن يكون معيَّناً من قِبل تاريخانية أصيلة[4].

(1) sichüberliefernd.

(2) شقّ طريق عبر «تاريخ التراث» (Überlieferungsgeschichte) من جهة ما يعني ذلك أنّ التراث لا يؤرَّخ له من خارج بل هو إمكانات كينونتنا التي نرثها من داخل أنفسنا. تاريخ التراث هو تراث انتقاله الأصيل إلينا، بحيث هو تاريخ فعل التراث في إمكانيات وجودنا. وهو معنى قريب ممّا سيفترعه غادامير تحت عبارة (Wirkungsgeschichte) أيّ «عمل التاريخ» في نمط فهمنا لأنفسنا ولتجربة الحقيقة في أفقنا.

(3) هي تهمة ضد مؤرّخ من قبيل ليوبارد فون رانكه (Leopold von Ranke) الذي يقيمُ تناسباً صريحاً بين المعرفة التاريخية والمعرفة الجمالية.

(4) إشارة على قدر من الخطورة: إذ كيف نحكم على عمل المستشرقين الذين نشروا «مصادر» عربية أو إسلامية؟ من أيّة تاريخانية أصيلة استمدّوا قرارهم بنشر تلك المصادر؟ لابدّ أنّ ذلك قد تمّ وفقاً لتجربة دازين وباسم رؤية عالم «غريبة» عن «تاريخ التراث» الذي جعلوه «مادة» لعملهم!

وهكذا فإنّه حتى هيمنة اهتمام تاريخي متفاوت يبلغ حدّ الثقافات الأكثر بعداً وأكثر بدائيّة هي ليست بعدُ في ذاتها دليلاً على التاريخانية الأصيلة لـ«عصر» ما. وفي النهاية فإنّ بروزَ مشكل «التاريخوية»[1] هو الأمارة الأكثر جلاء على أنّ صناعة التأريخ إنّما تسعى إلى جعل الدّازين غريباً عن تاريخانيته الأصيلة. وهذه لا تحتاجُ بالضرورة إلى صناعة التأريخ. فإنّ الحقبَ التي لا تأريخ فيها لم تكن أيضاً بما هي كذلك بلا تاريخ.

إنّ إمكانية أنّ صناعة التأريخ بعامة يمكن أن تكون إمّا «نفعاً» أو «ضرراً» «بالنسبة إلى الحياة»، إنّما تتأسّسُ على أنّ هذه الحياة هي في جذر كينونتها تاريخانية وأنّها تبعاً لذلك، من جهة ما توجد في كلّ مرّة بشكل واقعاني، قد حسمت أمرها نحو تاريخانية ما أصيلة أو غير أصيلة. وإنّ نيتشه قد تعرّف على الأمر الجوهريّ في «منافع صناعة التاريخ ومضارّها على الحياة» في الثانية من مقالاته «**تأمّلات غير موافقة للعصر**» (1874) وقال ذلك بكلّ وضوح ونفاذ. فهو يميّز بين ثلاثة أنواع من التأريخ: تأريخ المعالم الكبرى وتأريخ الأشياء القديمة والتأريخ النقدي، وذلك دون أن يبيّن صراحةً ضرورةَ هذا التثليث ولا أساسَ وحدته. **إنّ هذا الثالوث مُرتسَم بعدُ في صلب تاريخانية الدّازين**. فهذه تسمحُ في الوقت نفسه بفهم الكيفيّة التي بها ينبغي لفنّ التاريخ الأصيل أن يكون هو الوحدة العينية الواقعانية لهذه الإمكانات الثلاثة. وما ارتآه نيتشه من تقسيم ليس صدفة. وإنّ بداية «التأمّل» الذي عقده يوحي بأنّه كان يفهم أكثر ممّا أفصح عنه.

ليس الدّازين ممكناً، من حيث هو تاريخاني، إلاّ على أساس الزمانيّة. وهذه تتزمّن ضمن الوحدة الأفقية ـ الوجدية لانجذاباته[2]. فالدّازين يوجد على نحو أصيل، من حيث هو كائن مستقبليّ، من خلال فتح معتزِم لإمكانية مختارة. ومن جهة ما هو راجع إلى ذاته معتزِماً، هو مفتوح، من خلال المعاودة، على الإمكانات المتأتّية من «المعالم الكبرى» للوجود الإنساني. أمّا صناعةُ التاريخ التي تنبثقُ عن تاريخانية كهذه فهي «تذكارية»[3]. والدّازين، من حيث هو ما ـ كان، هو

---

(1) Historismus.

(2) Entrückungen.

(3) monumentalisch.

مُسلَّم به إلى مقذوفيته. وفي تملّك الممكن من خلال المعاودة، تكمن في الوقت نفسه مرتسَمةً إمكانيةُ الحفاظ التمجيدي على الوجود الذي كان ـ هناك، الذي في رحابه أصبحت الإمكانية المضطلع بها[1] جليّة. ومن حيث **[397]** هو تذكاريّ فإنّ التأريخ الأصيل هو لهذا السبب «صناعة أشياء قديمة»[2]. والدّازين يتزمّن ضمن وحدة المستقبل والكانيّة بوصفه الحاضر. هذا الحاضر من شأنه، وذلك من حيث هو لحظة، أن يفتح اليومَ[3] فتحًا أصيلاً. ولكن من حيث إنّ هذا اليوم مفسَّرٌ انطلاقاً من الفهم المستأنِف على نحو مستقبليّ لإمكانية وجود مستولى عليها، فإنّ التأريخَ الأصيل سيتحوّل إلى عزلٍ لليوم عن الحاضر، أيّ إلى انفصال أليم عن العموميّة المنحطّة لليوم. إنّ التأريخَ التذكاريّ ـ الأثريّ، من جهة ما هو تأريخ أصيل، إنّما هو بالضرورة نقدٌ للحاضر. وإنّ التاريخانية الأصيلة هي دعامة[4] الوحدة الممكنة بين الأشكال الثلاثة من صناعة التاريخ. لكنّ أساسَ دعامة التأريخ الأصيل هو **الزمانيّة** من حيث هي المعنى الوجوداني للكينونة الخاصّة بالعناية.

يتحقّقُ العرض الملموس للأصل التاريخاني ـ الوجوداني لفنّ التاريخ من خلال تحليل نمط الدراسة[5] الذي به يتقوّم هذا العلم. ويملك نمطُ الدراسة التاريخي عنوانه الكبير في بلورة الوضعية التأويلية، التي تنفتح مع اتّخاذ الدّازين الموجود على نحو تاريخاني قرار الفتح المعيد للكينونة التي كانت ـ هناك. فإنّه انطلاقاً من **الانفتاح الأصيل** («الحقيقة») **للوجود التاريخاني** إنّما ينبغي استعراض إمكانية **الحقيقة التاريخية** وبنيتها. ولكن من أجل أنّ المفاهيم الأساسيّة للعلوم التاريخية، سواء أكانت تهمّ مواضيعها أو نمط المعالجة الذي من شأنها، هي مفاهيمُ وجود، فإنّ نظريةَ علوم الروح إنّما تفترضُ تأويلاً وجودانياً يدرس **تاريخانية** الدّازين. وذلك هو الهدف المستمرّ الذي سعى البحث الذي عمل عليه و. دلتاي إلى تقريب منهله الذي توضّح عبر أفكار الكونت يورك فون فارتنبورغ على نحو أكثر نفاذاً.

---

(1) ergriffen.

(2) antiquarisch.

(3) das Heute.

(4) das Fundament.

(5) Thematisierung.

§ 77. في تواشج العرض السابق لمشكل التاريخانية مع أبحاث و. دلتاي وأفكار الكونت يورك[1]

ما تمّ من تفسير لمشكل التاريخ هو أمر قد نجم لدينا انطلاقاً من تملّك عمل دلتاي. وهو قد تأيّد وفي الوقت نفسه تعزّز عبر أطروحات الكونت يورك، التي نعثر عليها مشتّتة في رسائله إلى دلتاي[2].

وصورة دلتاي التي لا تزال اليومَ منتشرةً على أنحاء شتّى هي التالية: هو المفسّر «ذو الذهن الثاقب» للتاريخ الروحي، وعلى الخصوص الأدبي منه، **[398]** الذي جهد «أيضاً» من أجل وضع حدود بين علوم الطبيعة وعلوم الروح، فعزا بذلك إلى تاريخ هذه العلوم وكذلك إلى «علم النفس» دوراً متميّزاً وجعل الكلّ يسبحُ في «فلسفة حياة» نسبانية. في نظر الملاحظة السطحية هذا الوصف «صائب». لكنّ ما فاته هو «الجوهر». فهو يحجبُ أكبر ممّا يكشف.

إجمالاً يمكن أن ينقسمَ البحثُ الذي اشتغل عليه دلتاي إلى ثلاثة مجالات: دراسات في نظرية علوم الروح ووضع الحدود بينها وبين علوم الطبيعة؛ وأبحاث عن تاريخ علوم الإنسان والمجتمع والدولة؛ وجهود من أجل علم نفسي جدير بأنّ يتمّ ضمنه عرضُ «واقعة[3] الإنسان في جملتها». وهي مباحثُ في نظرية العلم وتاريخ العلم وعلم النفس التأويليّ[4] تتداخلُ وتتقاطعُ باستمرار. وحيثما تكون الغلبة لوجهة نظر منها، فإنّ الأخرى تكون بعدُ أيضاً حافزاً ووسيلة. وما يبدو

---

(1) من حيث الجوهر، لا تضيفُ هذه الفقرة أيّ جديد بالنسبة إلى الكشوف الوجودانية السّابقة عن معنى تاريخانية الدّازين. بل إنّ الفقرة هي عبارة عن سرد جملة من الشواهد المرتّبة حسب خيط رفيع يتخلله تدخّل خاطف من طرف هيدغر من حين إلى آخر. لكنّ الرهان واضح: تبرير أسبقية الفهم التأويليّ على الفهم الإبستيمولوجي للعلوم التاريخية. ومن ثمّ تنطوي الفقرةُ على نقدٍ متوارٍ لأعمال دلتاي من خلال ملاحظات الشريف يورك على خلفياتها وأسسها. فهيدغر إذن أقرب إلى يورك منه إلى دلتاي. حيث هو يقدّم ما يؤيّد ويعزّز اعتبار البحث الأنطولوجيّ الأرضية السّابقة على أيّ معرفة تاريخية.

(2) قارن: **رسائل بين وليام دلتاي والشريف بول يورك فون فارتنبورغ 1877-1897**، هال 1923 [المؤلّف]

(3) Tatsache.

(4) hermeneutisch-psychologisch.

وكأنّه تنافر و«تمرين»[1] غير مأمون واعتباطي، إنّما هو تحيّر أصليّ[2] إزاء هدف واحد: أن يرفع «الحياة» إلى رتبة الفهم الفلسفيّ، وأن يؤمّن لهذا الفهم ركيزةً تأويلية انطلاقاً من «الحياة ذاتها». ويجد كلُّ ذلك مركزه في «علم النفس»، الذي يجدر به أن يفهم «الحياة» في الترابط التاريخاني لنموّها وفعلها، بوصفها **الطريقة** التي بها **يكون** الإنسان، من حيث هو **موضوع** ممكن لعلوم الروح ومن حيث هو **جذر** هذه العلوم **في كرّة واحدة**. إنّ التأويليةَ هي توضيحُ هذا الفهم لنفسه وهي ليست منهجية لصناعة التاريخ إلاّ بشكل فرعي.

لاشكّ أنّه بالنظر إلى النقاشات المعاصرة، التي كانت قد حصرت أبحاثه الخاصّة حول تأسيس علوم الروح، حصراً أُحاديّاً في حقل نظرية العلم، إنّما وجّه دلتاي منشوراته مراراً في هذه الوجهة. فإنّ «منطق علوم الروح» لم يكن مركزياً بالنسبة إليه، مثلما أنّ «علم النفس» عنده لم يكن يُتطلَّع إليه بوصفه «مجرّد» تحسين للعلم الوضعي بالعنصر النفسي.

إنّ النزعةَ الفلسفيّة الأخصّ لدلتاي في الاتصال الذي عقده مع صديقه الكونت يورك، قد عبّر عنها هذا الأخير ذات مرّة بشكل غير ملتبس، عندما أشار إلى «**المصلحة المشتركة بيننا في فهم التاريخية**» [التأكيد من طرف المؤلّف][3]. وإنّ تملّك أبحاث دلتاي، التي أصبحت الآنَ متاحة بكلّ مداها، إنّما يحتاج إلى الإصرار والعينيّة اللذين من شأن مناظرة أساسيّة. أمّا فيما يتعلّق بإبانة مستفيضة عن المشاكل **[399]** التي حرّكته وبالطريقة التي بها حرّكته، فإنّ هذا ليس بالموضع لذلك[4]. لكنّ بعض الأفكار الرئيسة للكونت يورك قد يجب أن تفوز بتخصيص مؤقّت عبر اختيار مقاطع مخصوصة من رسائله.

---

(1) Probieren.

(2) elementare Unruhe.

(3) الرسائل، ص 185. [المؤلّف]

(4) وللمرء أن يمسك أكثر عن ذلك لاسيّما وأنّنا ندين إلى ج .ميش (Misch) بتقديم عيني لدلتاي، مسدَّد نحو نزعاته الرئيسة، لا يمكن لأيّة مناظرة مع أعماله أن تستغني عنه. قارن: و. دلتاي، **الأعمال الكاملة**، المجلد الخامس (1924)، **توطئة**، ص CXVII-VII. [المؤلّف]

تنكشف النزعةُ التي حرّكت يورك في تواصله مع إشكاليّة دلتاي وعمله، على وجه التحديد، في الموقف الذي اتّخذه من مهامّ الصناعة المؤسّسة، من علم النفس التحليلي[1]. فقد كتب إزاء رسالة دلتاي الأكاديمية «أفكار حول علم نفس وصفي وتحليلي»[2] (1894): «إنّ تدبّر النفس من حيث هو وسيلة أوّلية للمعرفة، والتحليل بما هو إجراء أوّلي في المعرفة، هما مُثبَتان على نحو متين. انطلاقاً من هنا تتمّ صياغة قضايا، يُتحقَّق منها بما نحصل عليه بطريقة خاصّة[3]. بيد أنّه لم يقع بذلك إنجاز تقدّم نحو حلّ نقدي، نحو إيضاحٍ ومن ثمّة دحضٍ داخلي لعلم النفس البنائي وافتراضاته» (**الرسائل**، ص177). «... إنّ صرف النظر عن حلّ نقدي = عن برهنة نفسانية على المنشأ[4] بشكل مفصَّل وبطريقة حاسمة، هو على وشيجة حسب رأيي مع التصوّر والمكانة اللذيْن تعزوهما إلى نظرية المعرفة». (ص 177). و«إنّ **توضيح**[5] عدم إمكانية التطبيق ـ والواقعة مثبَتة ومبيَّنة ـ لا تمنحه سوى نظرية في المعرفة. فهي التي عليها أن تقيمَ الحسابَ على تطابق المناهج العلمية، وعليها أن تؤسّس نظرية المنهج، بدل أن تُستمَدّ المناهج كما هو الحال الآن من القطاعات الجزئية ـ وينبغي أن أقول، جُزافاً واعتباطاً». (ص179 وما بعدها).

ضمن هذا المطلب الذي يرفعه يورك ـ وهو في أساسه ذاك المتعلّق بمنطق يتقدّم العلوم ويقودها، كما كان المنطق الأفلاطوني والأرسطي ـ تكمن ضمناً مهمّة الاشتغال على بلورة موجبة وجذرية للبنية المقولية المختلفة للكائن الذي هو طبيعة وللكائن الذي هو تاريخ (للدّازين). ويجد يورك أنّ أبحاث دلتاي «**لا تؤكّد إلاّ قليلاً على الفرق النوعي بين الأنطيقي والتاريخي**»[6] (ص 191) [التأكيد من المؤلّف]. «وبصفة خاصّة فقد تمّت المطالبة بأن يكون أسلوبُ المقارنة منهج علوم الروح. وههنا أنا أنفصل عنكم... فالمقارنة هي دائماً شأن جمالي، وتلتصق دوماً

---

(1) analytische Psychologie.

(2) zergliedernd.

(3) Eigenbefund. الخاصّ يعود هنا على ما هو شخصي.

(4) Provenienz.

(5) *Erklärung*.

(6) das Historische.

بالشكل[1]. وفندلبند[2] يعزو إلى التاريخ أشكالاً. إنّ مفهومكم للنمط باطني تماماً. **[400]** وعندئذ فالأمر يتعلّق بطبائع، وليس بأشكال. إنّ التاريخ، بالنسبة إليه، هو: متوالية من اللوحات[3]، من الأشكال الفردية، إنّه مطلب جمالي. وبالنسبة إلى عالم الطبيعة لم يبق على وجه الدقّة، بجانب العلم من حيث هو مهدّئ إنساني، سوى المتعة الجمالية. وإنّ مفهومكم للتاريخ هو على العكس من ذلك شبكة من القوى، من وحدات قوى، لا ينبغي أن تكون مقولة الشكل قابلة للتطبيق عليها إلاّ بمقاييس مجازية» (ص193).

وبفضل حسّ فطري إزاء «الفرق بين الأنطيقي والتاريخي»، تبيّن يورك إلى أيّ حدّ لا يزال البحث التقليدي في التاريخ منحصراً بشدّة في «تعيينات بصرية» (ص192)، تلك التي تتّخذ من الجسم والشكل هدفاً لها.

«إنّ رانكه[4] بصريّ كبير، فما انقضى لا يمكن أن يصير عنده من الأشياء **الفعلية**... ومن صميم طريقة رانكه أن يتبيّن أيضاً لِمَ تمّ حصر مادّة التاريخ في السياسيّ. فهو وحده ما هو دراميّ» (ص60). «إنّ التحويرات التي أتى بها مجرى الزمان، إنّما تظهر لي بلا تعلّق بالجوهر، وههنا قد أقدّر الأمر تقديراً آخر. ذلك أنّي مثلاً لا أرى في المدرسة التاريخية المزعومة غير مجرّد تيّار جانبيّ في حوض النهر نفسه وهي لا تمثّل سوى عنصر من تناقض قديم لم ينقطع. إنّ الاسم ينطوي على شيء من الخداع. **هذه المدرسة ليست تاريخية أبداً** [التشديد من المؤلّف] بل هي صناعة الأشياء القديمة، تبني على نحو جماليّ، حينما كانت الحركة المهيمنة الكبرى حركة البناء الميكانيكي. ولذلك فهي من حيث المنهج لم تضف إلى منهج المعقولية غير إحساس بالشمول» (ص 68 وما بعدها).

«إنّ الفيلولوجيّ الصحيح هو الذي يتوفّر على مفهوم للتاريخ بوصفه صندوقاً من الأشياء القديمة. وحيثما لا يمكن أن يُلمس أيّ شيء ـ حيثما لا يقود سوى نقل نفساني حيّ، ههنا لا يذهب السّادة إلى أبعد من ذلك. فهم في أعمق

(1) Gestalt.
(2) Windelband.
(3) Bildern.
(4) Ranke.

أعماقهم علماء طبيعة، بل هم يتحوّلون إلى ريبيين، بسبب أنّ التجربة تعوزهم. وعلى المرء أن يبتعدَ عن سقط الكلام، مثلَ كَمْ مرّةً كان أفلاطون في يونان الكبرى أو في سراقسطة. فليس في ذلك أيّ نضارة أو نبض حياة. ولا يسع هذا النهج الخارجيّ، الذي عرضته على النقد توّاً، سوى أن يخلص بنا آخر الأمر إلى علامة استفهام كبرى ويرتدّ هباءً منثوراً قبالةَ الأعيان العظمى التي يمثّلها هوميروس وأفلاطون والعهد الجديد. كلّ ما هو واقعيّ فعلاً إنّما يصير رسماً مجرّداً متى اعتُبر "شيئاً في ذاته"، متى لم نعشه» (ص61). «إنّ شأن "العلماء" مع قوى العصر شأن المجتمع الفرنسي الأكثر تهذيباً في وقته مع حركة الثورة. هنا كما هناك، شكلانية، وعبادة الشكل. تعيينات للعلاقة، تلكم هي الكلمة الأخيرة للحكمة. وهذا النحو من التوجّه في الفكر إنّما له **[401]** بالطبع تاريخه الذي هو ـ على ما أظنّ ـ لم يُكتب بعدُ. إنّ غياب الأرضية المناسبة للتفكير والاعتقاد في ذلك التفكير ـ ومتى اعتُبر من حيث نظرية المعرفة هو: سلوك ميتافيزيقي ـ إنّما هو نتاج تاريخي». (ص39) «ويبدو لي أنّ الموجات التي نجمت عن المبدأ الغريب[1] الذي أنتج قبل أكثر من أربعة قرون، زمناً جديداً، قد باتت فضفاضة وضحلة كأشدّ ما يكون، تقدّمت المعرفة حتى أشرفت على إبطال نفسها، وتوارى الإنسان بعيداً عن نفسه حتى لم يعد على بيّنة من نفسه. إنّ "الإنسان الحديث"، نعني الإنسان منذ عصر النهضة، قد صار جاهزاً لأن يُدفَن». (ص83) وعلى الضدّ من ذلك: «إنّ كلّ تاريخ حيّ على الحقيقة ولا يكتفي بأن يكون من الحياة واصفاً[2] فحسب، إنّما هو نقد». (ص19) «لكنّ معرفة التاريخ هي في الشطر الأكبر منها معرفة بالمصادر المخفية». (ص109) «إنّ هذا هو شأن التاريخ، بحيث إنّ ما تشرئبّ إليه الأعناق وتقع عليه العينُ ليس هو رأس الأمر فيه. إنّ الأعصاب هي ممّا لا يُرى، كذلك الجوهر من كلّ شيء فإنّه لا يُرى. وكما نقول: "لو كنت هادئاً، لكنت قوياً"، فإنّه من الصحيح أيضاً أن نقول: "كن هادئاً، فإنّك تدرك أيّ تفهم"». (ص26) «ومن ثمّ أجد متعةً في حديث النفس الهادئ وفي العشرة مع روح التاريخ. روح لم يظهر لفاوست في عزلته ولا إلى السيّد غوته. وما كان له أن يوليّ[3] فرَقًا منه،

(1) exzentrisch.

(2) schildernd.

(3) gewichen من weichen.

مهما كان مظهره خطِرًا وأخّاذاً. فقد يكون بمعنى آخر أوسع غوراً، أخًا لنا ونسيبًا أقرب إلينا من سكّان الغابة[1] والحقل. ربّ جهد هو أشبه بصراع يعقوب، فالذي يصارع نفسه تجارته رابحة. والحال أنّ ذلك هو ما به يتعلّقُ الأمر في المقام الأوّل». (ص133)

إنّ الاستبصارَ الواضح للطابع الأساسيّ للتاريخ بوصفه «قوّة ـ افتراضية»[2] هو أمر قد ظفر به يورك من طريق معرفة طابع كينونة الدّازين الإنساني ذاته، وذلك يعني تحديداً أنّه لم يظفر به على طريقة نظرية العلم من موضوع الفحص التاريخي: «إنّ المعطى النفساني في جملته لا **يكون** [كينونة = الكينونة القائمة للطبيعة. تعليق المؤلّف] بل يعيش، إنما ذاك هو البذرة الأولى للتاريخية. وإنّ تدبّراً للنفس لم يجعل وجهته نحو أنا مجرّدة بل نحو وفرة ذاتي، سوف يلفاني وقد عيّنني التاريخ، مثلما تعرفني الفيزياء بتعيّني في الكون. تمامًا مثلما أنّي طبيعة، فأنا تاريخ. . .» (ص71) وإنّ يورك، الذي نفذ بصره إلى كلّ «علاقات التعيين» المنبتّة والنسبيات «التي لا سند لها»، لم يتردّد في استخراج النتيجة القصوى من استبصار تاريخانية الدّازين. «بيد أنّه أمام التاريخية الحميمة للوعي بالذات، سيكون **[402]** أيّ بناء نسقي معزول[3] عن التاريخ أمراً غير مناسب من جهة المنهج. فكما أنّ الفيزيولوجيا لا يمكن أن تتجرّد من الفيزياء، كذلك الفلسفة ـ وبالتحديد حين تكون نقدية ـ لا يمكن أن تتجرّد من التاريخية. . . إنّ سلوك النفس والتاريخية هما كالتنفّس وضغط الهواء ـ و ـ قد يقع ذلك بمقياس ما موقع المفارقة ـ إنّ عدم ـ أرخنة[4] التفلسف إنّما يظهر لي، من حيث المنهج، في مظهر راسب ميتافيزيقي» (ص69). «ولأنّ التفلسف حياةٌ، فإنّه ثمّة في رأيي ـ ولا تفزعنّ لذلك ـ نحو من فلسفة التاريخ ـ ولكن من يستطيع أن يكتبها ! ـ بلا ريب هي ليست في شيء ممّا تُصُوِّر واختُبِر إلى الآن، وما كنتم قد صرّحتم برأيكم ضدّه على نحو لا يقبل الدحض. إنّ وضع الإشكال إنّما كان إلى الآن

---

(1) der Busch.

(2) Virtualität.

(3) abgesondert.

(4) die Nicht-Vergeschichtlichung.

خاطئاً، بل ومستحيلاً، ولكن ليس هو بالوضع الوحيد. ولهذا ليس ثمّة، فضلاً عن ذلك، تفلسف فعلي، لم يكن تاريخياً. فإنّ الفصل بين فلسفة نسقيّة وعرض تاريخي هو في ماهيّته فصل غير سديد». (ص251) «إنّ القدرة على التحوّل إلى شيء عملي هي الآن بلا ريب أساس التبرير[1] الأصيل لكلّ علم. لكنّ عمل[2] الرياضيات ليس هو بالعمل الوحيد. فإنّ الغايةَ العمليةَ التي جعلناها زاويةً للنظر هي تربوية[3]، بالمعنى الأوسع والأعمق للفظ. هي روحُ كلّ فلسفة حقّة وهي حقيقةُ أفلاطون وأرسطاطاليس». (ص42 وما بعدها) «أنتم تعلمون في أيّ منزلة أنا أضعُ إمكانية الإتيقا من حيث هي علم. وعلى ذلك فإنّه يمكن دوماً أن نفعل أفضل. لمن هذه الكتب في حقيقة الأمر؟ إنْ هي إلاّ دفاتر على دفاتر! وليس ههنا من شيء هو أهلٌ لأنْ يُنبَّه عليه سوى الرغبة في الذهاب من الفيزياء إلى الإتيقا». (ص73) «وإذا ما تصوّرنا الفلسفة بوصفها تجلّياً من تجليّات الحياة، وليس نفثاً لِفكرٍ بلا تربة، وهو يظهر بلا تربة من أجل أنّ النظر متلفّت عن تربة الوعي، فإنّ المهمّة إنّما هي هزيلة في النتائج، بقدر ما هي متشعّبة وشاقّة في الحصول عليها. التحرّر من الأحكام المسبقة ذلك هو الشرط وهذا كذلك من الصعب الظّفر به». (ص250)

إنّ يورك نفسه قد أخذ طريقه إلى الإمساك بما هو تاريخي إمساكاً مقوليّاً، وذلك في مقابل الأنطيقي (البصري)، وإلى رفع «الحياة» إلى رتبة الفهم العلمي المناسب، ذلك ما أصبح بيّناً من خلال الإشارة إلى وجه الصعوبة الذي يكتنف هذا النحو من الأبحاث: إنّ نمط التفكير الإستطيقي ـ الميكانيكي «إنّما هو أقدر في العثور على ألفاظ التعبير، وهو أمر يتّضحُ من كون الألفاظ متأتّية في عمومها من معجم بصريّ، منه على التحليل الذي يذهب إلى ما وراء الحدس. . . أمّا ما ينفذ إلى أساس الحيويّة، فهو يمتنع عن العرض الخارجيّ، ومن هنا جاء أنّه ليس كلّ اصطلاح هو متاح لأفهام الجمهور، بل هو رمزي ولا مندوحة منه **[403]**.

---

(1) Der Rechtsgrund. نلاحظ أنّ مارتينو(1985: 275) قد اقترح «الأساس الحقوقي» (fondement juridique) وهو بعيد وغير لائق بالمعنى المقصود.

(2) Praxis.

(3) paedagogisch.

وإنما من الطريقة المخصوصة للفكر الفلسفيّ تأتي خصوصيةُ العبارة اللغوية التي من شأنه» (ص70 وما بعدها) «بيد أنّكم تعلمون ولعي بالمفارقات، التي أبرّرها بأنّ المفارقة هي أمارة على الحقيقة، وأنّ الـ communis opinio هي بلا ريب ليست من الحقيقة في شيء، لكونها راسباً هو بمثابة عنصر أوّلي[1] عن فهم منقوص رأس أمره التعميم، حيث تكون العلاقة مع الحقيقة مثل بخار الكبريت الذي يتركه وميض البرق وراءه. أبداً لا تكون الحقيقة عنصراً أوّلياً[2]. فهل تكون المهمّة التربوية للدولة سوى أن تقضي على الرأي العمومي الأوّلي[3] وبقدر الإمكان أن تجعل فرادة النظر والمشاهدة من خلال التربية أمراً ممكناً. وهكذا، بدلاً ممّا يُسمّى بالضمير العمومي ـ هذا الابتذال الجذري، فإنّ الضمائر الفردية، نعني الضمير، هي التي ستصبح من جديد سيّدة الموقف». (ص249 وما بعدها)

إنّ الفائدةَ من فهم التاريخانية هي أن تضعنا أمام مهمّة العمل على بلورة «الفرق النوعي بين الأنطيقي والتاريخي». بذلك يتمّ تعيين **الغرض الأساسيّ** من «**فلسفة الحياة**». ـ غير أنّ طرح الإشكال يحتاج إلى تجذير يطال **المبادئ والأسس**. بأيّ وجه ينبغي أن ندرك التاريخانية في اختلافها عن الأنطيقي إدراكاً فلسفيّاً وأن نتصوّرها تصوّراً «مقوليًّا»، إنْ لم يكن ذلك بأن نحمل «الأنطيقي» و«التاريخي» كليهما إلى **وحدة أرسخ أصلاً** منهما، حيث يتسنّى وجه المقارنة ويمكن التمييز بينهما؟ لكنّ ذلك ليس ممكناً إلاّ متى تيسّر لنا الاستبصار: 1. بأنّ السّؤال عن التاريخانية هو سؤال **أنطولوجيّ** عن قوام كينونة الكائن على نحو تاريخاني؛ 2. أنّ السّؤال عن الأنطيقي هو السّؤال **الأنطولوجيّ** عن قوام كينونة الكائن الذي ليس من جنس الدّازين، عن القائم برأسه بالمعنى الأوسع؛ 3. أنّ الأنطيقي ليس سوى قطاع **واحد**[4] من الكائن. فإنّ فكرة الكينونة تضمّ «الأنطيقي» و«التاريخي». **فهي** التي ينبغي أن تقبل «التمييز النوعي».

---

(1) elementar.

(2) Element. علينا أن نبصر هنا التراوحَ بين معنيين: 1. العنصر بما هو «أصغر جزء» مكوّن، ومن ثمّ ما هو بدائي و**ابتدائي**، و2. العنصر بما هو مجال يضمّ أشياء كثيرة ومختلفة، ومن ثمّ هو مجال بلا تمايز **وعامّي**.

(3) elementar.

(4) *ein*.

ليس من الصدفة في شيء أنّ يورك يطلق على الكائن غير التاريخي اسم الأنطيقي فحسب[1]. فما ذاك سوى انعكاسٍ للهيمنة التي لم تتصدّع للأنطولوجيا التقليدية، التي أبقت الإشكاليّة الأنطولوجية، منذ نشأة التسآل **القديم** عن الكينونة، في انحسار[2] أساسيّ. ولا يمكن الاشتغال على مشكل الفرق بين الأنطيقي والتاريخي بما هو مشكل للبحث إلاّ متى **تأكّد قبلُ**، بفضل الإيضاح الأنطولوجيّ ـ الأساسيّ للسّؤال عن معنى الكينونة بعامة، **من الخيط الهادي** الذي من شأنه[3]. بذلك قد توضّح في أيّ **[404]** معنى تعتزمُ التحليلية الزمانيّة ـ الوجودانية التمهيدية للدّازين، الاعتناء بالروح التي بثّها الكونت يورك، من أجل أن تكون في خدمة العمل الذي أنجزه دلتاي.

---

(1) schlechthin.

(2) Verengung.

(3) قارن: 5§ و6§، ص 15 وما بعدها. [المؤلّف]

الفصل السادس

في الزمانيّة والزمنية ـ الداخلية
من حيث هي أصل التصوّر العامي للزمان

§78. في عدم اكتمال التحليل الزمانيّ السابق للدّازين

من أجل إقامة الدليل على أنّ وكيف أنّ الزمانيّة هي قوامُ كينونة الدّازين، تمّ الكشف عن: أنّ التاريخانية، من حيث هي هيئةُ كينونة خاصّة بالدّازين، هي «في الأساس» زمانيّة. وقد تمّ تأويل الطابع الزمانيّ للتاريخ دون أن نأخذ في الاعتبار «واقعةَ»[1] أنّ كلَّ حدثان إنما يجري «في الزمان»[2]. كذلك فإنّ الفهمَ اليومي للدّازين، الذي، من جهة ما هو واقعاني، هو لا يعرف أيَّ تاريخ إلاّ بوصفه حدثاناً «زمنيًّا ـ داخليًّا»[3]، قد بقي في مجرى التحليل الزمانيّ ـ الوجوداني للتاريخانية ممنوعاً عن الكلام. ولذلك متى كان يجب على التحليليّة الوجودانية أن تجعلَ الدّازين على وجه التحديد شفّافاً في واقعانيته على صعيد أنطولوجيّ، فإنّه ينبغي عندئذ أيضاً أن يُرَدّ إلى التفسير «الزمانيّ ـ الأنطيقي» الواقعاني للتاريخ حقّه ردّاً **صريحاً**. إنّ الزمان، الذي «فيه» يصادفنا الكائن، إنّما يستحقّ تحليلاً **أساسيّاً** يزدادُ ضرورةً لاسيّما وأنّه فضلاً عن التاريخ، فإنّ حوادثَ الطبيعة هي أيضاً متعيّنة «بالزمان». بيد أنّ ما هو أبسط من أنّ «عامل الزمان» أمر وارد في **علوم** التاريخ والطبيعة، هو الأمر الواقع[4] القاضي بأنّ الدّازين، وذلك قبل أيّ بحث في

---

(1) «Tatsache».

(2) «in der Zeit». وهو أمر واقع في علاقة دفينة مع ظاهرة «الكينونة ـ في» التي اعترضتنا ضمن تحليلات الكينونة-في-العالم (الفقرات 29-39).

(3) «innerzeitiges».

(4) das Faktum. يبدو أنّ الرهان الآن هو الجمع في تحليل واحد بين «واقعة» (Tatsache) الحدوث «في الزمان» وبين «الأمر الواقع» (Faktum) القاضي بأنّ الدّازين «يقيم =

موضوع بعينه، هو «يحتسب بالزمان»[1] ويتوجّه **بحسبه**[2]. وهنا أيضاً، ومن جديد، يظلّ الـ«حساب» الذي يضعه الدّازين «لزمانه» أمراً حاسماً، يتقدّم على كلّ استعمال لأداة قيس أُعدّت لتعيين الزمان. إنّ ذاك سابق على هذا وهو بادئ ذي بدء ما يجعل شيئاً من قبيل استعمال الساعات ممكناً.

ومن جهة ما يوجد على نحو واقعاني، فإنّ الدّازين في كلّ مرّة إنّما «له» أو «ليس له» «وقتُ»[3]. وهو «يأخذ وقتاً» أو «لا يستطيع أن يترك لنفسه وقتاً»[4]. ولكن لِمَ يأخذ الدّازين «وقتاً» ولِمَ هو يستطيع أن «يخسر»هُ؟ من أين هو يأخذ الوقت؟ وأيّة علاقة يصرّفها هذا الوقت مع زمانيّة الدّازين؟

يأخذُ الدّازين الواقعاني الوقت في الحسبان، دون أن يفهم الزمانيّة فهمًا وجودانياً. لذا يتطلّب السُّلوك البسيط للحساب بالزمان أن يُوضَّح، وذلك قبل[5] أن نسأل ماذا يعني: أنّ الكائن يكون «في الزمان». فكلّ سلوك للدّازين يجب أن يُتأوَّل انطلاقاً من كينونته، **[405]** وذلك يعني انطلاقاً من الزمانيّة. ويتعلّق الأمر بأن نبيّن كيف يكون من شأن الدّازين، **من حيث** هو زمانيّة، أن يزمّن سلوكاً، شأنه أن يسلكَ إزاء الزمان على النحو الذي معه هو يأخذه في الحسبان. بذلك فإنّ تخصيصَ الزمانيّة إلى الآن هو ليس فقط لا يزال على العموم غير تامّ، من

= حساباً» للزمان بوصفه «وقتاً» يحتسبه ويحسب به. وكان هيدغر في آخر الفقرة 71 قد أشار إلى ضرورة أن نكشف النقابَ عن معنى أنّ «أحداث» حياتنا اليومية كلّها تدور «في الزمان». وهو ما صار ينبغي تفسيره الآن. والمصطلح الذي سيعوّل عليه هيدغر في تأمين هذه المهمّة هو «الزمانيّة الداخلية» (Innerzeitigkeit) بوصفها بُعداً ملازماً لظاهرة «الواقعانية» (Faktizität).

(1) «mit der Zeit rechnet». يبدو أنّ هيدغر يعوّل هنا على تمييز دلاليّ خطير بين «أن نضع حساباً» للزمان في معنى الاعتبار والحسبان، و«أن نحسب» الوقت في معنى العدّ بواسطة الساعات. المعنى الأوّل واقعة وجودانية في حين أنّ المعنى الثاني هو سلوك أنطيقي يومي.

(2) *nach ihr*.

(3) Zeit.

(4) «أو «لا يستطيع أن يترك لنفسه أيَّ وقت»». جملة ساقطة في ترجمة مارتينو (1985: 277).

(5) vor.

جهة أنّه لم تتمّ ملاحظة كلّ أبعاد الظاهرة، بل هو في أساسه لا يخلو من ثغرات، من أجل أنّ شيئاً مثل زمان العالم إنّما هو، بالمعنى الصارم للمفهوم الزمانيّ - الوجوداني للعالم، من صلب الزمانيّة ذاتها. كيف يكونُ ذلك ممكناً ولِمَ هو ضروريّ، ذلكم ما يجب أن نفهمه. بذلك قد يحصل «الزمان» المعروف على نحو عامّي، الذي «فيه» يَرِدُ الكائن، وفي كرّة واحدة معه الزمنية ـ الداخلية لهذا الكائن، على قدر من الإنارة.

إنّ الدّازين اليومي، الذي يأخذ وقته، إنّما يجد الزمان لأوّل وهلة عند الكائن الذي تحت ـ اليد والكائن القائم برأسه الذي يصادفه داخل العالم. والزمان الذي «جرّبه» على هذا النحو هو يفهمه في أفق فهم الكينونة القريب إليه، نعني يفهمه هو ذاته باعتباره شيئاً قائماً برأسه بوجه من الوجوه. كيف ولِمَ هو يأتي إلى تشكيل المفهوم العامي للزمان، ذلك يستوجبُ توضيحاً انطلاقاً من هيئة الكينونة، المؤسَّسة على الزمان، التي من شأن الدّازين الذي شغله الوقت. وإنّ المفهوم العامي للزمان إنّما يدينُ بمنشئه إلى تسطيح[1] ما للزمان الأصليّ. وإنّ الإبانة عن هذا الأصل الذي صدر عنه المفهوم العامي للزمان سوف تتحوّل إلى تبرير لما أُنجِزَ قبلُ من تأويل الزمانيّة بوصفها **زماناً أصليّاً**.

وفي ثنايا بلورة المفهوم العامي للزمان ينكشف تردّدٌ لافت للنظر، في ما إذا كان يجب أن يُعزى إلى الزمان طابعٌ «ذاتي» أو «موضوعي». إذ حيثما يتصوّره المرء بوصفه شيئاً كائناً في ذاته، فهو يُحال مع ذلك بشكل رائع على «النفس»[2]. . وَحيثما يكون له طابعٌ «من جنس الوعي»، هو يعمل مع ذلك على

(1) Nivellierung. ينبغي التمييز بشكل دقيق بين «الفهم العامي للزمان» وبين ظاهرة «الزمنية الداخلية» التي يريد هيدغر أن يكشف النقاب عنها. ربّ تمييز يقوم على افتراض هيدغر بأنّ الزمنية الداخلية هي «أصل» التصوّر العامي للزمان. وهو ما يعني حسب تخريج هيدغر أنّ التصوّر العامي للزمان هو «تسطيح للزمان الأصليّ». ومن ثمّ فإنّ تحليل هيدغر يواجه مشكلتين متوازيتين: أ ـ مشكلة أنّ الزمنية الداخلية «مشتقّة» من الزمانيّة الأصليّة بفعل الأمر الواقع القاضي بأنّ الدّازين «يقيم حساباً للزمان» ويضع اعتباراً للوقت؛ ب ـ أنّ المفهوم العامي للزمان ناجم عن «تسطيح» الزمان الأصليّ، بسبب أنّ الدّازين «يحسب» الزمان و«يعدّ» الوقت بالساعات.

(2) «Seele».

نحو «موضوعي». إنّ الإمكانيتين قد تمّ نسخُهما[1] بوجه ما في التأويل الذي عقده هيغل عن الزمان. إذ حاول هيغل أن يعيّن التواشج بين «الزمان» و«الروح»، من أجل أن يجعل من ثمّة مفهوماً، لِمَ يكون من شأن الروح، من حيث هو تاريخ، أن «يسقط في الزمان». فمن حيث **النتيجة**، يظهر التأويل السابق الذي عقدناه عن زمانيّة الدّازين وعن وجه انتماء زمان العالم إليها، وكأنّه مع هيغل حذو النعل بالنعل[2]. ولكن من أجل أنّ التحليل الحالي للزمان هو في أساسه يختلف بعدُ عن هيغل، منطلقاً وهدفاً، نعني بحكم مقصد الأنطولوجيا الأساسيّة، هو موجَّهٌ حصراً على نحو **معاكس** له، فإنّ عرضاً موجَزاً للتصوّر الهيغلي للعلاقة بين الزمان والروح يمكن أن يفيدَ في إيضاح التأويل الأنطولوجيّ ـ الوجوداني لزمانيّة الدّازين وزمان العالم وأصل المفهوم العامي للزمان، على نحوٍ غير مباشر، وفي عقد خاتمة مؤقتة.

[406] أمّا السّؤال عمّا إذا وكيف تُعزى للزمان «كينونةٌ»، لِمَ وبأيّ معنى نحن نسمّيه «كائناً»، فإنّه لا يمكن أن يُجاب عن ذلك، إلاّ متى تبيّن بأيّ وجه يكون من شأن الزمانيّة ذاتها أن تجعل، في جملة تزمّنها، شيئاً من قبيل فهم الكينونة والخطاب عن الكائن أمراً ممكناً. وعلى جهة التقسيم لهذا الفصل ينتج ما يلي: في زمانيّة الدّازين والانشغال بالزمان (79§)؛ وفي الزمان المشغول والزمنية ـ الداخلية (80§)؛ وفي الزمنية ـ الداخلية ونشأة المفهوم العامي للزمان (81§)؛ وفي تمييز التواشج الأنطولوجيّ ـ الوجوداني للزمانيّة والدّازين وزمان العالم عن تصوّر هيغل للعلاقة بين الزمان والروح (82§)؛ وفي التحليلية الزمانيّة ـ الوجودانية للدّازين وسؤال الأنطولوجيا الأساسيّة عن معنى الكينونة عموماً (83§).

§ 79. في زمانيّة الدّازين والانشغال بالزمان[3]

إنّ الدّازين إنّما يوجد من حيث هو كائن، بالنسبة إليه يتعلّق الأمر في كينونته بـهذه الكينونة ذاتها. ومن جهة ما هو في ماهيّته متقدّم على ذاته، هو قد استشرف

---

(1) Aufhebung.

(2) übereinzukommen.

(3) على عكس الفقرة 65، التي حرصت على تعويض الكلام العادي عن أبعاد =

ذاته على مستطاع كينونته، وذلك **قبل** أيّ اعتبار بحت ولاحق لذاته. وفي الاستشراف هو يرفع النقابَ عن ذاته بوصفه شيئاً ملقى به. ملقى به متروكًا إلى «العالم»، هو ينحطّ صوبَه انشغالاً. ومن حيث هو عناية، بمعنى من حيث ما يوجد في وحدة الاستشراف الملقى به انحطاطاً، فإنّ الكائنَ ينفتحُ من حيث هو هناك. ومن حيث ما يكون ـ معاً صحبة الآخرين، هو يقف في نطاق التفسيريّة الوسطية، التي هي متمفصلة في الكلام ومُعبَّر عنها في اللغة. إنّ الكينونة ـ في ـ العالم قد عبَّرت بعدُ دائماً وأبداً عن **نفسها**، **ومن حيث هي كينونة لدى** الكائن الذي يصادفنا داخل العالم، هي تعبّر عن **نفسها** بشكل مستمرّ في خطاب الكائن الذي يشغلها وفي نقاشه. إنّ الانشغال المتبصّر على جهة الفهم السليم[1] إنّما يجد أساسَه في صلب الزمانيّة وذلك على نمط الاستحضار توقّعاً وحفظاً. فمن جهة ما هو حساب وتخطيط واحتياط[2] وتوقٍّ[3] منشغل، فهو يقول بعدُ، دائماً وأبداً، أكان ذلك جهراً يمكن إدراكه أم لا: «**عندئذ**»[4] ـ هذا ما يجب أن يحدث، «**قبل ذلك**»[5] ـ هذا ينبغي أن يُسوَّى، «**الآن**» ـ يجب استدراك ما فات وضاع «**وقتئذ**»[6].

في «عندئذ» يعبّر الانشغال عن نفسه متوقِّعاً، وفي «وقتئذ» حافظاً وفي «الآن» مستحضِراً. في «عندئذ» يكمن، على نحو غير منطوق به غالب الأحيان، «الآن الذي ليس بعد»[7]، وذلك يعني هو مقول من خلال استحضارٍ متوقِّعٍ ـ حافظاً كان

= الزمان بواسطة عبارات وجودانية خالصة (مثل الكانية والإقبال واللحظة والاستحضار..)، تعتزم الفقرة 79 استكشاف الكلمات اليومية لقول الزمان، وذلك كما يعرض للدّازين غير الأصيل المنشغل بعالمه اليومي. وهو ما جمّعه هيدغر تحت عبارة «الانشغال بالزمان». فالانشغال هو نمط العناية اليومي بالكائن داخل العالم. وبقدر ما رأينا في الفقرة 65 أنّ الكلمات الوجودانية لقول الزمانيّة الأصيلة نادرة ومستعصية، سنلاحظ في الفقرة 79 كثرة الألفاظ المتاحة لقول الزمان اليومي (من قبيل «عندئذ»، «عندئذ، حين...»، «وقتئذ»، «وقتئذ، لمّا..»، «الآن، في الوقت الذي»).

(1) verständig.

(2) Vorsorgen.

(3) Verhüten.

(4) «dann».

(5) «zuvor».

(6) «damals».

(7) das «jetzt noch nicht».

أم ناسياً. أمّا «وقتئذ» فهي تخفي في طيّاتها «الآن الذي لم يعد بعدُ»[1]. فمن خلاله يعبّر الحفظُ عن نفسه بوصفه استحضاراً متوقِّعاً. إنّ «عندئذ» و«وقتئذ»[2] هما مفهومتان معاً بالنظر إلى شكل من «الآن»، ذلك [407] يعني، أنّ للاستحضار وزنًا خاصاً. لا ريب أنّه يتزمّن دائماً وأبداً في وحدة مع التوقّع والحفظ، حتى وإن كان يمكن لهذين أيضاً أن يُبدَّلا بنسيان لا توقّع فيه، وهو ضرب ضمنه تتورّط[3] الزمانيّة في الحاضر، الذي شأنه، من حيث هو مستحضِر، أن يردّد على الخصوص «الآن ـ الآن». إنّ ما يتوقّعه الانشغال بوصفه أمراً قريباً، هو ملتمَسٌ في قولنا «حالاً»[4]، المجعول بادئ ذي بدء في المتناول أو المفقود في قولنا «السّاعةَ»[5]. وإنّ أفق الحفظ المعبِّر عن نفسه في «وقتئذ» إنّما هو «**سابقًا**»[6]، أمّا أفق «عندئذ» فهو «**لاحقاً**»[7] («فيما هو آت»[8]، وأمّا أفق «الآن» فهو «**اليوم**».

لكنّ كلّ «عندئذ» إنّما هو **بما هو كذلك** «عندئذ، حين...»[9]، وكلّ «وقتئذ» هو «وقتئذ، لمّا...»[10]، وكلّ ضرب من «الآن» هو «الآن، في الوقت الذي...»[11]. نحن نسمّي بنية النسبة هذه، المفهومة بنفسها في الظاهر، في «الآن»، و«وقتئذ» و«عندئذ»، **الموقوتيّة**[12]. وذلك أمر ينبغي أن يقع فيه صرف

---

(1) das «jetzt nicht mehr».

(2) نلاحظ أنّ مارتينو (1985 : 278) يقع هنا في ارتباك نتيجة استعمال لفظة واحدة لتأمين دلالتي «dann» (عندئذ) و«damals» (وقتئذ)، هو لفظة «alors». وهو مكابرة. ثمّ هو اضطرّ كامل الفقرة إلى وضع أبعاد الزمان الثلاثة بين قوسين أمام كلّ عبارة من عبارات الانشغال.

(3) verstrickt.

(4) «sogleich».

(5) «soeben».

(6) «Früher».

(7) «Späterhin».

(8) «künftig».

(9) ein «dann, wann...».

(10) ein «damals, als...».

(11) ein «jetzt, da...».

(12) *Datierbarkeit*. نحن نعثر لدى ميخائيل نعيمة (**اليوم الأخير**، مؤسسة نوفل، بيروت، ط. 6، 1982، ص 69) على مصطلح قريب هو «التواقت». حيث «كلّ ما يجري...هو =

النظر بالكلّية عمّا إذا كان التوقيت[1] يتمّ على صعيد واقعاني بالنظر إلى «ميقات» معلوم. وحتى من دون هذا النحو من «المواقيت» فإنّ «الآن» و«عندئذ» و«وقتئذ» هي موقّتة بهذا القدر أو ذاك. فإذا تخلّف تعيينُ التوقيت، فإنّ ذلك لا يعني أنّ بنية الموقوتيّة مفقودة أو كانت صدفةً.

ما الّذي يدخل في ماهية موقوتيّة كهذه، وعلامَ هي تتأسّس؟ ولكن هل يمكن أن يُطرَح سؤالٌ زائد عن الحاجة أكثر من هذا؟ إذْ من خلال «الآن، في الوقت الذي. . .»، نحن نقصد مع ذلك «كما هو معلوم» «نقطةً في الزمان». إنّ «الآن» هو زمانٌ. لا جدال في كوننا نفهم «الآن ـ في الوقت الذي»، و«عندئذ ـ حين»، و«وقتئذ ـ لمّا»، على نحو، أيضاً، بحيث هي ترتبط بـ«الزمان». أنّ شيئاً كهذا يُقصَد به «الزمان» ذاته، كيف يكون ذلك ممكناً، وماذا يعني «الزمان»، كلُّ ذلك لا يُتصوَّر بعدُ أيضاً من طريق الفهم «الطبيعي» للـ«الآن»، إلخ. وعلى ذلك، هل من المفهوم بنفسه إذن أن «نفهم هكذا دون قيد أو شرط» شيئاً من قبيل «الآن»، «عندئذ»، «وقتئذ»، وأن نعبّر عنها «بطريقة طبيعية»؟ من أين نستمدّ إذن هذه الأشكال من «الآن ـ في الوقت الذي. . .»؟ هل عثرنا على شيء كهذا تحت الكائن الذي داخل العالم، تحت الكائن القائم أمامنا؟ طبعاً لا. بل هل تمّ العثور عليه أصلاً؟ هل خرجنا يوماً للبحث عنه ومعاينته؟ نحن نتوفّر عليه «في كلّ آن»، من دون أن نضطلع به صراحةً في كلّ مرّة، وباستمرار نحن نستعمله، وإنْ ليس جهراً دوماً. إنّ أكثر الكلام ابتذالاً، المرتجل في كلّ يوم، من قبيل: «الجوّ بارد»، إنّما يقصد كذلك[2] «الآن، في الوقت الذي. . .». لِمَ كان من شأن

= يجري في حينه -لا قبل ولا بعد». والقصد هو أنّ كلّ آن، من جهة ما يُشير إلى زمنية داخلية، هو يحيلنا على ظاهرة «التواقت».

(1) Datierung. علينا أن نميّز بين «التوقيت» الذي هو واقعة أمبيريقية (أنّ كذا قد حدث يوم كذا) وبين بنية «الموقوتية» (أو التواقت) التي هي بنية وجودانية في الدّازين، وهي بذلك شرط إمكان أيّ عملية «توقيت» أنطيقية. لا تحتاج الموقوتية إلى تواريخ أو أرقام؛ فهي تُشير إلى معنى وجوداني. مثلاً: «في زمن أجدادنا كان كذا وكذا». هذه إشارة تحيلنا على موقوتية وجودانية وليس على توقيت بعينه. والأمر الأهمّ هو الانتباه إلى أوّلية الموقوتية على أيّ توقيت.

(2) mit.

الدّازين، في ثنايا خطابه عمّا يشغله، وإنْ على الأغلب من دون صوت يُسمَع، أن يعبّر كذلك عن ضرب من «الآن، في الوقت الذي...»، و«عندئذ، حين...»، و«وقتئذ، لمّا...»؟ من أجل أنّ الخطاب المفسِّر عن... إنّما يعبّر كذلك عن **نفسه**، وذلك يعني عن **[408] الكينونة لدى** ما تحت ـ اليد، الفاهِمة له فهماً متبصّراً، التي، من جهة ما ترفع الحجاب عنه، هي تجعله يُلاقيها، ومن أجل أنّ هذا الخطاب والنقاش الذي يفسّر **نفسه** أيضاً إنّما يتأسّس في ضرب من **الاستحضار** وهو ليس ممكناً إلاّ على هذا النحو[1].

من شأن الاستحضار، الذي يتوقّع ويحفظ، أن يفسّر **نفسه**. وهذا بدوره ليس ممكناً إلاّ من أجل أنّه ـ بما هو في ذات نفسه مفتوحٌ على نحو إكستاطيقي ـ منكشفٌ بعدُ في كلّ مرّة بالنسبة إلى ذاته وقابل للتمفصل في نطاق التفسير فهماً وكلاماً. **ومن أجل أنّ الزمانيّة هي قوام تنوّر[2] الهناك وَجْداً ـ و ـ أفقاً، فهي في أصلها قابلةٌ بعدُ دوماً لأن تُفسَّر في حضن الهناك ومن ثمّة أن تُعرَف.** وإنّ الاستحضار الذي يفسِّر نفسه، بمعنى إنّ الأمر المفسَّر الذي يُخاطَب في نطاق «الآن»، هو ما نسمّيه «الزمان». وليس ينمّ ذلك إلاّ عن هذا، أنّ الزمانيّة، إذْ تتّسم بأنّها مفتوحة على نحو وجدي، هي لا تُعرَف في أوّل الأمر وفي أغلب الأمر إلاّ ضمن هذا النمط من التفسير الذي يقوده الانشغال. وعلى ذلك فإنّ قابليّة الزمان لأنْ يُفهَم ولأنْ تكون له سمةٌ يُعرف بها «على نحو مباشر»، لا تحول دون أن تظلّ الزمانيّة الأصليّة بما هي كذلك، أو أيضاً أن يظلّ الأصلُ المتزمِّن فيها الذي يصدر منه الزمان المعبَّر عنه، شيئاً غير معروف ولا متصوَّر.

إنَّ ما نفسّره بالاعتماد على «الآن» و«عندئذ» و«وقتئذ»، ينطوي في ماهيّته على بنية الموقوتيّة، هو أمرٌ من شأنه أن يصير أبسط دليل على صدور الأمر المفسَّر من رحم الزمانيّة التي تفسّر نفسها. بقولنا ـ «الآن»، نحن نفهم بعدُ أيضاً،

---

(1) قارن: §33، ص 154 وما بعدها [المؤلّف].

(2) Gelichtetheit. يعني ذلك أنّ «الهناك» الخاصّ بالدّازين منكشف ومنفتح أمامه بفضل ما ينبعثُ من الدّازين نفسه من نور، نور فهم الكينونة التي تخصّه. ولأنّ الدّازين موضع نور عنده ينكشف الكائن داخل العالم، فإنّه لا يفهم أيّ كائن إلاّ بقدر ما يزمّنه، ومن ثمّ يأخذه ضمن موقوتية دفينة فيه.

دائماً وأبداً، دون أن نأتي على ذكر ذلك، ضرباً من «**في الوقت الذي**[1] كذا وكذا. . .». فما السبب؟ إنّما السبب في أنّ «الآن» يفسّر **استحضاراً** ما **للـ**كائن. ففي «الآن، في الوقت الذي. . .» إنّما يكمن **الطابع الوجدي** للحاضر. إنّ **موقوتيّة** «الآن»، و«عندئذ» و«وقتئذ» إنْ هي إلاّ **انعكاس** للهيئة **الوجدية** للزمانيّة **ولهذا السبب** أيضاً هي بالنسبة إلى الزمان ذاته المعبَّر عنه جزءٌ من ماهيّته. وإنّ بنية الموقوتية التي في «الآن» و«عندئذ» و«وقتئذ» هي الدليل على أنّ هذه الأخيرة **نابعة من الزمانيّة، أنّها هي ذاتها زمان**. والتعبير المفسِّر في «الآن» و«عندئذ» و«وقتئذ» هو **الإشارة** الأشدّ أصليّةً إلى **الزمان**. ومن أجل أنّ الدّازين هو، في نطاق الوحدة **الوجدية** للزمانيّة، التي هي مفهومة مع الموقوتيّة دون أن تُدرَس ودون أن تُعرَف بما هي كذلك، مفتوحٌ بعدُ في كلّ مرّة أمام ذات نفسه من حيث هو كينونة ـ في ـ العالم، وأنّ الكائن الذي داخل العالم هو مكشوفٌ عنه معه في كرّة واحدة، فإنّ الزمان المفسَّر إنّما له بعدُ أيضاً في كلّ مرّة توقيتٌ ما انطلاقاً من الكائن الذي يصادفه ضمن انفتاح الهناك: الآن، في الوقت الذي ـ يُقرَعُ البابُ؛ الآن، في الوقت الذي ـ ينقصني الكتابُ، وما إلى ذلك. [أ]

وعلى أساس هذا الانبجاس ذاته من رحم الزمانيّة **الوجدية**، فإنّ الآفاق الخاصّة بـ«الآن» و«عندئذ» و«وقتئذ» **[409]** إنّما تأخذ طابعَ الموقوتيّة باعتبارها «اليوم، حيث. . .»، و«لاحقاً، عندما. . .» و«سابقاً، في الوقت الذي. . .».

إذا كان التوقّع، وهو يفهم نفسه في «عندئذ»، يفسّر نفسه ومن جهة ما هو استحضارٌ لما هو متوقَّع له، هو يفهم نفسه انطلاقاً من «الآن» الخاصّ به، فإنّ في «الإشارة» إلى «عندئذ» إنّما يكمن بعدُ «والآن ليس بعدُ». إنّ شأن التوقّع المستحضِر أن يفهم «حتى ذلك الحين». وشأن التفسير أن يمفصل هذا «حتى ذلك الحين» ـ يعني حتى «يحين وقته»، بوصفه **في غضون ذلك**[2] الذي له هو أيضاً صلة بالموقوتيّة. ربّ صلة تأتي إلى حيّز العبارة في «خلال ذلك. . .»[3]. ويمكن للانشغال، وهو يتوقّع، أن يمفصل «ما دام» ذاتها من جديد عبر إشارات ـ «عندئذ»

---

(1) *da*.

(2) das *Inzwischen*.

(3) «während dessen...».

أخرى. إنّ «حتى ذلك الحين» هو مقسَّم عبر جملة من «منذئذ ـ إلى عندئذ»، هي على ذلك «متضمَّنة» قبلُ[1] في الاستشراف المتوقِّع الذي في «عندئذ» الأولى. ومن خلال الفهم المستحضِر ـ المتوقِّع لـ«مَا دَامَ» يتمّ تمفصل «الدوام»[2]. هذه الديمومة[3] هي، مرّةً أخرى، الزمان المتجلّي في تفسير الزمانيّة **لذاتها**، الذي يقع فهمه في كلّ مرّة على هذا النحو في نطاق الانشغال، ودون أن يكون موضوعاً للدراسة، بوصفه «مدّة»[4]. ولهذا السبب فإنّ الاستحضار، الحافظ ـ المتوقِّع، لا يبسط[5] «ما دام» **مقدَّرة المدّة**[6]، إلاّ من أجل أنّه منفتح بذلك أمام **نفسه** بوصفه **الامتدادية**[7] الوجدية للزمانيّة التاريخانية، وإن كانت غير معروفة بما هي كذلك. بيد أنّه بذلك إنّما تتبدّى خصوصيّة أخرى للوقت «المعلوم»[8]. ليست «ما دام» وحدها هي مقدَّرة المدّة، بل «الآن» و«عندئذ» و«وقتئذ» جميعاً إنّما لها في كلّ مرّة، مع بنية الموقوتيّة، تمديدٌ[9] يتراوح طول المدة فيه بين فينة وأخرى: «الآن»: وقت الراحة، عند الأكل، في المساء، في الصيف؛ «عندئذ»: عند الفطور، عند الصعود وما إلى ذلك.

---

(1) im vorhinein. ساقطة في ترجمة مارتينو (1985: 280).

(2) das «Währen».

(3) Dauern.

(4) Spanne.

(5) أراد هيدغر هنا أن يستثمر بنية الفعل الألماني «aus-legen» من جهة ما يدلّ في الوقت نفسه على: 1° وضع ومدّ الشيء في الخارج وعرضه ونصبه؛ 2° بيّن وفسّر الشيء وشرحه وعبّره وأوّله.

(6) *gespannt*.

(7) Erstrecktheit. بعد تحليل «الموقوتية» شرع هيدغر هنا في استخراج السِّمة الثانية لظاهرة الزمنية الداخلية، حيث يتعلّقُ الأمر ببيان كيف أنّ الوقت الذي نضع له حساباً ونحتسبه ليس ظاهرةً كميّةً بحتة، بل ينطوي على دلالية كيفية: نحن لا نعيش «مدة من الزمن» بالطريقة نفسها، كالفرق مثلاً بين استرخاء عطلة صيفية وحدّة انتظار غائب بعيد. وهذا ما يطرح صعوبة في فهم مصطلح Erstrecktheit: هل يعني حالة «امتداد» الوقت أم حالة «تمطّط» الوقت؟ فمن خلال الموقوتية يتحول امتدادُ الوقت إلى مدّة زمنية. وهذا ليس دون صلة مع الطابع الوجدي للزمانيّة. ونعني وجد الاستحضار.

(8) angegeben.

(9) Gespanntheit.

إنّ الانشغال، وهو يتوقّع ـ و ـ يحفظ ـ و ـ يستحضر، إنّما «يترك لنفسه» شيئاً من الوقت وهو يعطي لنفسه هذا الوقت بالانشغال، حتى دون وقبل أيّ تعيين حسابي للزمان. ههنا يتمّ توقيت الزمان في كلّ مرّة حسب نمط الانشغال الذي على منواله نترك لأنفسنا شيئاً من الوقت[1]، وذلك بالتحديد انطلاقاً ممّا ننشغل به في كلّ مرّة داخل العالم الذي يحيطُ بنا، وما ينفتح لنا في حضن الفهم المشوب بالشعور، انطلاقاً ممّا يصنعه المرء «على مدى اليوم». وبقدر ما ينغمسُ الدّازين، من فرط التوقّع، في الانشغال، و، في غفلة عن ذاته، ينسى نفسه، فإنّ وقته أيضاً، الذي «تركه» لنفسه، إنّما يبقى، بسبب طريقة «الترك» هذه، **محجوباً**[2]. وبالتحديد، ففي نطاق «العيش ـ دون ـ اكتراث»[3] المنشغل بما هو يومي، لا يفهم الدّازين نفسه أبداً كما لو كان راكضاً على طول سلسلة دائمة متصلة من «الآنات» الصرفة. إنّ الوقت، الذي يتركه الدّازين لنفسه، يحتوي، بسبب هذا الحجاب، على ضرب من الثقوب[4]. وفي الغالب نحن لن نفلحَ في استجماع شتات «يوم» ما مرّةً أخرى، متى استرجعنا الوقت الذي «استعملناه». ومع ذلك فهذا **[410]** التفرّق[5] في الزمان المثقوب[6] ليس تفتّتاً[7]، بل هو ضرب من الزمانيّة التي هي بعدُ في كلّ مرّة منفتحة، وممتدّة على نحو وجدي. إنّ المنوال الذي بحسبه «يجري» الزمان «المتروك»، وطريقة الانشغال في منحه لذاته[8] بهذا القدر أو ذاك

---

(1) Sich-Zeit-lassen.

(2) verdeckt.

(3) «Dahinleben».

(4) die Löcher. هذه الثقوب في الوقت ليست مجرّد «ثقوب في الذاكرة» أو أشكال من فقدان الذاكرة. بل هي نتيجة لضرب من «التعتيم» الذي لا يمكن تفاديه. فبسبب أنّه منغمس بالكلّية في مشاغله اليومية، ينسى الدّازين نفسه، ومن ثمّ يحجبُ عن نفسه طريقته الخاصّة في أخذ الوقت في الحسبان. ليس الزمن خطّاً متصلاً يأخذ مجراه خارج الدّازين بل هو وقت متطبّع بطباع الدّازين ذاته. ولذلك هو لا يخلو من ثقوب. وليس «الثقب في الذاكرة» غير تعبير أنطيقي عن ذلك.

(5) Unzusammen.

(6) في ترجمة مارتينو (1985: 280) هناك خطأ مطبعي: بدلاً من «temps trouvé» علينا أن نقرأ «temps troué».

(7) Zerstückelung.

(8) sich angibt.

من الصراحة، لا يمكن الإبانة عنهما على صعيد الظواهر إبانةً مناسبة إلاّ إذا تمّ، من جهة أولى، استبعاد «التمثيل» النظريّ لضرب من تيّار ـ الآنات[1] المتّصل، وتمّ التفطّن، من جهة أخرى، إلى أنّ الطرق الممكنة، التي ضمنها يمنح ويترك الدّازين شيئاً من الوقت لنفسه، إنّما ينبغي أن تُعيَّن بديّاً انطلاقاً من **الكيفيّة التي بها، طبقاً للوجود الذي من شأنه في كلّ مرّة، هو «يملك»**[2] وقتَه.

قد تمّ من قبلُ تخصيص الوجود الأصيل وغير الأصيل بالنظر إلى ضروب تزمّن الزمانيّة التي تؤسّسه. وتبعاً لذلك فإنّ انعدام العزم في الوجود غير الأصيل يتزمّن على شاكلة استحضار خالٍ من التوقّع نسّاء. فالذي لا عزم له يفهم نفسه انطلاقاً من الحوادث والصدف ـ التي تقع له[3] القريبة منه، التي تعرض له ضمن استحضار كهذا وتزدحمُ عليه سجالاً. ومن جهة ما يضيّع **نفسه** من فرط الانهماك في شغله، فإنّ من لا عزم له **يضيّع وقته** فيه. من هنا يأتي قوله الذي يميّزه: «ليس لي وقت». ومثلما أنّ الوجود غير الأصيل هو باستمرار يضيّع وقته ولا «يملكه» أبداً، فإنّ الميزة التي تبقى في زمانيّة الوجود الأصيل هي أنّها بالعزم لا تضيّع الوقت أبداً و«لها وقت على الدوام». وذلك أنّ زمانيّة العزم إنّما لها، بالنظر إلى حاضرها، طابع **اللحظة**. وليس استحضارها الخاصّ للموقف هو الذي له القيادة، بل هو **محفوظ** في المستقبل الثاوي في الذي كان. إنّ وجودَ اللحظة إنما يتزمّن بوصفه امتداداً هو قدرٌ من أقصاه إلى أقصاه، في معنى **الاستمرار**[4] التاريخاني، الأصيل لأنفسنا. والوجود، الذي هو زمانيّ على هذه الشاكلة، هو «باستمرار» يملك وقته **بالنسبة إلى** ما يقتضيه الموقف منه. لكنّ العزم، بهذه الطريقة، لا يفتحُ الهناك إلاّ بوصفه موقفًا. ولهذا فإنّ ما ينفتح ليس من الوارد أبداً أن يعرض لذي العزم، بحيث يستطيع، وقد صار بلا عزم، أن يضيّع وقتَه فيه.

إنّ الدّازين، الملقى به على نحو واقعاني، لا يمكنه أن «يأخذ» الوقت لنفسه

---

(1) Jetzt-Fluss.

(2) *hat*.

(3) Zu-Fällen.

(4) *Ständigkeit*.

وأن يضيّعه، إلاّ من أجل أنّه قد أُتيح[1] له «وقتٌ»، من حيث هو زمانيّة ممتدّة بشكل وجدي، مع انفتاح الهناك الذي يتأسّس عليها.

ومن حيث هو منفتح، يوجد الدّازين على نحو واقعاني، وذلك على طريقة **الكينونة ـ معاً** صحبة الآخرين. وهو يقف ضمن إمكانية فهم[2] عمومية وعادية. وإنّ ضروب «الآن، في الوقت الذي...»، و«عندئذ، حين...»، المفسَّرة والمعبَّر عنها في نطاق الكينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر اليومي، هي من حيث الأساس [**411**] مفهومة، وإنْ لم يكن توقيتها مضبوطاً بشكل واضح إلاّ في حدود معيّنة. فضمن الكينونة ـ مع ـ الآخرين «الأقرب إلينا» يمكن لكثير من الناس أن يقولوا «بشكل جماعي»[3] «**الآن**»، والحال أنّ كلّ واحد منهم إنّما يعيّن وقت «الآن» الذي يقوله على نحو مختلف: الآن، في الوقت الذي يحصل فيه هذا الشيء أو ذاك. إنّ «الآن» المعبَّر عنه هو مقول من قِبل كلّ واحد منهم في نطاق العموميّة الخاصّة بالكينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر ـ داخل ـ العالم. والوقت المفسَّر، المعبَّر عنه، الخاصّ بكلّ دازين، هو إذن بما هو كذلك **مُعْلَن** بعدُ أيضاً **للعموم**[4] في كلّ مرّة، وذلك على أساس كينونته الوجدية داخل العالم. ومن جهة أنّ الانشغال اليومي إنّما يفهم نفسه انطلاقاً من «العالم» الذي يشغله، فهو لا يعرف «الوقت» الذي أخذه لنفسه، **بوصفه خاصّاً به**، بل، من حيث هو منشغل، هو **يغتنم**[5] الوقت، الذي «يتوفّر»[6]، والذي به يحتسبُ **الناس**. لكنّ عموميّةَ «الوقت» إنّما تكونُ ملحّة أكثر، وذلك بقدر ما **ينشغل** الدّازين الواقعاني بالوقت **على نحو صريح**، من جهة ما يضعه في الحسبان بحرص خاصّ.

---

(1) beschieden. أُتيح له في معنى قُدِّر له وكان نصيبه. ولا يخفى أنّ المعنى الدِّيني هو «التقدير» أيّ تخصيص الأرزاق.

(2) Verständlichkeit.

(3) «zusammen».

(4) *veröffentlicht.*

(5) ausnützen.

(6) «es gibt».

§ 80. في الزمان المشغول والزمنية ـ الداخلية

كان علينا، بشكل مؤقّت، أن نفهم فقط كيف يكونُ من شأن الدّازين المتأسِّس على الزمانيّة، إبّان وجوده، أن ينشغل بالزمان، وكيف يتحوّل هذا الأخير، خلال الانشغال الذي يفسّره، إلى شيء عمومي بالنسبة إلى الكينونة ـ في ـ العالم[1]. ولهذا ما زال لم يتعيّن بعدُ في أيّ معنى «**يكون**» الزمان العمومي المعبَّر عنه، وما إذا كان يمكن أن يُخاطَب على العموم باعتباره شيئاً **كائناً**. وقبل اتّخاذ أيّ قرار في ما إذا كان الزمان العمومي «رغم كلّ شيء لا يعدو أن يكون ذاتيًا» أو ما إذا كان «موضوعيًا فعلاً» أو لا واحد منهما، إنّما ينبغي أوّلاً أن يتمّ تعيين الطابع الظواهريّ للزمان العمومي على نحو أكثر حدّة.

إنّ تعميم[2] الزمان لا يحدث متأخّراً[3] أو عرضًا. بل على الأرجح، من أجل أنّ الدّازين، من حيث هو زمانيّ ـ وجديّ، **هو** بعدُ منفتح في كلّ مرّة، وأنّ التفسير الذي ينتج فهماً هو جزء من الوجود، فإنّ الزمان يكون قد صار بعدُ أيضاً شيئاً عمومياً في الانشغال. إنّ الهُمْ يهتدي **به**، بحيث إنّه ينبغي أن يكون، بوجه ما، ممّا يجده أيٌّ كان في انتظاره.

ومع أنّ الانشغال بالزمان يمكن أن يتمّ حسب الطريقة المخصوصة للتوقيت انطلاقاً من حوادث العالم الذي يحيط بنا، فإنّ هذا من حيث الأساس إنّما يحدث بعدُ دائماً وأبداً في أفق انشغالٍ بالزمان، نحن نعرفه تحت عنوان **الحساب** الفلكي والتقويمي **للزمان**. وهو لم يظهر صدفةً، بل له ضرورته الأنطولوجية ـ الوجودانية

---

(1) را: نهاية الفقرة 79.

(2) Veröffentlichung. التعميم في معنى جعل الزمان زماناً عمومياً أيّ عامّاً للجميع ولا أحد بإمكانه الادعاء بأنّه يملك «الآن» الذي يكون فيه الجميع. وبهذا المعنى فإنّ الزمان العمومي هو بالأساس زمان مشترك مع الآخرين. ولذلك ليس «العمومي» ما هو «معبّر عنه» فقط، بل التعبير اللغويّ عن الزمان ليس هنا إلاّ وجهاً من عمومية الزمان. ذلك أنّ الآن «العمومي» يعني لدى هيدغر «الآن الذي هو ما هو في متناول أيّ كان ولا ينتمي إلى أحد» كما سيقول درس صيف 1927 (ط.ك. المجلد 24، ص373).

(3) nachträglich. غرض هيدغر هو التنبيه إلى أنّ الزمنية الداخلية ليست وقتاً «خاصاً» أو «باطنياً» نقرّر في وقت مَا «تعميمه»؛ بل الزمان الذي يجري فيه الانشغال بالكائن اليومي هو بعدُ زمان عمومي أيّ يتوجّه نحو الكوائن بحسب زمان مشترك مع أيّ كان.

في صلب الهيئة الأساسيّة للدّازين بما هو عناية. ومن أجل أنّ الدّازين هو، طبقاً لماهيّته، يوجد من حيث هو في انحطاطه ملقى به، فهو يفسّر زمانَه، من حيث هو منشغل به، حسب ضرب معيّن من حساب الزمان. وإنّما **ضمنه** يتزمّن **التعميم** «الأصيل» للزمان، [412] بحيث ينبغي أن يُقال: **إنّ كون الدّازين ملقى به هو الأساس في أنّه «ثمّة» زمان على الصعيد العمومي**[1]. وحتى نؤمّن للبرهنة على صدور الزمان العمومي من الزمانيّة الواقعانية، إمكانيّةَ الفهم الممكنة، كان علينا قبلُ أن نعيّن، على الجملة، خصائص الزمان المفسَّر في نطاق زمانيّة الانشغال، وإن كان ذلك من أجل أن نوضّحَ فقط أنّ ماهيةَ الانشغال بالزمان **لا تكمن** في تطبيق التعيينات الرقمية في التوقيت. ولهذا فإنّ الأمر الحاسم، على الصعيد الأنطولوجيّ ـ الوجوداني، في **حساب** الزمان، يجب أيضاً ألاّ يُنظَر إليه باعتباره يكمنُ في تكميم الزمان، بل ينبغي أن يُتصوَّر على نحو أرسخ أصلاً انطلاقاً من زمانيّة الدّازين الذي يضعُ الزمان في الحسبان.

ينكشفُ «الزمان العمومي» بوصفه هو الزمان، الذي «داخله» يعرض الكائن تحت ـ اليد والكائن القائم أمامنا داخل العالم. وذلك يقتضي أن نسمّي هذا الكائن الذي ليس من جنس الدّازين **الزمني ـ الداخلي**[2]. وإنّ تأويل الزمنية ـ الداخلية[3] إنّما يوفّر استبصاراً أكثر أصليّة إلى ماهية «الزمان العمومي» ويمكّن في الكرّة نفسها من تحديد «الكينونة» الذي من شأنه.

إنّ كينونةَ الدّازين هي العناية. وهذا الكائن إنّما يوجد بوصفه ملقى به منحطّاً. ومن حيث هو متروكٌ إلى «العالم» المكشوف عنه مع الهناك الواقعاني الذي يخصّه ورهين به من جهة ما يشغله، فإنّ الدّازين متوقّعٌ لمستطاع ـ كينونته ـ

---

(1) القصد هو أنّ بين «الزمان العمومي»، وظاهرة «الزمان المقيس» صلة معيّنة. ذلك ما حاول هيدغر تأمينه من خلال التمييز بين «وضع الزمان في الحسبان» وبين «حساب الزمان». لكنّ وضع الزمان في الحسبان هو نمط من الانشغال الناجم عن واقعة وجودانية هي المقذوفية في العالم. إذ من جهة أنّ الدّازين هو لأوّل وهلة كائن مقذوف به، هو يوجد في «الآن» العمومي الذي يوجد فيه أيّ كان.

(2) *innerzeitig*.

(3) Innerzeitigkeit.

في ـ العالم، على نحو بحيث إنّه يضع في «الحسبان»[1] و«يعوّل» على[2] ما معه هو له، من أجل هذا النحو من مستطاع الكينونة، **رابطة وظيفية**[3] ما، هي في نهاية الأمر نسيج وحدها. إنّ الكينونةَ ـ في ـ العالم اليومية المت**بصّرة**[4] إنّما تحتاجُ إلى **إمكانية البصر**، وذلك يعني إلى النور[5]، حتى تَتَمكّن من التعامل المنشغل مع الكائن تحت اليد في نطاق ما هو قائم أمامه. ومع الانفتاح الواقعاني لعالمه تكون الطبيعةُ مكشوفةً بالنسبة إلى الدّازين. وفي ثنايا كينونته الملقى بها، هو قد سُلِّم إلى النهار والليل يتساجلان. ذاك بنوره يهبُ الإبصار الممكن، وهذا يمنعه.

متبصّراً منشغلاً متوقِّعا لإمكانية الإبصار، يمنح الدّازين الوقتَ لنفسه، وقد جعل عملَ يومه منطلقاً لفهم نفسه، بالقول «عندئذ، حين يطلع النهار». إنّ «عندئذ» التي تشغله تستمدّ توقيتها ممّا يقع، ضمن مركّب وظيفي داخل العالم المحيط قريب منّا، مع مجيء النور: مع طلوع الشمس. عندئذ، حين تطلع، **يحين الوقتُ كيْ**...[6]. فالدّازين إذن يوقّت[7] الوقت الذي ينبغي أن يأخذه لنفسه، انطلاقاً من الأمر الذي، في أفق أنّه متروك للعالم، يعرض له بوصفه شيئاً له معه، بالنسبة إلى مستطاع ـ كينونته ـ في ـ العالم المتبصِّر، رابطة وظيفية مخصوصة. إنّ الانشغالَ يستعملُ «الكينونة ـ تحت ـ اليد» التي للشمس، وهي تجود ضياءً ودفءًا. وشأن الشمس أن تضبط مواقيت الزمان الذي يُفسَّر في الانشغال. **[413]** وانطلاقاً من هذا التوقيت ينشأ مقياسُ الزمان «الأكثر طبيعية»، النهار. ومن أجل أنّ زمانيّة الدّازين، الذي ينبغي أن يأخذ وقته، هي متناهية، فإنّ أيّامه أيضاً هي بعدُ معدودة. إنّ قولنا «ما دام النهار» إنّما يهب التوقّعَ المنشغل إمكانيّةَ أن يعيّن، على سبيل الوقاية[8]، كلَّ [أوقات] الـ«عندئذ» التي تخصّ ما هو

---

(1) rechnen *mit*.

(2) auf etwas rechnen.

(3) *Bewandtnis*.

(4) um*sichtig*.

(5) die Helle.

(6) *Zeit zu....*

(7) datiert.

(8) vorsorgend.

منشغل به، وذلك يعني أن يقسّم النهار. ربّ تقسيم يتمّ هو بدوره بالنظر إلى ما من شأنه أن يؤقّت الوقت: الشمس الجوّالة. وكما الطلوع فإنّ الغروب والظهر «مواقع» مخصوصة، يتّخذها النجم. وإنّ طوافه الدائب عوداً على بدء إنّما هو أمر يأخذه الدّازين، المانح نفسه وقتاً، الملقى به داخل العالم، في الحسبان. وإنّ حدثانه هو، على أساس تفسير الزمان الذي يضبطُ المواقيت، المرتسَم سلفاً انطلاقاً من الكينونة الملقى بها في نطاق الهناك، حدثانٌ **يوماً بعد يوم**[1].

هذا التوقيتُ الذي يتمّ بفضل النجم الذي يجود بالضياء والحرارة، وبفضل «مواقعه» المخصوصة في السماء، هو إشارةٌ إلى الوقت يمكن القيام بها، في نطاق الكينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر «تحت نفس السماء»، بالنسبة إلى «أيّ واحد من الناس»، في كلّ وقت وبطريقة متماثلة، وفي حدود معيّنة بشكل متّفَق عليه لأوّل وهلة. فما يعيّن المواقيت متوفّرٌ في العالم الذي يحيطُ بنا من دون أن يكون مع ذلك محصوراً في عالم الأداة الذي ننشغلُ به في كلّ مرّة. وإنّما في هذا الأخير، على الأرجح، يتمّ بعدُ، دائماً وأبداً، كشفُ النقاب، عن طبيعة العالم المحيط والعالم المحيط العمومي في كرّة واحدة[2]. ويستطيعُ كلّ واحد من الناس في الوقت نفسه أن «يعوّل»[3]على هذا التوقيت العمومي، الذي في نطاقه يُشير كلّ واحد من الناس إلى وقته، إذ هو[4] يستعمل **مقياساً** متوفّراً على نحو عمومي. وهذا التوقيت يضع الوقتَ في الحسبان[5] في معنى ضرب من **قيس الزمان**، يحتاج تبعاً لذلك إلى مقياس للزمن، بمعنى إلى ساعة. إنّ في ذلك لآية على: **أنّه مع زمانيّة الدّازين، الملقى به، المتروك إلى «العالم»، المانح نفسه الوقتَ، إنّما يُكشَف أيضاً بعدُ عن شيء من قبيل «الساعة»، بمعنى عن كائن تحت اليد، صار في المتناول ضمن رجوعه المنتظم في نطاق الاستحضار المتوقّع**. إنّ الكينونة الملقى بها لدى ما هو تحت اليد إنّما تجدُ أساسها في رحمِ الزمانيّة. فهي أساس

---

(1) *tagtäglich.*

(2) قارن: §15، ص 66 وما بعدها. [المؤلّف]

(3) يستعمل هيدغر هنا صيغة: auf etwas rechnen ـ عوّل على.

(4) الضمير يعود على التوقيت.

(5) يستعمل هيدغر هنا صيغة: mit etwas rechnen ـ حسب لشيء ما حساباً، وضع شيئاً ما في الحسبان.

الساعة. ومن حيث هي شرط إمكان الضرورة الواقعانية للساعة فإنّ الزمانيّة هي في الوقت نفسه الشرط الذي يجعلها قابلةً للكشف؛ وذلك أنّ الاستحضار، حفظاً وتوقّعاً، لمدار الشمس الذي يعرضُ مع مكشوفيّة الكائن الذي داخل العالم، هو وحده، من جهة ما يفسّر نفسه، ما يجعل التوقيتَ ممكناً وواجباً في الوقت نفسه، وذلك انطلاقاً من الكائن تحت اليد داخل العالم الذي يحيط بنا على نحو عمومي.

إنّ الساعةَ «الطبيعيّة»، المكشوف عنها بعدُ في كلّ مرّة مع الكينونة الملقى بها الواقعانية التي للدّازين المتأسِّس في رحم الزمانيّة، هي وحدها ما يبرّر **[414]** ويجعل من الممكن في الوقت نفسه إنتاجَ واستعمالَ ساعات مرنة أكثر فأكثر، بحيث ينبغي لهذه الساعات «الصناعية» أن تكون «معدَّلة» على تلك الساعة «الطبيعية»، حتى تتمكّن من جعل الزمان المكشوف عنه بديّاً من طريقِ الساعة الطبيعية هو أيضاً في المتناول.

وقبل أن نأتي على تخصيص الملامح الكبرى لتكوّن حساب الوقت واستعمال الساعة في معناهما الأنطولوجيّ ـ الوجوداني، يجبُ بادئ ذي بدء أن يُخصَّص الزمان الذي هو موضع الانشغال عند قيس الوقت، على نحو أكثر استيفاءً. وإذا كان قيسُ الوقت هو وحده ما يجعل الزمان المنشغَل به عموميّاً، على نحو «أصيل»، فإنّه ينبغي، تبعاً للطريقة التي بها يتزمّن الأمر المؤقَّتُ ضمن توقيت «حسابي» كهذا، أن يكون الزمانُ العموميّ في متناولنا بوصفه ظاهرةً ليس يحول دونها أيُّ حجاب.

يقتضي توقيت «عندئذ» الذي يفسّر نفسه ضمن التوقّع الذي يقوده انشغال ما : عندئذ، حين يكون نهارٌ، **يحين وقت** الشروع في عمل النهار. إنّ الزمان المفسَّر ضمن الانشغال هو مفهومٌ بعدُ في كلّ مرّة بوصفه وقتًا لِكيْ. . .[1]. وإنّ كلّ نحو من «الآن في الوقت الذي كذا وكذا» هو في كلّ مرّة، **من حيث هو كذلك، مناسب**[2] **وغير مناسب**. ليس «الآن» ـ وكذا شأن كلّ ضرب من الزمان المفسَّر ـ نحواً من «الآن، في الوقت الذي. . .» فقط، بل، من حيث هو هذا

(1) Zeit zu....

(2) *geeignet*.

الذي هو في ماهيّته قابل للتوقيت، إنّما هو في الكرّة نفسها معيَّن في ماهيّته ببنية المناسبة[1] أو عدم المناسبة. إنّ الزمانَ المفسَّر هو منذ أوّل أمره يحمل طابع «هذا وقتٌ لـ. . .» أو «ليس هذا وقتٌ لـ. . .». إذ إنّ استحضار الانشغال، بما هو حفظ وتوقّع، إنّما يفهم الزمان في صلة مع لماذا ما[2]، هي من جهتها مرسَّخة ضمن من أجله[3] متعلّق بمستطاع كينونة الدّازين. إنّ الزمان المعمَّم يكشفُ للعيان، من خلال صلة ـ صالح ـ لكذا[4]، عن البنية، التي تعرّفنا عليها قبلُ[5] بوصفها **المدلوليّة**. وهي تشكّل عالميّة العالم. فالزمان المعمَّم، من حيث هو وقتٌ ـ لكذا. . .، إنّما له في ماهيّته طابع العالم. لأجل هذا نحن نسمّي الزمان الذي يتعمّم في تزمّن الزمانيّة **زمان العالم**[6]. وليس ذلك من أجل أنّه، من حيث هو كائن **داخل العالم**، هو شيء **قائم أمامنا**، وهو ما لا يمكن أن يكون أبداً، بل من أجل أنّه ينتمي **إلى العالم**، بالمعنى الذي تأوّلناه على نحو أنطولوجيّ ـ وجوداني. بأيّ وجه تكون الصّلات الجوهريّة لبنية العالم، مثل «**صالح ـ لكذا**»، مقترنة، على أساس الهيئة الأفقية ـ الوجدية للزمانيّة، مع الزمان العمومي، مثلاً مع «عندئذ ـ حين»، ذلك ما ينبغي أن ينكشفَ لاحقاً. وعلى كلّ حال، فإنّ زمان الانشغال يمكن أن يُخصَّص الآن لأوّل مرّة تخصيصاً بنيويّاً وافياً: هو قابل للتوقيت ومقدَّر المدة وعمومي، ومن حيث هو مهيكَل على هذا النحو، هو ينتمي إلى العالم ذاته. كلّ ضرب من «الآن»، المعبَّر عنه بشكل يومي ـ طبيعي، هو، على

---

(1) Geeignetheit.

(2) ein Wozu.

(3) Worumwillen.

(4) Um-zu-Bezug.

(5) قارن §18، ص 83 وما بعدها و 69 ج، ص 364 وما بعدها. [المؤلّف]

(6) Weltzeit. علينا أن نميّز هذا المصطلح الوجوداني عن أيّ ضرب من «الزمن الكونيّ». فليس «زمان العالم» سوى زمان «الكينونة-في-العالم» التي تنطوي سلفاً على «الوظيفيّة» (Bewandtnis)، أيّ جملة الروابط الوظيفية مع الكائن تحت اليد، و«المدلولية» (Bedeutsamkeit)، أيّ جملة المعنى في العالم، ونمط حضور الدلالات في الدّازين من حيث هو كينونة في العالم، وحيث يكون العالم هو ذاته لحظة في صلب الدّازين. بذلك تعيّنت السّمات الوجودانية الأربع التي تميّز ظاهرة «الزمنية الداخلية»: أ ـ الموقوتية؛ ب ـ التمديد (Gespanntheit)؛ ج ـ العمومية؛ د ـ العالمية.

سبيل المثال، يملكُ هذه البنية وهي، بما هي كذلك، مفهومةٌ، وإنْ **[415]** كان ذلك على نحو غير مدروس وسابق على التصوّر، في نطاق الزمان المشغول الذي يتركه الدّازين لذاته.

ففي انفتاح الساعة الطبيعية، التي تنتمي إلى الدّازين الموجود بوصفه ملقى به ـ منحطّاً، إنّما يكمنُ في الوقت نفسه **تعميم** مخصوص لزمان الانشغال، منجَز بعدُ في كلّ مرّة من قِبل الدّازين الواقعاني، وهو يتزايد ويتوطّد أكثر فأكثر من خلال استكمال حساب الزمان وتحسين استعمال الساعة. ليس يجب هنا أن نعرض التطوّر التاريخاني لحساب الزمان في تحوّلاته الممكنة عرضاً تاريخيّاً. بل علينا على الأرجح أن نسأل على نحو أنطولوجيّ ـ وجوداني: أيّ ضرب من تزمّن الزمانيّة من شأنه أن يتجلّى خلال **الوجهة** التي اتّخذها تكوّن حساب الزمان واستعمال الساعة؟ مع الإجابة عن هذا السّؤال ينبغي أن ينبثق فهمٌ أكثر أصليّة لهذا الأمر، ألا وهو أنّ **قيس الزمان**، نعني في الوقت نفسه التَّعْميم الصريح لزمان الانشغال، إنّما يجدُ أساسه **في زمانيّة** الدّازين بل في صلب تزمّن معيَّن تماماً لها هي ذاتها.

وحين نقارنُ الدّازين «البدائي»، الذي جعلناه قاعدةً لتحليل قيس الزمان «الطبيعي»، مع الدّازين «المتقدّم»[1]، يتبيّنُ أنّ النهار وحضور نور الشمس لم تعد لهما بالنسبة إليه أيّة وظيفة متميّزة، وذلك من أجل أنّ هذا الدّازين «يتميّز» بكونه يستطيع أيضاً أن يجعل من الليل نهاراً. كذلك لم تعد من حاجة عند تحديد الوقت إلى إلقاء نظرة مباشرة وصريحة على الشمس وموقعها[2]. إنّ صنع أداة قيس خاصّة واستعمالها هو أمر يسمحُ بقراءة الوقت في الساعة التي أُنتِجت خصّيصاً لهذا الغرض. إنّ كَم ـ الساعة هو «كَم ـ الوقت». ورغم أنّ ذلك قد يمكن أن يبقى وراء غطاء فلا تَطاله قراءة الوقت في كلّ مرّة، فإنّ الاستعمال الأداتي للساعة، من أجل أنّ الساعة في معنى ما يمكّن من قيس الزمان العمومي ينبغي أن تكون معدَّلة على الساعة «الطبيعية»، إنّما يجد أساسه في زمانيّة الدّازين، التي، مع انفتاح الهناك، هي ما يجعل عقدَ توقيتٍ ما لزمان الانشغال أمراً ممكناً. إنّ فهم الساعة

---

(1) «fortgeschritten». في معنى التقدّم الحضاري.

(2) Stand.

الطبيعية، الذي يتشكّل مع تقدّم اكتشاف **الطبيعة**، من شأنه أن يهدينا إلى إمكانات جديدة لقيس الزمان، تكون في شطر منها مستقلّة عن النهار وعن الملاحظة الصريحة للسماء في كلّ مرّة.

وعلى ذلك حتى الدّازين «البدائي» هو قد استقلّ بعدُ بوجه ما عن أيّة قراءة مباشرة للزمان في السماء، من جهة كونه لا يعاين موقعَ الشمس في السماء، بل يقيس الظلّ، الذي يلقي[1] به في كلّ وقت كائنٌ ما تحت تصرفّنا. وهو **[416]** ما يمكن أن يحدث بادئ الأمر على أبسط صورة في «ساعة الفلاّحين» القديمة. في الظلّ الذي يصاحبُ دوماً كلَّ واحد منّا، تصادفنا الشمس بالنظر إلى حضورها المتغيّر في مواقع متباينة. وإنّ أطوال الظلّ المختلفة على مدى النهار يمكن «في كلّ وقت» أن تُقاس خطواً. وحتى لو أنّ أطوال الأجسام وأطوال الأقدام مختلفةٌ بين الأفراد، فإنّ **العلاقة** بين الاثنين إنّما تبقى على ذلك ضمن حدود معيّنة للدقّة، ثابتة. إنّ التعيين العمومي للوقت الخاصّ مثلاً بموعد هو موضعُ انشغال سيأخذ عندئذ هذه الصورة: «حين يبلغ الظلّ من الطول أقداماً، يكون هنالك تلاقينا». وعلاوةً على ذلك، فإنّ ما هو مفترض سلفاً في نطاق الكينونة ـ الواحد ـ مع ـ الآخر داخل الحدود الصارمة لعالم محيط مباشر، هو تساوي الارتفاع القطبي عن «الموضع»، حيث يتمّ قيسُ الظلّ خطواً. هذه الساعة لا يحتاجُ الدّازين إلى حملها معه في يوم من الأيام، إنّه هو ذاته هذه الساعة بوجه من الوجوه.

إنّ ساعة الشمس العمومية، التي في حضنها يتحرّك خطّ الظلّ بعين الضدّ من مجرى الشمس على مدار مرقّم، لا تحتاجُ إلى مزيدِ وصفٍ. ولكن لِمَ نجد، كلّ مرّة، في الموقع الذي يأخذه الظلّ على لوحة الأرقام، شيئاً من قبيل الوقت؟ لا الظلّ ولا المدار المقسَّم هو الوقت ذاته وأقلّ من ذلك علاقتهما المكانية الواحد مع الآخر. فأين هو الوقتُ الذي نقرؤه هكذا على «الساعة الشمسية»، ولكن أيضاً على كلّ ساعة جيب؟

ماذا تعني قراءةُ الوقت؟ إنّ «النظر إلى الساعة» لا يمكن مع ذلك أن يُقصَد منه سوى: مراقبة الأداة التي تحت اليد في تبدّلها ومتابعة مواقع عقرب الساعة.

---

(1) wirft.

ونحن نعاين كَمْ تكون الساعة باستعمال الساعة، **نحن نقول**، أكان ذلك صراحة أم لا: الساعة **الآن** كذا وكذا، **الآن** حان الوقت كَيْ...، أو مازال ثمّة وقت... أيّ **الآن**، حتّى... إنّ النظر ـ إلى ـ الساعة يتأسّس على وينقاد إلى كوننا نأخذ ـ وقتنا[1]. وما كان قد انكشف عند أبسط قيس للزمان، يصبح هنا أكثر وضوحاً: إنّ التوجّه الناظر في الساعة **نحو الزمان** هو في ماهيّته ضرب من **قول ـ الآنَ**[2]. وهو أمر «معلوم بنفسه» إلى حدّ أنّنا لا نلاحظه وأقلّ من ذلك أن نعرف على نحو صريح بأنّ الآن هو مفهومٌ **ومفسَّر** بعدُ في كلّ مرّة ضمن مقوّماته البنيويّة الكاملة ألا وهي الموقوتية والمدّة المقدَّرة[3] والعمومية والعالمية.

والحال أنّ القول ـ الآنَ هو تفصيل كلامي **لاستحضارٍ**، يتزمّن في وحدة مع توقّع حافظٍ. وينكشفُ التوقيت الذي يتمّ عند استعمال الساعة بوصفه استحضاراً مخصوصاً لشيء قائم أمامنا. إنّ التوقيت [417] لا يستند إلى شيء قائم أمامنا، بل إنّ الاستناد[4] ذاته إنّما له طابع **القيس**. بلا ريب فإنّ رقمَ المقياس يمكن أن يُقرأ مباشرةً. بيد أنّ ذلك يقتضي: أن يُفهَم من ذلك تضمّن المقياس في الفترة الممتدّة[5] التي يُراد قيسُها، وذلك يعني أنّ عدد ـ مرّات[6] **حضوره**[7] قد تمّ تعيينه. ويتقوّم فعل القيس من حيث الزمان ضمن استحضار المقياس الحاضر في الامتداد الحاضر. ويعني عدم التغيّر الثاوي في فكرة المقياس أنّه ينبغي أن يكون في كلّ وقت قائماً أمامنا في دوامه[8] بالنسبة إلى كلّ واحد من النّاس. إنّ التوقيتَ الذي **يقيسُ** زمان الانشغال إنّما يفسّر هذا الزمان من زاوية نظر يستحضرُ الكائن القائم أمامنا، الذي لا يصبح في المتناول، من حيث هو مقياس ومن حيث هو مقيس، إلاّ من خلال استحضار مخصوص. ومن أجل أنّ استحضار الشيء

(1) ein Sich-Zeit-nehmen.
(2) ein *Jetzt-sagen*.
(3) Gespanntheit.
(4) das Bezugnehmen.
(5) Strecke.
(6) das Wie-oft.
(7) Anwesenheit.
(8) Beständigkeit.

الحاضر في صلب التوقيت الذي يقيس إنّما يملك أولويّة خاصّة، فإنّ قراءة الوقت التي تقيس على الساعة تعبّر عن نفسها أيضاً في معنى حادّ من خلال الآن. وهكذا ففي قيس الوقت يتمّ **تعميمٌ** للزمان، طبقاً له هو يعرض في كلّ مرّة وفي كلّ وقت وبالنسبة إلى كلّ واحد من الناس بوصفه «الآن والآن والآن». هذا الوقت المتاح بشكل «كونيّ»[1] في الساعات هو بوجه ما ممّا يعثر عليه المرء بشكل مسبق بوصفه **كثرة قائمة أمامنا من الآنات،** وذلك من دون أن يكون قيسُ الوقت موجَّهاً، من حيث هو موضوع للدراسة، قِبلَةَ الزمان بما هو كذلك.

من أجل أنّ زمانيّة الكينونة ـ في ـ العالم، من حيث هي أمر واقعاني، إنّما تجعلُ انفتاح المكان ممكناً على نحو أصليّ، وأنّ الدّازين المكاني قد رهن نفسه[2] في كلّ مرّة بـهُنَا[3] من جنس الدّازين، وذلك في نطاق هنالك[4] مكشوفة، فإنّ الزمانَ المشغول به ضمن زمانيّة الدّازين هو، بالنظر إلى موقوتيّته، مرتبط في كلّ مرّة بموضع ما للدّازين. ليس الأمر أنّ الزمان قد صار معلّقاً على موضع ما، بل إنّ الزمانيّة هي شرطُ الإمكان في أن يستطيع التوقيت الارتباط بالموضع المكاني، على نحو بحيث يكون هذا الأخير بوصفه مقياساً إجبارياً بالنسبة إلى كلّ واحد من النّاس. ليس الزمان هو الذي يقع وصله أوّل الأمر مع المكان، بل المكان، الذي يُراد وصله زعماً، هو الذي لا يصادفنا إلاّ على أساس الزمانيّة المشغولة بالزمان. وبموجب تأسيس الساعة وحساب الزمان على **زمانيّة** الدّازين، التي تشكّل قوام هذا الكائن من حيث هو كائنٌ تاريخاني، فإنّه يمكن أن يتبيّن، إلى أيّ مدى أنّ استعمال الساعة بحدّ ذاته هو من ناحية أنطولوجية أمرٌ تاريخاني وأنّ كلّ ساعة بما هي كذلك إنّما «تملك تاريخًا»[5].

---

(1) allgemein.

(2) sich...angewiesen.

(3) Hier.

(4) Dort.

(5) ليس علينا أن نخوضَ هنا في مشكل قيس الزمان من زاوية نظرية النسبية. فإنّ إيضاح الأسس الأنطولوجية لهذا القيس يفترض بعدُ توضيح زمان العالم والزمنية الداخلية انطلاقاً من زمانيّة الدّازين، وكذلك الإبانة عن التقوّم الزمانيّ ـ الوجوداني للكشف عن الطبيعة والمعنى الزمانيّ للقيس بعامة. فإنّ أيّ بناء أكسيومي لتقنيّة القيس في الفيزياء إنّما يرتكز =

[418] لن يتحوّل الزمان المعمَّم من خلال قيس الوقت إلى مكان أبداً، بسبب أنّ التوقيت يأخذ منطلقه من علاقات قيس مكانية. كذلك فإنّه لا ينبغي، متى نظرنا من زاوية أنطولوجية ـ وجودانية، أن يُبحَث عن جوهر الأمر في **قيس** الوقت، في جهة أنّ «الزمان» المؤقَّت متعيّن بشكل عددي انطلاقاً من امتداد **المكان** ومن تغيّر **الموضع** الخاصّ بشيء مكاني. بل الأمر الحاسم على الصعيد الأنطولوجيّ هو على الأرجح يكمن في **الاستحضار** النوعي، الذي يجعل القيس ممكناً. ولا ينطوي التوقيت انطلاقاً من الكائن القائم أمامنا «على نحو مكاني»، على أيّ تمكينٍ[1] للزمان، بحيث إنّ هذا التمكينَ المزعومَ هو لا يعني شيئاً آخر سوى استحضار الكائن القائم أمامنا في كلّ وقت وبالنسبة إلى كلّ واحد من النّاس، في نمطِ الحضور الذي من شأنه. فعند قيس الوقت، الذي يقوم وفقاً لضرورة في ماهيّته على قولنا ـ الآن، يكون الشيءُ المقيس بما هو كذلك، متى حصلنا على المقياس، أمراً منسيّاً بوجه ما، بحيث إنّه ما عدا الامتداد والعدد نحن لن نجد شيئاً.

وكلّما كان الدّازين المشغول بالزمان لا يملك وقتًا يضيّعه، صار ذلك الوقت «أثمن»، ووجب أن تكون الساعة أيضاً **أكثر مرونة في اليد**[2]. ليس فقط يجب أن يكون من الممكن أن يُشار إلى الوقت على نحو «أكثر دقّة»، بل إنّ تعيينَ الوقت ذاته يجب أن يتطلّب أقلّ وقت ممكن ومع ذلك يكون في الكرّة نفسها متطابقاً مع إشارة الوقت لدى الآخرين.

لن يتعلّق الأمر، مؤقّتًا، إلاّ بالإبانة بشكل مجمل عن «الترابط» بين استعمال الساعة وبين الزمانيّة التي تأخذ الوقت في الحسبان. وكما أنّ التحليل العيني لحساب الزمان المصوغ بشكل فلكي ينتمي إلى التأويل الأنطولوجيّ ـ الوجوداني لاكتشاف الطبيعة، كذلك لا يمكن للأساس الذي تقوم عليه «الكرونولوجيا»

= على هذه المباحث وليس بمقدوره أبداً، من جهته، أن يفكّ خفايا (aufrollen) مشكل الزمان بما هو كذلك. [المؤلّف]

(1) Verräumlichung.

(2) *handlich.*

التاريخية من خلال التقاويم أن يُكشف الغطاء عنه إلاّ ضمن دائرة مهامّ التحليل الوجوداني للمعرفة التاريخية[1].

[419] إنّ ما يصنعه حساب الوقت هو تعميمُ الزمان على سكّة مضروبة، بحيث إنّه على هذه الطريق فحسب إنّما يُعرَف ما نَسِمُه عامّةً باسم «الزمان». ففي نطاق الانشغال يُعزى[2] لكلّ شيء «وقتُه». وهو «يملكـ»ـه ولا يمكنه، مثل أيّ كائن داخل العالم، أن «يملكـ»ـه، إلاّ من أجل أنّه بعامّة يكون «في الزمان». إنّ الزمان، «الذي في داخله»[3] يعرض الكائن الذي داخل العالم، نحن نعرفه بوصفه زمان العالم. وهذا إنّما له، على أساس الهيئة الأفقية ـ الوجدية للزمانيّة، التي إليها ينتمي، **عينُ** التعالي الذي للعالم. فمع انفتاح العالم ينتشرُ زمان العالم على نحو عمومي، بحيث إنّ كلّ كينونة مشغولة بالزمان لدى الكائن **الذي داخل العالم** إنّما تفهم هذا الأخير على نحو متبصّر بوصفه شيئاً يصادفنا «داخل الزمان».

ليس الزمان، «الذي فيه» يتحرّك الشيء القائم أمامنا ويسكن، «**موضوعياً**»، متى قصدنا بذلك الكينونة ـ القائمة ـ أمامنا ـ في ـ ذاتها التي للكائن الذي يصادفنا

---

(1) عن محاولة أولى في تأويل الزمان الكرونولوجي و«العدد التاريخي»، قارن: درس التأهيل الذي عقده المؤلّف في فرايبورغ (سداسي صيف 1915): «مفهوم الزمان في علوم التاريخ». منشور في **مجلّة الفلسفة والنقد الفلسفي**، مج 161 (1916) ص 173 وما بعدها. غير أنّ الروابطَ بين العدد التاريخي وزمان العالم المحسوب بشكل فلكي وزمانيّة الدّازين وتاريخانيته، إنما تحتاج إلى بحث أوسع- . قارن، بالإضافة إلى ذلك: ج. زيمّل (Simmel)، مشكل الزمان التاريخي.محاضرات فلسفيّة نشرتها جمعية كانط العدد 12، 1916- . أمّا العملان الأساسيّان حول تكوّن الكرونولوجيا التاريخيّة فهما: جوزيفوس يوستوس سكاليغر (Scaliger)، De emendatione temporum/ **في إصلاح المواقيت** 1583، وديونيزوس بيتافيوس (Petavius)، Opus de doctrina temporum/ **مؤلّف حول نظرية الزمان** [419] 1627 . ـ أمّا عن حساب الزمان لدى القدماء، قارن: ج. بيلفنغر (Bilfinger)، **الإشارات القديمة إلى الساعات** 1888. **اليوم المدني. أبحاث حول بدايات اليوم التقويمي في العصر القديم الكلاسيكي والعصر الوسيط المسيحي** 1888. ـ هـ. ديلز (Diels)، **التقنية القديمة**. الطبعة الثانية، 1920، ص 155-232 وما بعدها عن «الساعة القديمة». ـ أمّا الكرونولوجيا الجديدة، فقد تناولها ف. روهل (Rühl)، **كرونولوجيا العصر الوسيط والعصر الحديث** 1897. [المؤلّف]

(2) Zugesprochen.

(3) worinnen.

داخل العالم. لكنّ الزمان هو **كذلك ليس** «**ذاتياً**»، متى فهمنا بذلك الكينونة القائمة والحدوث ضمن «ذات حاملة»[1]. **إنّ زمان العالم هو «أكثر موضوعيّة» من أيّ موضوع ممكن، وذلك من أجل أنّه، من حيث هو شرط إمكان الكائن داخل العالم، هو «مُمَوضَع»[2] بعدُ في كلّ مرّة على نحو أفقي ـ وجدي مع انفتاح العالم**. ولهذا أيضاً فإنّ زمان العالم، وذلك بعين الضدّ من رأي كانط، هو أمر نعثر عليه بعدُ **مباشرةً** في ما هو طبيعي **كما** في ما هو نفسي وليس فقط على الطريق التي تنعطفُ على هذا الأخير. إنّ «الزمان» إنّما يتزمّنُ لأوّل وهلة في السماء تحديداً، بمعنى هنالك، حيث يعثر المرء عليه، من خلال التوجّه الطبيعي **نحوها**، إلى حدّ بلغ معه الأمر إلى أن صار «الزمان» مرادفاً للسماء.

لكنّ زمان العالم هو أيضاً «أكثر ذاتيّة» من أيّ ذات حاملة[3] ممكنة، وذلك من أجل أنّه، متى فهمنا معنى العناية جيّداً من حيث هي كينونة النفس[4] الموجودة في شكل واقعة، هو كذلك ما يجعل هذه الكينونة ممكنة. إنّ «الزمان» لا هو قائم «في الذات» ولا «في الموضوع»، لا هو «في الداخل» ولا هو «في الخارج»، و«هو» «**أسبق**»[5] من أيّ ذاتية وموضوعية، لكونه يمثّل شرط الإمكان ذاته بالنسبة إلى هذا «الأسبق». فهل له بعامة «كينونة»؟ وإذا لم يكن، فهل هو ظاهرة أم «كائن أكثر»[6] من أيّ كائن ممكن؟ إنّ البحثَ الذي يواصلُ سيره في اتجاه أسئلة كهذه **[420]** من شأنه أن يصطدمَ بنفس «الحدود»، التي انتصبت[7] في وجه التوضيح التمهيدي للترابط بين الحقيقة والكينونة[8]. ومهما كانت الطريقة التي بها سيُجاب فيما يلي عن هذه الأسئلة، أو التي ستُطرَح بها في المقام الأوّل طرحاً أصليّاً، فإنّه خليق بنا أن نفهم أوّلاً أنّ الزمانيّة، من حيث هي أفقية ـ وجدية، إنّما تزمّن شيئاً من قبيل زمان **العالم**، هو الذي يشدّ قوام الزمنية الداخلية للكائن تحت اليد والقائم

---

(1) Subjekt.

(2) objiciert.

(3) *Subjekt*.

(4) *Selbst*.

(5) *früher*.

(6) seiender.

(7) aufrichtet.

(8) قارن: §44 ج، ص 226 وما بعدها. [المؤلّف]

أمامنا. لكنّ هذا الكائن هو لذلك لا يمكن أبداً أن يسمَّى بالمعنى الدقيق «زمانيّاً». فهو، مثل أيّ كائن ليس من جنس الدّازين، غير زمانيّ، وذلك مهما استطاع أن يحدث وينشأ ويفنى، في عالم الواقع، أو أن يبقى «في عالم المثال».

إذا كان زمانُ العالم، تبعاً لذلك، يدخل في تزمّن الزمانيّة، فإنّه لا يمكن لا أن يتبخّر «في نزعة ذاتانية»، ولا أن «يتشيّأ» في «موضعة» رديئة. هذان أمران لن يتمّ تفاديهما إلاّ من طريق استبصار واضح، وليس فقط على أساس تأرجح غير مأمون بين ذيْنك الإمكانَيْن، وذلك متى أمكننا أن نفهم كيف يتصوّر الدّازين اليومي «الزمانَ» تصوّراً نظرياً انطلاقاً من فهمه المباشر للزمان، وبأيّ وجه يعوقه هذا التصوّر للزمان والسلطان الذي له، عن إمكانية أن يفهم ما هو مقصود ضمنه انطلاقاً من الزمان الأصليّ، بمعنى **من حيث هو زمانيّة**. إنّ الانشغال اليومي، الذي يأخذُ الوقت، إنّما يجد «الوقت» في ثنايا الكائن الذي داخل العالم، الذي يعرض «في الزمان». بذلك فإنّ رفعَ النقاب عن نشوء التصوّر العامي للزمان إنّما ينبغي أن يأخذ منطلقه عند الزمنية الداخلية.

§ 81. في الزمنية الداخلية وفي نشوء التصوّر العامي للزمان

كيف ينكشفُ للانشغال اليومي المتبصّر، ولأوّل وهلة، شيءٌ من قبيل «الزمان»؟ وفي نطاق أيّ تعامل منشغِلٍ، مستعمِلٍ للأدوات، هو يصبح في المتناول على نحو **صريح**؟ إذا كان الزمان يُحوّل إلى شيء عمومي مع انفتاح العالم ويُنشغَل به بعدُ أيضاً، دائماً وأبداً، مع مكشوفيّة الكائن داخل العالم، التي هي جزء من انفتاح العالم، وذلك من حيث أنّ الدّازين يحسب الزمان من جهة ما يضع **نفسه** في الحسبان، فإنّ السلوك، الذي من خلاله يسدّد «المرء» خطاه **تحت هدي الزمان**، إنّما يتمثّل في استعمال الساعة. ويتأكّد معناه الزمانيّ ـ الوجوداني من حيث هو استحضار لعقرب الساعة المتنقّلة. إنّ **المتابعة** التي تستحضر عقارب الساعة **تعدّ**[1]. وهذا الاستحضار يتزمّن في نطاق الوحدة الوجدية التي من شأن

---

(1) *zählt*. حسب ما تقدّم يتدرّج مركب «الزمنية الداخلية» على هذا النحو: أ ـ يضع الدّازين حساباً للزمان بما هو انشغال بالعالم الذي هو مقذوف فيه؛ ب ـ هو يحتسب مُدَدَ الزمان ويقدّرها ويضبط وجه امتدادها؛ ج ـ هو يعدّ عقارب الساعة ويبني تصوّراً عامّياً للزمان هو الزمان المقيس والمعدود.

حفظٍ مشوب بالتوقّع. [421] أن **نحفظ** «وقتئذ» **استحضاراً**، يعني: أن نكون، من جهة ما نقول ـ الآنَ، منفتحين أمام أفق ما هو سابق، وذلك يعني الآن ـ الذي ـ لم ـ يعد كائناً. وأن **نتوقّع** «عندئذ» **استحضاراً**، يعني: أن نكون، من جهة ما نقول ـ الآنَ، منفتحين أمام أفق ما هو لاحق، نعني الآن ـ الذي ـ ليس ـ بعدُ. **إنّ المنكشفُ ضمن استحضار كهذا هو الزمان**. فبأيّ وجهٍ علينا تعريف الزمان، الذي يتجلّى في أفق استعمال الساعة المنشغِل، الآخذ وقته بتبصّر؟ **إنّه المعدود، الذي ينكشفُ في المتابعة التي تعدّ العقارب المتنقّلة وتستحضرها، وذلك على نحو بحيث إنّ الاستحضار يتزمّن ضمن الوحدة الوجدية مع الحفظ والتوقّع، المفتوحين على نحو أفقي على السابق واللاحق**. بيد أنّ ذلك ليس شيئاً آخر سوى التفسير الأنطولوجيّ ـ الوجوداني للتعريف الذي أعطاه أرسطو عن الزمان:

τοῦτο γ́αρ εστιν ὁ χρόνος, αριϑμὸς κινησεως κατα τὸ πρότερων και υστερον.

«وعلى وجه التحديد فإنّ الزمان هو المعدود في الحركة التي تعرض في أفق السابق واللاحق»[1]. وبقدر ما قد يبدو هذا التعريف غريباً عند أوّل نظرة، فهو «مفهوم بنفسه» ومستقى من منهلٍ أصيل، إذا ما أحطنا بالأفق الأنطولوجيّ ـ الوجوداني، الذي أخذه منه أرسطو. ولم يكن أصل الزمان المتجلّي على هذا النحو ليمثّل مشكلاً بالنسبة إلى أرسطو. فإنّ تأويله للزمان يتحرّكُ على الأرجح ضمن وجهة الفهم «الطبيعي» للزمان. ولكن من أجل أنّ هذا الفهم ذاته والكينونة المفهومة ضمنه، هو ما جعلنا منه مشكلاً أساسيّاً من خلال البحث الذي بين أيدينا، فإنّه **بعد** حلّ مسألة الكينونة فحسب إنّما يمكن للتحليل **الأرسطي** للزمان أن يؤوّل ضمن الموضوعات التي تخصّه، وذلك على نحو بحيث هو يكتسبُ دلالة أساسيّة بالنسبة إلى التملّك الموجب لإشكاليّة الأنطولوجيا القديمة بعامة، متى رسمنا حدوده على نحو نقدي[2].

كلّ تبيينٍ لاحقٍ لمفهوم الزمان إنّما يعتمد **في أساسه** على التعريف **الأرسطي**، بمعنى، هو يدرس الزمان كما ينكشفُ له في نطاق الانشغال المتبصّر.

---

(1) قارن: **الطبيعيات**، مقالة الدال 11، 219 ب 1 وما بعدها. [المؤلّف]

(2) قارن §6، ص 19-27. [المؤلّف]

إنّ الزمان هو «المعدود»، أيّ ما هو معبَّر عنه ومقصود، وإنْ دون أن يُدرَس كموضوع، في استحضار مؤشّر الساعة (أو الظلّ) **المتنقّل**. وما يُقال عند استحضار المتحرّك في حركته هو: «الآن هنا، الآن هنا، الخ.» إنّ المعدودات هي الآنات. وهذه تنكشفُ «في كلّ آن» من حيث هو «توّاً ـ لم ـ يعد ـ كائناً. . .» و«الآن ـ الذي ـ ليس ـ بعدُ ـ منذ ـ قليل». نحن نسمّي زمان العالم، «المرئيّ» ضمن طريقة كهذه في استعمال الساعة، **زمان ـ الآن**[1].

[422] كلّما كان الانشغال، الذي يمنحُ لنفسه الوقت، يضع الزمان في الحسبان على نحو «أكثر طبيعيّة»، كان أقلّ وقوفاً عند الزمان المعبَّر عنه بما هو كذلك، بل هو ضائع وراء الأداة التي تشغله، والتي لها وقتها في كلّ مرّة. كلّما كان الانشغال يعيّن الزمان ويُشير إليه، على نحو «أكثر طبيعيّة»، بمعنى كلّما كان أقلّ توجّهاً نحو الزمان بما هو كذلك، بوصفه موضوعاً للدراسة، كانت الكينونة، المنحطّة ـ المستحضِرة، لدى ما يشغله، تقول اختصارًا، أكان ذلك جهراً أم لا: الآن، عندئذ، وقتئذ. وبالتالي فإنّه على هذا النحو ينكشفُ الزمان، بالنسبة إلى الفهم العامي للزمان، بوصفه تتابعاً من الآنات، «القائمة» باستمرار، الماضية والآتية في الوقت نفسه. فيُفهَم الزمان بوصفه تتالياً، بوصفه «نهرًا» من الآنات، بوصفه «مجرى الزمان». **ما الذي يكمنُ في هذا التفسير لزمان العالم المشغول؟**

نحن نحصلُ على الجواب، متى عدنا إلى البنية الجوهريّة **الكاملة** لزمان العالم، وعقدنا موازنةً بينها وبين ما يعرفه الفهم العامي للزمان. وإنّ ما تمّ إبرازه بوصفه أوّل مقوّم لماهية الزمان المشغول هو **الموقوتية**. وهي تجد أساسها في الهيئة الوجدية للزمانيّة. إنّ «الآن» هو في ماهيّته الآن ـ في ـ الوقت ـ الذي. . . إنّ الآن الموقوت، المفهوم في صلب الانشغال، وإن لم يكن مدرَكاً بما هو كذلك، هو في كلّ مرّة آن مناسب أو غير مناسب. فمن شأن بنية الآن أن تدخل فيها **المدلولية**. لهذا نحن سمّينا الزمان المشغول زمان **العالم**. وفي التفسير العامي للزمان بوصفه سلسلة من الآنات **تُفتقَد** الموقوتيّة كما المدلولية. فتخصيص الزمان

(1) die *Jetzt-Zeit*.

بوصفه تتالياً بحتاً لا يسمح لهاتيْن البنيتيْن «أن تظهرا في الواجهة»[1]. فإنّ التفسيرَ العامي للزمان يسدل دونهما **غطاءً**. إنّ الهيئة الأفقية ـ الوجدية للزمانيّة، التي تتأسّس ضمنها موقوتيّةُ الآن ومدلوليّتُه، إنّما **تُسطَّح**[2] بسبب هذه التغطية[3]. وتكون الآنات بوجهٍ ما مقطوعةً عن هذه الأواصر وهي لا تفعل سوى أن تصطفّ، وهي مقطوعة هكذا، بغرض إحداث التتالي.

إنّ التغطية المسطِّحة لزمان العالم، التي يقومُ بها الفهمُ العامّي للزمان، ليست من الصدفة في شيء. بل على وجه التحديد **بسبب** أنّ التفسير اليومي للزمان يقف حصراً ضمن وجهة نظر الفهم السليم[4] المشغول وهو لا يفهم سوى ما «يكشف» عن نفسه في أفقه، فإنّ هذه البنى لابدّ وأن تفوته. إنّ ما هو معدود من خلال قيس الوقت الذي يشغلنا، أيّ الآن، هو مفهومٌ ـ على ـ وجه ـ المعيّة[5] ضمن الانشغال بما هو تحت اليد وما هو قائم. ومن حيث إنّ هذا القيس للزمان يعودُ الآن إلى الزمان المفهوم ـ على ـ وجه ـ المعيّة هو نفسه و«يعتبره»، فهو يرى الآنات، التي هي بلا ريب تكون «هناك» أيضاً بوجه من الوجوه، في الأفق **الخاص**[6] بفهم الكينونة، الذي به يكونُ هذا الانشغال بشكل مستمرّ **[423]** مهتدياً[7]. لهذا فإنّ **الآنات** تكون أيضاً بوجه ما **قائمة ـ على ـ وجه ـ المعيّة**[8]: بمعنى، أنّ الكائن يصادفنا **وكذلك** الآن. ورغم أنّه لا يُقال صراحةً، بأنّ الآنات هي قائمة أمامنا مثل الأشياء، فإنّها مع ذلك «مرئيّة» على الصعيد الأنطولوجيّ في أفق فكرة القيمومة. إنّ الآنات **تمضي**، وإنّ الماضيات تشكّل الماضي. وإنّ الآنات **ترد علينا**[9]، وإنّ الواردات[10] ترسم محيط «المستقبل». ولا يتوفّر التأويل

---

(1) «zum Vorschein kommen».

(2) nivelliert.

(3) Verdeckung.

(4) Verständigkeit.

(5) miverstanden.

(6) *des*.

(7) قارن §21، وعلى الخصوص ص 100 وما بعدها. [المؤلّف]

(8) *mitvorhanden*.

(9) *ankommen*.

(10) ankünftig.

العامي لزمان العالم حتى على الأفق الذي يمكّنه من التطلّع إلى شيء من قبيل العالم والمدلوليّة والموقوتيّة. فهذه البنى إنّما تبقى وراء غطاء ضرورةً، لاسيما وأنّ التفسير العامي للزمان من شأنه أن يزيد من تثبيت هذا الغطاء، وذلك من خلال الطريقة التي بها هو يخرّج تخصيصه للزمان على مستوى التصوّر.

يتمّ إدراكُ سلسلةِ الآنات بوصفها شيئاً قائماً أمامنا بوجه ما؛ وذلك أنّها هي ذاتها تتزحزح «في الزمان». نحن نقول: **في** كلّ آن، هو الآن، وفي كلّ آن، هو أيضاً قد اضمحلّ بعدُ. في **كلّ** آن، الآن هو الآن، إذاً فهو حاضر بين أيدينا[1] باستمرار **بوصفه هو هو**[2]، حتى ولو أنّه في كلّ آن، يضمحلّ آنٌ آخرُ حالَ وروده علينا. بيد أنّه إنّما بوصفه **هذا** الذي يتبدّل[3] هو يكشف في عين الوقت عن الحضور المستمرّ لذاته، وإنّه لهذا كان على أفلاطون، تبعاً لهذا المنظور إلى الزمان بوصفه سلسلةً من الآنات التي تتولّد وتمضي، أن يسمّي الزمان صورة الأبديّة:

εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τὶνα αιῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν αμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αιῶνος ἐν ἑνι κατ̇ αριθμὸν ἰοῦσαν ἀιώνιον εἰκόνα, τοῦτον ον δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν[4].

إنّ سلسلةَ الآنات لا انقطاع ولا ثغرة فيها. ومهما ذهبنا «بعيداً» في «تقسيم» الآن، فهو لا يزال دائماً وأبداً هو الآن. فالمرء يرى اطّراد[5] الزمان في أفق شيء قائم لا ينفصم. وإنّما في نطاق التوجّه الأنطولوجيّ نحو شيءٍ قائم باستمرار، هو يبحث في مشكل اتصال الزمان، أو هو هنا يترك المعضلة على حالها. ومن ثمّة فإنّ البنية المخصوصة لزمان العالم، بما أنّه على ـ مُدَدٍ ـ مقدَّرة[6] في كَرّة واحدة

(1) anwesend.

(2) *als Selbiges.*

(3) Wechselnde (das).

(4) قارن: **طيماوس** 37 د 5-7. [المؤلّف] ـ ورد هذا الشاهد في الأصل باليوناني، دون ترجمة. «لقد وضع في ذهنه أن يصنع صورةً متحرّكة للأبدية، ومن جهة ما يهب للسماء نظاماً، هو يجعل من الأبديّة الثابتة في وحدتها صورةً أبديّة تتقدّم حسب العدد، وذلك ما أطلقنا عليه اسم الزمان».

(5) Stetigkeit.

(6) gespannt.

مع الموقوتيّة المؤسَّسة على نحو وجدي، إنّما تبقى **وراء غطاء**. إنّ تمديد[1] الوقت لا يُفهَم انطلاقاً من **حالة الامتداد**[2] الأفقي للوحدة الوجدية للزمانيّة، التي تتعمّم من خلال الانشغال بالوقت. إنّ في كلّ آن، مهما كان هنيهةً خاطفة، يكون **بعدُ** آنٌ **في كلّ مرّة**، ذلك ما ينبغي أن يُتصوَّر انطلاقاً من الشيء الذي **لا يزال** «سابقاً»، والذي ينحدرُ منه كلّ آن: انطلاقاً من الامتداد الوجدي للزمانيّة، الذي هو غريب عن أيّ اتصال **[424]** متعلّق بشيء قائم، وعلى ذلك هو يمثّل شرط إمكان الولوج إلى شيء دائم قائم أمامنا.

تكشفُ الأطروحةُ الكبرى للتأويل العامي للزمان، أيّ إنّ الزمان «لامتناه»، عمّا ينطوي عليه ذلك التفسيرُ من التسطيح والتغطية لزمان العالم، ومن ثمّة للزمانيّة بعامة. فالزمان يهب نفسه لأوّل وهلة بوصفه سلسلة غير منقطعة من الآنات. وكلّ آن هو بعدُ أيضاً توّاً[3] أو على الفور[4]. ولو وقف تخصيص الزمان أوّلاً وحصراً **عند هذه السلسلة**، لما أمكننا من حيث الأساس أن نجد فيها، بما هي كذلك، أيّة بداية ولا نهاية. كلّ آن أخير، من **حيث هو آن**، هو، **بعدُ** دائماً وأبداً في كلّ مرّة، ما ـ لم ـ يعد ـ على ـ الفور[5]، بذلك هو الزمان في معنى الآن ـ الذي ـ لم ـ يعد كائناً، الماضي؛ وكلّ آن أوّل هو في كلّ مرّة نحوٌ من توّاً ـ ليس ـ بعدُ[6]، فهو الزمان في معنى الآن ـ الذي ـ ليس ـ بعد، «المستقبل». فالزمان بذلك لا نهاية له «من الطرفين». ولا تصبح هذه الأطروحةُ عن الزمان ممكنةً إلاّ على أساس التوجّه نحو **في ـ ذاته معلّق في الهواء، لمجرى من الآنات قائم برأسه،** حيث تكون كلّ ظاهرة الآن، منظوراً لها من زاوية الموقوتيّة والعالمية والتمديد والعمومية[7] التي من جنس الدّازين، قابعةً وراء غطاء، ومدحورة إلى رتبة مقطع

---

(1) Gespanntheit.

(2) Erstrecktheit.

(3) ein Soeben.

(4) Sofort.

(5) ein Sofort-nicht-mehr.

(6) ein Soeben-noch-nicht.

(7) Öffentlichkeit. في الطبعات الأولى توجد هنا عبارة أخرى هي «Örtlichkeit». وهو ما نعثر عليه في الترجمة الإنكليزية (1962: 476) وترجمة مارتينو (1985: 289)، =

لا ملامح له. وإذا ما «فكّر المرء» في سلسلة الآنات «إلى النهاية»، من جهة نظر الكينونة القائمة والكينونة غير القائمة، فإنّه لا يمكن أبداً أن نجد لها نهاية. ومن كون **هذا التفكير** في الزمان إلى النهاية ما زال **ينبغي له** دائماً وأبداً في كلّ مرّة **أن يفكّر** في الزمان، يستنتج المرء أنّ الزمان **يكون** بلا نهاية.

ولكن أين يكمنُ هذا التسطيح لزمان العالم وهذا الغطاءُ الذي يُسدَل[1] دون الزمانيّة؟ ـ في صلب كينونة الدّازين ذاته، الذي تأوّلناه على جهة التمهيد بوصفه عناية[2]. فلكونه ملقى ـ به ـ منحطًا، يكون الدّازين أوّلَ أمره وغالبَ أمره ضائعاً في خضمّ ما يشغله. بيد أنّه في حالة الضياع هذه إنّما يتبدّى الهروب الحاجب[3] للدّازين أمام وجوده الأصيل، الذي رسمنا ملامحه بوصفه عزماً مستبِقًا. ففي الهروب المنشغل، يكمنُ الهروبُ من **أمام** الموت، بمعنى يكمن صرفٌ للنظر[4] عن نهاية الكينونة ـ في ـ العالم. هذا الصرف للنظر عن... هو في ذات نفسه ضرب من الكينونة **المستقبلية نحو** الموت على نحو وجدي. ومن حيث هي هذا النحو من صرف النظر عن التناهي، فإنّ الزمانيّة غير الأصيلة للدّازين اليومي ـ المنحطّ، لا بدّ وأن تجهل المستقبليّة الأصيلة ومن ثمّ أن تجهل الزمانيّة بعامة. وبالتحديد حين يكون الفهمُ العامي للدّازين منقاداً وراء الهُمْ، فإنّ «التمثيل» النّاسي نفسه لـ «لا تناهي» الزمان العمومي، لا يمكن له سوى أن يتعزّز. إنّ الهُمْ لا يموت أبداً، لكونه لا **يستطيع** أن يموت، من قِبل أنّ الموت هو في كلّ مرّة **[425]** موتي الخاصّ وهو لا يُفهَم على الصعيد الوجودي[5] فهمًا أصيلاً إلاّ في نطاق العزم المستبِق. لكنّ الهُمْ الذي لا يموت أبداً ويسيء فهم الكينونة نحو الموت، هو، مع ذلك، يمنح الهروبَ من أمام الموت تفسيراً مخصوصاً. فحتى النهاية «هو لا يزال يمتلك دوماً متّسعاً من الوقت». وما يفصح عن نفسه هنا هو

= حيث نقرأ «location» و«localité» (محلّية أو موضعية). وهي عبارة نُقّحت في الطبعات الأخيرة.

(1) Verdeckung.

(2) قارن §41، ص 191 وما بعدها. [المؤلّف]

(3) verdeckend.

(4) ein Wegsehen.

(5) existenziell.

نحو من امتلاك ـ الوقت[1] في القدرة ـ على ـ إضاعته: «الآن توّاً ما زال هذا فقط، ثمّ هذا، وما زال هذا فقط، ثمّ. . .» وعلى ذلك فإنّ ما يُفهَم هنا ليس تناهي الزمان، بل إنّ الانشغال هو، على العكس من ذلك، يتفانى[2] في أن ينهب[3] من الوقت، الذي مازال آتياً و«متابعاً سيرَه»، قدرَ الإمكان. إنّ الوقت هو على الصعيد العمومي شيءٌ، كلٌّ يأخذه ويستطيعُ أن يأخذه. وإنّ سلسلةَ الآنات إنّما تبقى بلا ملامح، فيما يتعلّق بانبثاقها من زمانيّة الدّازين الفردي في نطاق الصحبة[4] اليومية. كيف يمكن أن يتأثّر «الزمان» ولو أقلّ تأثّر، وهو يأخذ مجراه، بأنّ إنساناً قائماً «في الزمان» قد كفّ عن الوجود؟ إنّ الزمان يتابع سيره، مع ذلك، كما «كان» بعدُ أيضاً، حين «دخل الحياة» إنسانٌ ما. إنّ الهُمْ لا يعرف سوى الزمان العمومي، الذي، لكونه مسطّحاً[5]، هو ينتمي إلى كلّ النّاس وذلك يعني إلى لا أحد.

ومع ذلك، كما أنّه في التحاشي[6] عن الموت، يكون هذا الأخير للهارب مرصاداً، إذ لا مناصَ له من أن يراه في عين التلفّت عنه، كذلك فإنّ سلسلة الآنات، التي تجري دون قيد أو شرط بلا نهاية ولا خطورة، هي، على ذلك، تجثم «على» الدّازين في نحو من اللغز المثير. لماذا نقول: إنّ الزمان **يمضي** ولا نؤكّد **بنفس القدر**[7]: هو يتولّد؟ فبالنظر إلى سلسلة الآنات المحضة، يمكن أن يُقال الاثنان بالاستناد إلى الحق نفسه. وفي كلامه على **مضيّ**[8] الوقت، فإنّ الدّازين هو في النهاية يفهمُ من الزمان أكثر ممّا يعتقد، وذلك يعني أنّ **الزمانيّة**، التي فيها يتزمّن زمان العالم، هي، بالرغم عن كلّ غطاء، **ليست موصَدة دونه بالكلّية**. فالكلام على مضيّ الزمان يمنح «التجربة» وجهاً من العبارة: هو لا يقبل

(1) ein Zeit-haben.
(2) ausgehen.
(3) erraffen.
(4) Miteinander.
(5) nivelliert.
(6) Ausweichen.
(7) *ebenso.*
(8) *Vergehen.*

التوقّف. وهذه «التجربة» هي بدورها ليست ممكنةً إلاّ على أساس رغبة في إيقاف الزمان. ههنا يكمن نحو من **التوقّع** غير الأصيل لـ«لّحظات»، الذي **ينسى** بعدُ أيضاً تلك التي أفلتت منه. إنّ **التوقع**، الذي ينسى ـ و ـ هو ـ يستحضر، توقّع الوجود غير الأصيل، هو شرط إمكان التجربة العامية لمضيّ الوقت. ومن أجل أنّ الدّازين، في نحو من التقدّم على ذاته، هو يكون على نحو مستقبليّ، فهو ينبغي له، وهو يتوقّع، أن يفهمَ سلسلة الآنات بوصفها تمضي ـ بقدر ـ ما ـ **تفلت ـ منّا**[1]. **إنّ الدّازين إنّما يعرف الزمان العابر**[2] **انطلاقاً من المعرفة «العابرة»**[3] **بموته**. وفي الكلام المؤكَّد على مضيّ الوقت يكمنُ الانعكاس العموميّ لهذا النحو من **الإقبال المتناهي**[4] لزمانيّة الدّازين. ومن أجل أنّ الموت يمكن أن يظلّ، في صلب الكلام على مضيّ الوقت، وراء غطاء، فإنّ الزمان يبرز وكأنّه مضيّ «في ذاته».

[426] بيد أنّه حتى في خضمّ هذه السلسلة المحضة من الآنات التي تمضي، فإنّ الزمان الأصليّ إنّما يتجلّى عبر كلّ تسطيح وكلّ غطاء. إنّ التفسيرَ العامي يعيّن تيّار الزمان باعتباره تتالياً[5] **غير قابل للارتداد**. لماذا لا يقبل الزمان الارتداد؟ متى نظرنا إلى الأمر في ذاته، وعلى الخصوص من زاوية نظر محصورة في سلسلة الآنات، لا يمكن أن نستبصر لِمَ يجب على متوالية الآنات ألاّ تجيء مرّة أخرى من الوجهة المعاكسة. إنّ عدم إمكانية الارتداد إنّما لها أساسها في وجه صدور الزمان العمومي من الزمانيّة، من جهة أنّ التزمّن الذي من شأنها، الذي هو مستقبليّ منذ أوّل أمره، إنّما «يمضي» إلى نهايته وجداً، بحيث إنّه «يكون» بعدُ نحو النهاية.

إنّ التخصيصَ العامي للزمان بوصفه سلسلةً من الآنات، لا نهاية لها، تمضي ولا تقبل الارتداد، إنّما يصدرُ من زمانيّة الدّازين المنحطّ. **وإنّ للتمثّل العامي**

(1) *entgleitend*-vergehend.

(2) *flüchtig*.

(3) *flüchtig*. قد نلاحظ استثمار هيدغر لدلالتين في لفظة «flüchtig»: الطابع «الهارب» (للزمان) والطابع «العابر» أو «الخاطف» أو «السطحي» أيّ غير الدقيق (للمعرفة).

(4) *endliche Zukünftigkeit*.

(5) Nacheinander.

للزمان **حقّه الطبيعي علينا**. فهو ينتمي إلى نمط الكينونة اليومي للدّازين وإلى فهم الكينونة السائد لأوّل وهلة. وإنّه لهذا أيضاً يكون **التاريخ**، أوّل الأمر وأغلب الأمر، مفهوماً على الصعيد **العمومي** بوصفه حدثاناً **داخل ـ الزمان**[1]. ولا يفقد هذا التفسير للزمان من حقّه الحصريّ والمتميّز إلاّ حين يدّعي أنّه بإمكانه أن يوفّر التصوّر «الحقيقي» للزمان، وأن يرتسمَ سلفاً الأفق الوحيد الممكن لتأويل الزمان. وما نتج عن ذلك هو على الأرجح: أنّه انطلاقاً من زمانيّة الدّازين وتزمّنها إنّما يصبحُ مفهوماً **لِمَ وكيف ينتمي زمان العالم إليها**. إنّ تأويل البنية الكاملة لزمان العالم، المستمدّة من الزمانيّة، هو وحده الذي يمنحنا الخيط الهادي كي «نرى» رأساً إلى الغطاء الكامن في التصوّر العامي للزمان وكي نقدّر وجه تسطيح الهيئة الأفقية ـ الوجدية للزمانيّة. لكنّ التوجّهَ نحو زمانيّة الدّازين يمكّن في الوقت نفسه من الإبانة عن مصدر هذا الغطاء المسطِّح وضرورته الواقعانية، ومن الفحص عن الأطروحة العامية عن الزمان بالاستناد إلى أساس مشروعيتها.

لكنّ الزمانيّة إنّما تبقى **على العكس من ذلك** في أفق الفهم العامي للزمان **تُطلب فلا تُدرَك**[2]. بيد أنّه من أجل أنّ زمان ـ الآن ليس فقط ينبغي أن يكون موجَّهاً، في نظام التفسير الممكن، نحو الزمانيّة، بل هو ذاته يتزمّن أوّلاً في نطاق الزمانيّة غير الأصيلة للدّازين، فإنّ ذلك يسوّغ لنا، متى وضعنا في الاعتبار صدور[3] زمان ـ الآن من الزمانيّة، أن نلتمسَ هذه بوصفها **الزمان الأصليّ**.

إنّ الزمانيّة الأفقية ـ الوجدية إنّما تتزمّن **بديًا** انطلاقاً من **المستقبل**. وعلى الضدّ من ذلك فإنّ الفهم العامي للزمان يرى الظاهرةَ الأساسيّة للزمان في **الآن** بل وفي الآن المحض، المبتور عن كامل بنيته **[427]**، الذي نسمّيه «الحاضر». من هنا يتّضح أنّه، ومن حيث الأساس، لن يبقى بالضرورة أيُّ أمل في إيضاح أو حتى في تسويغ الظاهرة الأفقية ـ الوجدية **للحظة**، التي تنتمي إلى الزمانيّة الأصيلة، **انطلاقاً من هذا الآن**. وبناءً عليه فإنّه ليس ثمّة تطابقٌ بين المستقبل المفهوم وجداً و«عندئذ» الموقوت والمدلول، والتصوّر العامي للـ«المستقبل» في معنى الآن المحض الذي لم يأت بعدُ وهو آتٍ

---

(1) *innerzeitig*.

(2) *unzugänglich*.

(3) Abkunft.

فحسب. كذلك ليس ثمّة تساوق بين الكانيّة الوجدية و«عندئذ» الموقوت والمدلول، وتصوّر الماضي[1] في معنى الآن المحض الذي مضى. فالآن ليس حاملاً [حمل الأنثى] بالآن ـ الذي ـ ليس ـ بعد، بل إنّ الحاضر ينبثقُ من المستقبل في رحم الوحدة الوجدية الأصليّة لتزمّن الزمانيّة[2].

مع أنّ التجربةَ العامية للزمان هي لا تعرف في أوّل الأمر وفي أغلب الأمر سوى «زمان العالم»، فهي تعزو إليه أيضاً في الوقت نفسه ودائماً علاقة **مخصوصة** مع «النفس»[3] و«الروح». وذلك حتى ههنا حيث ما زال الأمر أبعد ما يكون عن أيّ توجيه بَدِيٍّ وصريح للمساءلة الفلسفيّة نحو جهة «الذات الحاملة»[4]. ونحن يمكن أن نكتفي بذكر شاهدين لافتين على ذلك: يقول أرسطو:

ει δὲ μηδὲν ἄλλο πεφυκεν ἀριθμεῖν η ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύατον εἰναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης[5]

ويكتب أغسطين:

inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi[6].

وهكذا حتى تأويل الدّازين بوصفه زمانيّة ليس هو من حيث الأساس خارج

---

(1) Vergangenheit.

(2) إنَّ التصوّر التقليدي للقدم (Ewigkeit)، من جهة ما يدلّ على «الآن الثابت» (nunc stans)، مستخرَجٌ من الفهم العامي للزمان ومحدود من خلال التوجّه نحو فكرة القيمومة «الدائمة»، هو أمرٌ لا يحتاج إلى بيان مفصَّل. وإذا كان يجب على قدم الإله أن «يُبنى» بوسائل فلسفيّة، فإنّه لا يجوز أن يُفهَم إلاّ بوصفه زمانيّة «لا متناهية» وأكثر أصليّة. أمّا عمّا إذا كان يمكن أن تمنحنا *via negationis et eminentiae* سبيلاً ممكنة لهذا الغرض، فليبق ذلك معلّقاً. [المؤلّف]

(3) «Seele».

(4) «Subjekt». المقصود هو «الذات» ـ الكوجيتو الحديثة.

(5) **الطبيعيات** مقالة الدال 14، 223 أ 25؛ قارن: نفسه، 11، 218 ب29- 219 أ 1، 219أ 4-6. [المؤلّف]. ـ ورد هذا الشاهد في الأصل باليوناني، دون ترجمة. «بيد أنّه إذا لم يكن من شيء آخر من طبعه أن يعدّ سوى النفس وعقل النفس، فإنّه من المحال أن يكون ثمّة زمان دون أن يكون ثمّة نفس...».

(6) **الاعترافات** الكتاب XI، الفصل 26. [المؤلّف] ـ ورد هذا الشاهد في الأصل باللاتيني =

أفق التصوّر العامي للزمان. وإنّ هيغل قد قام بعدُ بمحاولة صريحة لاستخراج ارتباط الزمان، كما هو مفهوم على نحو عامّي، مع الروح، في حين أنّ الزمان لدى كانط هو بلا ريب «ذاتي»، لكنّه، ودون أن يرتبط به، هو يقف «على مقربة» من «الأنا أفكّر»[1]. إنّ التأسيسَ الهيغلي الصريح **[428]** للترابط بين الزمان والروح هو جدٌّ مناسب كي نعمل، بشكل غير مباشر، على إيضاح التأويل السابق للدّازين بوصفه زمانيّة والكشف عن أصل زمان العالم الذي تمّ انطلاقاً منها.

§ 82. في إبراز[2] الترابط الأنطولوجيّ ـ الوجوداني للزمانيّة والدّازين وزمان العالم من خلال مقابلته مع التصوّر الهيغلي للعلاقة بين الزمان والروح

إنّ التاريخ، الذي هو من حيث الماهية تاريخُ الروح، إنّما يجري «في الزمان». ولذلك «من شأن تطوّر التاريخ أن يسقط في الزمان»[3]. لكنّ هيغل لم يكتفِ بأن يضعَ الزمنية الداخلية للروح على أنّها واقعة[4]، بل حاول أن يفهم **الإمكانيّةَ** التي بمقتضاها يسقط الروح في الزمان، الذي هو «المجرّد، المحسوس تماماً»[5]. ينبغي للزمان، بوجهٍ ما، أن يستطيعَ استقبال الروح. وينبغي

= دون ترجمة: «من هنا يبدو لي أنّ الزمان لا يعدو أن يكون امتداداً؛ ولكن امتداداً لماذا، لست أدري؛ وسيكون من المدهش إن لم يكن للنفس ذاتها».

(1) أمّا بأيّ وجه ينبثقُ لدى كانط، من جهة أخرى، فهمٌ للزمان أكثر جذرية ممّا لدى هيغل، فذلك ما سيكشفُ عنه القسم الأوّل من الجزء الثاني من هذا المصنّف. [المؤلّف]

(2) Abhebung. علينا أن نأخذ هذا المصطلح المنهجي في المعنى الذي أشار إليه الشاعر قائلاً: «وبضدّها تُعرَف الأشياءُ». ـ وأضعفه هو معنى «المقارنة» البحتة (comparaison، وهو ما اكتفت به الترجمة الإنكليزية 1962: 480) وأوسطه «الفصل» المنهجي (dissociation، وهو ما أخذ به مارتينو 1985: 291) وأحدّه «المجابهة» (confrontation، وهو ما ذهب إليه فيزان 1986: 496). لكنّ قصدَ هيدغر هو على الأغلب قصد منهجي هو «الإيضاح بالضدّ».

(3) هيغل، **العقل في التاريخ. مقدّمة في فلسفة تاريخ العالم**. نشره ج. لاسّون، 1917، ص 133. [المؤلّف]

(4) ein Faktum.

(5) كانت طبعة 1927 تقول شيئاً آخر هو «das unsinnliche Sinnliche». غير أنّنا نقرأ في الطبعات اللاحقة عبارة أخرى هي «المجرّد، المحسوس تماماً» (das ganz Abstrakte, Sinnliche).

للروح، هو بدوره، أن يكون نسبيًا للزمان ولماهيّته. بذلك علينا أن نبيّن أمرين: 1. كيف حدّ هيغل ماهية الزمان؟ 2. ما الذي تختصّ به ماهية الروح، بحيث يمكنه «أن يسقط في الزمان»؟ لا تهدف الإجابة عن هذين السّؤالين سوى إلى نحو من **الإيضاح** بالضدّ[1] للتأويل المتقدّم للدّازين بوصفه زمانيّة. وهي لا تدّعي، ولو على نحو غير تام في نسبة منه، معالجة المشاكل التي تشتبك ضرورةً مع ذيْنك السّؤالين، وبالتحديد لدى هيغل. وأبعد من ذلك أن «تنقد» هيغل، كأنّه لا يروق لها. إنّ إبرازَ فكرة الزمانيّة التي عرضناها بإزاء التصوّر الهيغلي للزمان هو أمر يفرضُ نفسه، وذلك قبل كلّ شيء، لأنّ التصوّر الهيغلي للزمان إنّما يمثّل التشكيل المفهومي الأكثر جذريّة للفهم العامّي للزمان، وإن لم يُنتبَه إلى ذلك إلاّ قليلاً.

أ) التصوّر الهيغلي للزمان

إنّ «الموضع النسقي»، حيث يتمّ تأويلُ فلسفيّ ما للزمان، إنّما يمكن أن يصلح معياراً للتصوّر الأساسيّ للزمان الهادي عندئذ. وإنّ أوّل تفسير تقليدي تعلّق بالفهم العامي للزمان، كمبحث برأسه، إنّما يوجد في **طبيعيات** أرسطو، وذلك يعني في سياق أنطولوجيا عن **الطبيعة**. ههنا يقف «الزمان» سويّةً[2] مع «الحيّز»[3] و«الحركة». **[429]** وإنّ تحليل هيغل للزمان ليجد مكانه، وفيّاً في ذلك إلى التراث، في الجزء الثاني من كتابه **موسوعة العلوم الفلسفيّة**، الذي أخذ عنوانَ: فلسفة الطبيعة. ههنا يدرس الباب الأوّل منها الميكانيكا. والقسم الأوّل منه هو الذي أُفرِد للإبانة عن «المكان والزمان». إنّهما «التخارج[4] المجرّد»[5].

---

(1) eine abhedende *Verdeutlichung*. ـ نلاحظ أنّ مارتينو (1985: 291) يُضيف ما هو مضمر في النصّ أيّ بالضدّ «من تأويل هيغل».

(2) zusammen.

(3) Ort.

(4) Außereinander. كينونة الواحد ـ خارج ـ الآخر.

(5) قارن: هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية في مقاطعها الأساسية**، نشرها ج. بولاند، ليدن 1906، §254 وما بعدها. وهذه النشرة تقدّم أيضاً «الإضافات» المستقاة من دروس هيغل. [المؤلّف]

ومع أنّ هيغل يجمع بين المكان والزمان، إلاّ أنّ هذا لا يحدثُ فقط ضمن سرد[1] خارجيّ: المكان «والزمان أيضاً». «فالفلسفة تحارب هذه الـ«أيضاً»». إذ لا يعني المرور من المكان إلى الزمان لَـمّ شمل[2] الفقرات التي تعلّقت بهما بعضها إلى بعض، بل «المكان ذاته هو الذي يمرّ ـ عبرَ»[3]. فالمكان «هو» زمان، وذلك يعني أنّ الزمان هو «حقيقة» المكان[4]. ومتى **فُكِّر** في المكان جدلاً، ضمن ما **هو** عليه من **الكينونة**، فإنّ كينونة المكان هذه إنّما تنكشف حسب هيغل بوصفها زماناً. كيف ينبغي أن يُفكَّر في المكان؟

إنّ المكان هو اللاتمايز[5] المباشر للكينونة ـ خارج ـ ذاتها التي للطبيعة[6]. يريد بذلك: أنّ المكان هو الكثرة المجرّدة للنقاط التي يمكن تميّزها فيه. فمن خلال هذه لا ينقطعُ المكان، لكنّه أيضاً لا يتولّد عن طريقها وبالخصوص في شكل جمع ـ و ـ ضمّ بينها[7]. فالمكان، على تميّزه من خلال النقاط التي تقبل التمييز، والّتي هي ذاتها مكان، إنّما يظلّ من جهته شيئاً لا تمايز فيه. والفروق المميّزة هي ذاتها تحمل طابع الشيء الذي تميّزه. بيد أنّ النقطةَ، من جهة ما تميّز شيئاً ما في المكان بعامة، هي على ذلك **سلبٌ** للمكان، ولكن على نحو بحيث إنّها من حيث هي هذا السلب (فالنقطة هي بلا ريب مكان) هي تبقى هي ذاتها في المكان. إنّ النقطة لا تبرز[8] بوصفها آخَرَ المكان من هذا المكان ذاته. فإنّ المكان هو التخارج الذي لا تَمَايُزَ فيه لعدد لا يُحصى من النقاط. وعلى ذلك فالمكان ليس نحواً من النقطة، بل، كما يقول هيغل، هو «نقطيّة»[9]. وإنّما على هذا تتأسّس القضيةُ التي في نطاقها فكّر هيغل في المكان في حقيقته، يعني من حيث هو زمان:

---

(1) Aneinanderreihung.

(2) Aneinanderfügen.

(3) übergehen.

(4) نفسه، §257، إضافة. [المؤلّف]

(5) Gleichgültigkeit. غياب الفروق ومن ثم اللامبالاة.

(6) نفسه، §254. [المؤلّف]

(7) Zusammenfügung.

(8) herausheben.

(9) Punktualität.

«بيد أنّ السلبيّة التي، من حيث هي نقطة، تتعلّق بالمكان وتطوّر ضمنه تعيّناتها من حيث هي خطّ ومساحة، إنّما هي، على ذلك، ضمن دائرة الكينونة ـ خارج ـ ذاتها، تكون **لذاتها**، طارحةً تعيّناتها **[430]** فيه، ولكن في الوقت نفسه من حيث إنّها إنّما تطرحها في دائرة الكينونة ـ خارج ـ ذاتها، فتظهر بذلك غيرَ مكترثة بإزاء التجاور الساكن. فإذا طُرِحت لذاتها على هذا النحو، فهي الزمان»[1].

وما أنْ يُتمثَّل المكان، بمعنى ما إنْ يُحدَس بلا توسّط في القيام غير المتمايز لفروقه، حتى تكون السّلوبُ بوجه ما معطاةً على وتيرة واحدة[2]. لكنّ هذا التمثّل لا يدرك المكانَ بعدُ في الكينونة التي من شأنه. فذلك ليس ممكناً إلاّ في الفكر من جهة ما هو التأليف الذي مرّ عبر الأطروحة والنقيضة والذي هو ناسخٌ لهما. ولا يكون المكان **مفكَّراً** فيه ومن ثمّة مدرَكاً إلاّ متى لم تبق السّلوبُ قائمة فحسب في لاتمايزها، بل صارت منسوخةً، وذلك يعني مسلوبةً هي ذاتها. ففي سلب السلب (بمعنى في النقطيّة) تطرح النقطةُ نفسها **لذاتها** ومن ثمّة هي تخرج عن لاتمايز البقاء البحت[3]. ومن حيث هي مطروحة[4] لذاتها، هي تتميّز عن هذه وعن تلك، فهي **لم تعد** هذه **ولم تصبح بعدُ** تلك. ومن جهة ما تطرح نفسها لذات نفسها فهي تطرح التتالي حيث هي قائمة، دائرة الكينونة ـ خارج ـ ذاتها التي هي منذ الآن دائرة السلب المسلوب. إنّ نَسْخَ النقطيّة بوصفها ضرباً من اللاتمايز إنّما يعني الكفّ ـ عن ـ ملازمة «السكون المشلول» للمكان. وإنّ النقطة إنّما «تختال»[5] على كلّ النقاط الأخرى. وحسب هيغل فإنّ هذا السلب للسلب من حيث هو نقطيّة هو الزمان. وإذا كان لهذا التبيين من معنى يمكن إثباته، فإنّه لا يمكن أن يُقصَد سوى: أنّ طرح كلّ نقطة لذات نفسها هو نحوٌ من هنا ـ الآن،

---

(1) قارن: هيغل، **الموسوعة**، الطبعة النقدية التي أعدّها هوفمايستر 1949، §257. [المؤلّف]

(2) schlicht.

(3) das Bestehen. الكينونة بما هي مجرّد بقاء وقيام بحت.

(4) gesetzt.

(5) «spreizt sich auf». في الأصل يعني «spreizen» معنى انفرج وانبسط. وهو ما أخذ به فيزان (1986: 498). لكنّ الترجمة الإنكليزية (1962: 482) هي التي اهتدت إلى المعنى المناسب: فالعبارة المقصودة تُشير إلى معنى مجازي هو معنى «تاه» و«تبجّح» و«اختال» على شيء ما.

هنا ـ الآن، [1] وهكذا دواليك. كلّ نقطة «هي»، متى طُرِحت لذاتها، نقطة ـ آن. «في الزمان إذن إنّما تحوز النقطة على الفعليّة». **وما ـ من ـ خلاله**[2] يمكن للنقطة أن تطرح ذاتها لذاتها بوصفها هذه النقطة بعينها، هو في كلّ مرّة آنٌ ما. إنّ شرط **إمكان** أنّ النقطة تطرح ـ ذاتها ـ لذاتها هو الآن. وشرط الإمكان هذا إنّما يشكّل **كينونة** النقطة، والكينونة هي في الكرّة نفسها ما ـ هو ـ مفكَّر ـ فيه[3]. وهكذا بما أنّ الفكر المحض للنقطيّة، بمعنى، للمكان، «يفكّر» كلَّ مرّة في الآن وفي الكينونة ـ خارج ـ ذاتها التي للآن، فإنّ المكان «هو» **الزمان**. فكيف يتعيّنُ هذا الأخير هو ذاته؟

«إنّ الزمان، من جهة ما هو الوحدة السالبة للكينونة ـ خارج ـ ذاتها، هو كذلك شيءٌ مجرّد ومعنويّ[4] بإطلاق. ـ فهو الكينونة، التي، من حيث هي كائنة، لا تكون، ومن حيث هي غير كائنة، هي تكون: الصيرورة المحدوسة؛ وذلك يعني أنّ الفروق التي لا تدومُ بلا ريب سوى طرفة عين، والتي تنسخ نفسها حالاً، إنّما هي متعيّنة بوصفها فروقاً خارجيّة، وإن كانت خارجيّة عن ذاتها»[5]. إنّ الزمان يكشفُ النقاب عن نفسه بالنسبة إلى هذا التفسير بوصفه **[431]** «الصيرورة المحدوسة». وحسب هيغل فإنّ ذلك يعني المرور من الكينونة إلى العدم، أو من العدم إلى الكينونة[6]. الصيرورة هي كونٌ وفسادٌ كلاهما. وشأن الكينونة، أو عدم الكينونة، أن «تمرّ». ماذا يعني ذلك بالنظر إلى الزمان؟ إنّ كينونة الزمان هي الآن؛ ولكن من حيث إنّ كلّ آن هو «الآنَ» أيضاً **لم** ـ يعد بعدُ كائناً، أو في كلّ مرّة من قبلُ هو **ليس** ـ بعدُ الآنَ، ويمكن أيضاً أن يُدرَك بوصفه ضرباً من عدم الكينونة. إنّ الزمان هو الصيرورة **«المحدوسة»**، وذلك يعني هو المرور الذي لا يُفكَّر فيه، بل يعرض[7] نفسه على وتيرةٍ واحدةٍ في سلسلة الآنات. وإذْ قد تعيّنت

(1) ein Jetzt-hier.

(2) *Wodurch.*

(3) Gedachtheit.

(4) Ideelles.

(5) نفسه، §258. [المؤلّف]

(6) قارن: هيغل، **علم المنطق**، الكتاب الأوّل، القسم الأوّل، الفصل الأوّل (نشرة ج. لاسّون 1923)، ص 66 وما بعدها. [المؤلّف]

(7) darbietet.

ماهية الزمان بوصفها «صيرورة محدوسة»، فإنّه ينكشف بذلك: أنّ الزمان قد فُهِم بديّاً انطلاقاً من الآن وذلك على نحو ما يمكن العثور عليه بالحدس المحض.

ليس من حاجة إلى تبيين موسّع حتى نوضحَ أنّ هيغل بهذا التأويل للزمان إنّما يتحرّك بالكلّية في اتّجاه الفهم العامي للزمان. إذ يفترض التخصيص الهيغلي للزمان انطلاقاً من الآن أن يظلّ هذا الأخير متوارياً ومسطّحاً في ملء بنيته، حتى يمكن أن يُحدَس بوصفه شيئاً، وإن كان «معنويًّا»، فهو قائمٌ أمامنا.

إنّ هيغل إنّما قام بتأويله للزمان انطلاقاً من التوجّه الابتدائي نحو الآن المسطَّح، هو أمر تشهد عليه الجمل التالية: «إنّ للآن حقّاً جبّاراً، ـ فليس "هو" بشيء آخر سوى الآن المفرد، لكنّ هذا [الآن] المستبعِد [للغيره][1] هو في اختياله[2] ينحلّ ويذوب ويصير رذاذاً، حينما أنطق به»[3]. «وفضلاً عن ذلك، فإنّ المرء لا يبلغ في الطبيعة، حيث يكون الزمان هو الآن، إلى تمييز "**ثابت**" بين تلك الأبعاد» (الماضي والمستقبل)[4]. «وبالمعنى الموجب للزمان فإنّ المرء يمكن أن يقول: وحده الحاضر كائن، أمّا القبل والبعد فلا كينونة لهما؛ بيد أنّ الحاضر العينيّ هو نتيجة الماضي وهو زاخر بالمستقبل. فإنّ الحاضر الحقّ هو الأبدُ»[5].

إذا كان هيغل يسمّي الزمان «الصيرورة المحدوسة»، فليس للتولّد ولا للمضيّ[6] من أولويّة فيه. وعلى ذلك هو يصفُ الزمان عند الحاجة بكونه «الصورة المجرّدة للهلاك»[7]، حاملاً بذلك التجربة العاميّة والتفسير العامّي للزمان إلى

---

(1) Ausschießende.

(2) Aufspreizung.

(3) قارن: **الموسوعة**. نفسه، §258، إضافة. [المؤلّف]

(4) نفسه، §259. [المؤلّف]

(5) نفسه، §259، إضافة. [المؤلّف]

(6) يستعمل هيدغر هنا عبارتي «das Entstehen» و«das Vergehen» في معنى صريح هو ما أثبتناه، ولكن أيضاً في معنى متردّم هو ما يُشير إليه هذان المصطلحان في التقليد الفلسفيّ منذ أرسطو أيّ إلى معنيي «الكون» و«الفساد». وهو ما جعل مترجِمًا مثل مارتينو (1985 : 293) يأخذ بهذا الحلّ الثاني.

(7) Verzehren. ـ علينا أن نقرأ هذا المعنى في ما تُشير إليه الآية القرآنية: ﴿نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ﴾ [الجاثية: 24].

صياغتهما الأكثر جذرية[1]. ومن جهة أخرى، فإنّ هيغل منسجم كفايةً مع نفسه بحيث هو لا يقرّ، في التعريف الأصيل للزمان، بأيّة أولويّة للهلاك والمُضيّ، وإن كانت قد سُجِّلت على نحو مبرّر في التجربة اليومية **[432]** للزمان؛ وذلك أنّ هيغل ليس بمقدوره أن يؤسّس هذه الأولويّة عن طريق الجدل ولا «الظرف»[2]، الذي أقحمه بوصفه أمراً معلوماً بنفسه، والقاضي بأنّه بالتحديد لدى طرح النقطة ذاتها - لذاتها إنّما يبزغُ الآن. وهكذا فإنّ هيغل، حتى في تخصيصه للزمان بوصفه صيرورة، هو يفهمُ هذه الأخيرة في معنى «مجرّد»، يذهب فيما أبعد من تمثيل «مجرى» الزمان. بذلك تكمنُ العبارةُ الأنسب للتصوّر الهيغلي للزمان في تعيين الزمان بوصفه **سلب السلب** (بمعنى في النقطيّة). هاهنا تُصوَّرُ[3] سلسلة الآنات بالمعنى الأقصى للكلمة وتُسطَّحُ على نحو لا مزيد عليه[4]. وإنّه فقط انطلاقاً من هذا المفهوم الجدلي - الصّوريّ للزمان إنّما يستطيعُ هيغل أن يقيم اتّصالاً بين الزمان والروح.

---

(1) نفسه، §258، إضافة. [المؤلّف]

(2) «Umstand».

(3) formalisiert.

(4) قد أصبح واضحاً انطلاقاً من أولويّة الآن المسطَّح أنّ التعيين المفهومي للزمان لدى هيغل إنّما يمشي هو أيضاً على خطى الفهم **العامي** للزمان وذلك يعني في الكرّة نفسها على خطى المفهوم **التقليدي** للزمان. ومن الممكن أن نبيّن أنّ مفهوم الزمان لدى هيغل إنّما هو مستقى رأساً من **طبيعيات** أرسطو. ففي «منطق إيينا» (قارن: نشرة لاسّون 1923)، الذي كان قد طُرح في الفترة التي حصل فيها هيغل على التأهيل، كان تحليل الزمان في **الموسوعة** قد ارتُسِمَ بعدُ في أجزائه الجوهريّة.وإنّ الفصل الذي عقده عن الزمان (ص 202 وما بعدها) يظهر بعدُ أمام أدنى فحص بمثابة **شرح** (Paraphrase) للقول **الأرسطي** في الزمان. فمنذ «منطق إيينا» أخذ هيغل يطوّر تصوّره للزمان في إطار فلسفة الطبيعة (ص186)، التي كان عنوان القسم الأوّل منها هو «نظام الشمس» (ص195). وإنّما بالإضافة إلى التعيين المفهومي للأثير والحركة أتى هيغل إلى تبيين مفهوم الزمان. أمّا تحليل المكان فهو لا يزال هاهنا ملحقاً به. ومع أنّ الجدل قد بدأ ينفذ (durchbricht)، فهو لم يأخذ بعدُ الصورة المتحجّرة والتخطيطية اللاحقة، بل ما زال يمكّن من فهم مرن للظواهر. وعلى الطريق من كانط إلى تشكّل النسق الهيغلي حدثت مرّة أخرى انبّجاسةٌ (Einbruch) حاسمة للأنطولوجيا والمنطق الأرسطيين.إنّ ذلك، من حيث هو واقعة، هو أمر معلوم منذ أمد طويل. لكنّ سبيل التأثير ونوعه وحدوده هي أمور لا تزال إلى حدّ =

. . . .

= الآن مبهمة. وإنّ تأويلاً **فلسفياً** يوازن، عينًا بعين، بين «منطق إيينا» لدى هيغل **وطبيعيات وما بعد طبيعيات** أرسطو، من شأنه أن يلقي على الأمر نوراً جديداً. أمّا بالنسبة إلى الغرض الذي قدّمنا، فقد يمكن لبعض الإشارات المجملة أن تفي بالحاجة.
يرى أرسطو ماهية الزمان في νῦν، وهيغل يراها في الآن. وأرسطو يدرك νῦν بوصفه ὁρος، وهيغل يأخذ الآن بوصفه «حدّاً». وأرسطو يفهم νῦν بوصفه στιγμη، وهيغل يتأوّل الآن بوصفه نقطة. وأرسطو يخصّص νῦν بوصفه τόδε τι، وهيغل يسمّي الآن «الهذا المطلق». وأرسطو يضع χρόνος، طبقاً لما هو موروث، في قران مع σφαῖρα، وهيغل يؤكّد على «دائريّة» الزمان. وبلا ريب فإنّ هيغل قد فاته (entgeht) المنزع الرئيس في التحليل الأرسطي للزمان، ألا وهو أن يكشف الغطاء عمّا بين νῦν وὁρος وστιγμη وτόδε τι، من رابطة تأسيس (ακολουθεῖν). ـ وإنّ تصوّر برغسون إنّما يتّفق من حيث النتيجة، مع أطروحة هيغل: أنّ المكان «هو» زمان، وذلك على ما بينهما من تباين من حيث التأسيس. إذ يقول برغسون فقط وقد عكس الأمر: إنّ الزمان (temps) هو مكان. كذلك ينبع تصوّر الزمان لدى برغسون على نحو جليّ من تأويل [433] للقول الأرسطي في الزمان. فليس مجرّد ارتباط أدبي خارجيّ أنّه في الوقت نفسه مع كتابه **محاولة في المعطيات المباشرة للوعي**، حيث تمّ الخوض في مشكل الزمان والديمومة (durée)، ظهر له مؤلَّف عنوانه: *Quid Aristoteles de loco senserit*. وإنّما بالرجوع إلى التعيين الأرسطي للزمان بوصفه αριθμὸς κινησεως، جعل برغسون تحليل الزمان مسبوقاً بتحليل **للعدد**. إنّ الزمان، من حيث هو مكان (قارن: **محاولة** ص 69)، إنّما هو تعاقب **كمّي**. أمّا الديمومة، فهي موصوفة انطلاقاً من توجّه مضادّ **لهذا** المفهوم عن الزمان، بوصفها تعاقباً **كيفياً**. بيد أنّه ليس هذا بموضع لعقد مناظرة نقدية مع المفهوم البرغسوني للزمان وتصوّرات الزمان الأخرى في الوقت الحاضر. وإذا كان من شأن التحليلات الراهنة للزمان عموماً أن تجعلنا نظفر بشيء جوهريّ فيما أبعد من أرسطو وكانط، فذلك سوف يتعلّق أكثر من أيّ شيء آخر بوجه إدراك الزمان و«الوعي بالزمان».
أمّا الإشارة إلى الارتباط المباشر بين المفهوم الهيغلي للزمان والتحليل الأرسطي للزمان، يجب ألاّ تعزو أيّة «تبعيّة» إلى هيغل، بل شأنها أن تجعلنا على بيّنة من **المدى الأنطولوجيّ الواسع لهذا النسب** بالنسبة إلى **المنطق** الهيغلي. ـ عن «أرسطو وهيغل»، قارن: مقالة نيكولاي هارتمان، التي تحمل العنوان نفسه، ضمن **مساهمات في فلسفة المثالية الألمانية**، مج 3 (1923) ص 1-36. [المؤلّف].
ملاحظة: علينا التنبيه إلى أنّ المترجم الفرنسي فرنسوا فيزان (1985: 500) قد وقع في **سوء فهم** صريح لمقصد هيدغر في الفقرة الثانية من هذا الهامش الخطير، على نحو مناقض لما يقوله نصّ المجلد الثاني من الطبعة الكاملة التي نقل عنها (*Sein und Zeit* 1977: 570)، فحيثما يقول النصّ الألماني: «وبلا ريب فإنّ هيغل قد فاته المنزع =

[433] ب) في التأويل الهيغلي للاتّصال بين الزمان والروح

كيف تمّ فهمُ الروح ذاته حتى يمكن أن يُقال إنّ من شأنه، في تحقّقه، أن يسقط في الزمان المعيَّن بوصفه سلب السلب؟إنّ ماهية الروح هي **التصوّر**[1]. ولا يفهم هيغل بذلك الكلّي المحدوس المتعلّق بجنس ما أو بالصورة[2] الخاصّة بأمر مفكَّر فيه، بل صورة الفكر الذي يفكّر في نفسه: تصوّر **النفس**[3] **ـ بما هو إدراك**[4] للاّ ـ أنا. ومن جهة أنّ إدراك **اللاّ** ـ أنا يمثّل فرقًا ما، فإنّ في التصوّر المحض، من حيث هو إدراكٌ **لهذا** الفرق، يكمن تفريقٌ للفرق. بذلك يمكن لهيغل أن يعيّن ماهية الروح تعييناً أبوفنطيقياً وصورياً بوصفها سلب السلب. هذه «السلبية المطلقة» إنّما تمنحنا نحواً من التأويل المنطقيّ الصّوريّ لعبارة ديكارت cogito me cogitare rem[5]، حيث رأى ماهية conscientia[6].

إنّ التصوّر هو طبقاً لذلك الطابع المتصوَّر[7] للنفس التي تتصوّر ذاتها، الذي على جهته تكون النفسُ على نحو أصيل، كما يمكن لها أن تكون، وذلك يعني **[434]** حرّة. «إنّ **الأنا** هو التصوّر المحض ذاته، الذي، من حيث هو تصوّر، هو قد بلغ إلى **الكينونة الخارجية**[8]»[9]. «لكنّ الأنا هو هذه الوحدة المتعلّقة بذاتها،

= الرئيس في التحليل الأرسطي للزمان...»، يثبت فيزان (1985: 500، السطر 40-41): «إنّ هيغل لم يفته بلا ريب...»؛ وذلك فضلاً عن أنّه أدخل تحويراً نحوياً على الجملة، فصار هيغل هو الذي كشف عن رابطة التأسيس بين مقاطع الزمان المشار إليها، وليس أرسطو. قارن: ماكري/روبنسون (1962: 500)؛ مارتينو (1985: 293).

(1) Begriff.

(2) Form.

(3) das *sich* Begreifen.

(4) *Erfassen*.

(5) «أنا أفكّر في أنّي أفكّر في شيء ما».

(6) الوعي.

(7) Begriffenheit.

(8) *Dasein*. علينا أن نأخذ اللفظ كما كان يستعمله هيغل، أيّ من حيث يدلّ على «الوجود» المتعيّن والخارجيّ لشيء ما.

(9) قارن: هيغل، **علم المنطق**، مج II (نشرة لاسّون 1923)، الجزء الثاني، ص 220. [المؤلّف]

التي هي محضةٌ **ابتداءً**، وذلك ليس دون توسّط، بل من جهة ما يتجرّد من كلّ تعيّن وكلّ مضمون ويقفل راجعاً إلى حريّة التساوي غير المحدود مع ذات نفسه»[1]. بذلك فإنّ الأنا «**كلّية**»[2]، ولكنه **كذلك** رأساً «جزئيّة».

هذا السلب للسلب هو في مرّة واحدة «الحيرة المطلقة»[3] للروح و**تجلّي ذاته**، الذي ينتمي إلى ماهيّته. وإنّ «سير» الروح «قدماً» محقّقاً ذاته في التاريخ إنّما يحمل في نفسه «مبدأ الاستبعاد»[4]. وعلى ذلك فهذا الأخير ليس يصيرُ إلى ضرب من الانفصال عن الأمر المستبعَد، بل إلى **تجاوزه**[5]. وإنّ تحريرَ النفس الذي يتجاوز وفي عين الوقت يتحمّل هو ما يميّز حريّة الروح. ولهذا لا يعني «التقدّم» أبداً زيادة في الكمّ فحسب، بل هو في ماهيّته نوعيّ بل هو من نوعيّة الروح. إنّ «السير قدماً» هو معروف[6] وهو يعرف نفسه بالنظر إلى هدفه. في كلّ خطوة من «تقدّمه»، يكون على الروح «أن يتجاوز ذاته كأنّها العائق الحقيقي الذي يحول دون غايته»[7]. وإنّ هدفَ تطوّر الروح هو، «أن يبلغ تصوّره الخاص»[8]. وإنّ التطوّر ذاته هو «كفاح شديد ولا متناه ضدّ ذات نفسه»[9].

ومن أجل أنّ الحيرة التي تهزّ تطوّر **الروح** المترقّي نحو تصوّره، هي **سلب السلب**، فإنّه سيبقى من شأنه، متى أخذ يحقّق ذاته، أن يسقط «**في الزمان**» بوصفه **سلب السلب** بلا توسّط. وذلك أنّ «الزمان هو **التصوّر** ذاته، الذي يكون **هناك**، ويتمثّل للوعي بوصفه حدساً فارغاً؛ ولذلك يظهرُ الروح في الزمان ضرورةً وهو

(1) نفسه. [المؤلّف]

(2) *«Allgemeinheit».*

(3) das «absolut Unruhige». من die Unruhe أيّ الاضطراب الشديد والقلق العميق الذي يقضّ المضجع ويذهب كلّ ضرب من الدعة والسكون.

(4) قارن: هيغل، **العقل في التاريخ. مقدّمة في فلسفة تاريخ العالم**. نشره ج. لاسّون 1917، ص 130. [المؤلّف]

(5) *Überwindung.*

(6) gewußtes. ننبّه إلى أنّ ترجمة فيزان (1986 : 502) قد قرأت، على الأغلب، «bewußtes» (واع) عوضاً من «gewußtes» (عارف). ولهذا أثبتَتْ لفظة «consciente».

(7) نفسه، ص 132. [المؤلّف]

(8) نفسه. [المؤلّف]

(9) نفسه. [المؤلّف]

يظهر في الزمان طالما هو لم **يدرك** تصوّرَه المحض، بمعنى طالما هو لم يمحُ[1] الزمان. إنّ الزمان هو الذات **الخارجيّة** المحضة، المحدوسة، التي لم **تُدرَك** من قِبل الذات، التصوّرُ المحدوس فحسب»[2]. بذلك فإنّ الروح يظهر بالضرورة في الزمان **طبقاً لماهيّته**. «إنّ تاريخ العالم هو بذلك على العموم عرض الروح في الزمان، وذلك كما تعرض الفكرةُ نفسها في المكان بوصفها طبيعة»[3]. و«الاستبعاد» الذي ينتمي إلى حركة التطوّر إنّما ينطوي في نفسه على علاقة بعدم الكينونة. وذلك هو الزمانُ، مفهوماً انطلاقاً من الآن المختال بنفسه.

الزمان هو السلبيّةُ «المجرّدة». ومن حيث هو «صيرورة محدوسة» هو الاختلافُ المتباين عن ذاته، الذي نعثر عليه رأساً، **[435]** الذي «يكون هناك»، نعني التصوّر القائم برأسه. وبما هو شيء قائم ومن ثمّ خارجيّ عن الروح، فإنّه ليس للزمان أيّ سلطان على التصوّر، بل التصوّر «هو على الأرجح سلطانُ الزمان»[4].

لقد بيّن هيغل إمكانية التحقّق التاريخاني للروح «في الزمان» بالرجوع إلى **التماهي**[5] **في البنية الصّوريّة بين الروح والزمان من حيث هو سلب السلب**. وإنّ التجريد الأشدّ خواء، الأنطولوجيّ والأبوفنطيقي شكلاً، الذي في نطاقه يغترب الروح والزمان، هو ما يجعل إقامة قرابة بينهما أمراً ممكناً. ولكن لأنّ الزمان هو في الكرّة نفسها متصوَّر رغم ذلك في معنى زمان العالم المسطَّح بإطلاق والذي بقي مصدره مغطّى بشكل كامل، فهو يقفُ في وجه الروح بوصفه شيئاً قائماً أمامه لا غير. وإنّه لهذا **ينبغي** للروح **بادئ ذي بدء** أن **يسقط** «في الزمان». أمّا ماذا يعني أنطولوجيّاً هذا «السقوط» وهذا النحو من «تحقّق» الروح الباسط سلطانه على الزمان وهو في الحقيقة «يكون» خارجه، فذلك أمر يظلّ مبهماً. وبقدر ما أنّ هيغل لا يُبين عن أصل الزمان المسطَّح إلاّ قليلاً، بقدر ما هو، ودون أن يفحص عن ذلك

---

(1) tilgt.

(2) قارن: **فينومينولوجيا الروح**. الأعمال، II، ص 604. [المؤلّف]

(3) قارن: **العقل في التاريخ**. نفسه، ص 134. [المؤلّف]

(4) قارن: **الموسوعة**، §258. [المؤلّف]

(5) *Selbigkeit.*

تماماً، يدع السّؤال عمّا إذا كان قوام ماهيةِ الروح **من حيث** هو سلبٌ للسلب، ممكناً بعامة إن لم يكن ذلك على أساس الزمانيّة الأصليّة.

هل التأويل الهيغلي للزمان والروح ولاتّصالهما يستند إلى حقّ ما وهل يرتكزُ عموماً على أسس أنطولوجية أصليّة، هذا أمر ليس يمكن إلى الآن كشف النقاب عنه. أنّه قد أمكن مع ذلك التجرّؤ **أصلاً**[1] على «البناء» الجدلي - الصّوريّ للاتصال بين الروح والزمان، فذلك يكشفُ عن قرابة أصليّة بينهما. وإنّ «البناء» الهيغلي يستمدّ دوافعه من السعي والكفاح من أجل بلورة تصوّر ما عن «عيانيّة»[2] الروح. ذلك ما تفصحُ عنه الجملة التالية من الفصل الختامي من كتابه **فينومينولوجيا الروح**: «بذلك فإنّ الزمان يظّاهر بوصفه قدراً وضرورةً للروح الذي لم يكتمل في ذاته، - ضرورة أن يثري نصيب الوعي بالذات من الوعي، وأن يحرّك **لا توسّط الكائن في ذاته**، - الصورة، التي في نطاقها يكون الجوهر في الوعي، - أو على العكس من ذلك، أن يحقّق وأن يكشف ما هو في ذاته مأخوذًا بوصفه **الباطن**، ما يكون لأوّل وهلة على نحو **باطني**، - وذلك يعني، أن يطالب به من أجل اليقين بالذات»[3].

أمّا التحليلية الوجودانية للدّازين، التي قدّمنا، فهي على الضدّ من ذلك تضعُ نفسها في «عيانيّة» الوجود ذاته، الملقى به بشكل واقعاني، وذلك من أجل كشف الحجاب عن الزمانيّة بوصفها مصدرَ التمكين الأصليّ له. **[436]** ذلك بأنّ «الروح» لا يسقط أوّلاً في الزمان، بل هو **يوجد بوصفه تزمّناً** أصليّاً للزمانيّة. وإنّ هذه إنّما تزمّن زمان العالم، الذي في أفقه يستطيعُ «التاريخ» أن «يظّاهر» بوصفه حدثاناً داخل - الزمان[4]. فإنّ «الروح» لا يسقط **في** الزمان، بل: الوجود الواقعاني هو الذي «يسقط»، من حيث هو في انحطاط، **من** الزمانيّة الأصليّة، الأصيلة. لكنّ هذا «السقوط» إنّما له هو ذاته إمكانه الوجوداني ضمن نمط من التزمّن الذي ينتمي إلى الزمانيّة.

---

(1) *überhaupt*.

(2) «Konkretion».

(3) قارن: **فينومينولوجيا الروح**، نفسه، ص 605. [المؤلّف]

(4) innerzeitig.

§ 83. في التحليلية الزمانيّة ـ الوجودانية للدّازين وفي سؤال الأنطولوجيا الأساسيّة عن معنى الكينونة بعامة

كانت مهمّةُ الاعتبارات التي سقناها إلى الآن هي أن نؤوّل **الجملة الأصليّة** للدّازين الواقعاني، تأويلاً أنطولوجياً ـ وجودانياً **انطلاقاً من أساسه**، وذلك بالنظر إلى إمكانات الوجود الأصيل وغير الأصيل. وقد تجلّت **الزمانيّة** بوصفها هذا الأساس ومن ثمّ بوصفها معنى الكينونة الذي من شأن العناية. ولهذا فإنّ ما كانت هيّأته التحليلية الوجودانية **التمهيدية** للدّازين **قبل** فسح المجال أمام الزمانيّة، هو منذ الآن **مستعادٌ**[1] في صلب البنية الأصليّة لجملة الكينونة التي للدّازين. ومن إمكانات تزمّن الزمان الأصليّ، التي تمّ تحليلها، حصلت البنى التي كانت قبلُ «قد بُيِّنت»[2] فحسب، على «التأسيس»[3] الذي من شأنها. ولكنّ الكشف[4] عن هيئة كينونة الدّازين إنّما يبقى مع ذلك مجرّد **طريق**. فإنّ **الغرض** هو بلورةُ مسألة الكينونة بعامة. وإنّ التحليلية التي تتّخذ من الوجود **موضوعاً لها**، إنّما تحتاج أوّلاً، من جهتها، إلى النور الصادر من فكرة الكينونة بعامة التي تكون قد وُضِّحت قبلُ. وذلك يصحّ على الأخصّ، متى تمّ التمسّك بالقضية التي عُبِّر عنها في المقدّمة بوصفها مقياساً موجّهاً[5] لكلّ بحث فلسفيّ: أنّ الفلسفة إنّما هي أنطولوجيا فينومينولوجية كلّية، تنبعثُ من تأويلية الدّازين، التي، من حيث هي تحليلية **للوجود**، هي قد حدّدت طرف الخيط الهادي لكلّ تساؤل فلسفيّ، من أين **ينبع**

(1) *zurückgenommen.*

(2) «aufgezeigt».

(3) «Begründung». حاول هيدغر في هذه الفقرة ـ الخاتمة أن يستجمع مفاصل التحليل السابق في أفق فهم جامع يمهّد لبلورة مسألة الكينونة. فهو يذكّر بأنّ الباب الأول (التحليل الوجوداني التمهيدي) قد حصر دوره في «الإبانة» عن البنى المقوّمة للدّازين؛ أمّا الباب الثاني (المعاودة الزمانيّة للتحليل التمهيدي) فقد تصدّى لمهمّة أخطر هي وظيفة «تأسيس» نتائج القسم الأول على أرضية الزمانيّة الأصليّة. وعلى ذلك يوحي هيدغر في هذه الفقرة الأخيرة من النصّ المنشور من **الكينونة والزمان** أنّ وظيفة التأسيس المطلوبة غير واضحة المعالم.

(4) Herausstellung.

(5) Richtmaß.

وإلى أين **يرتدّ**[1]. لا ينبغي، بلا ريب، أن تسوغ هذه الأطروحة بوصفها عقيدة، بل بمثابة صياغة للمشكل الأساسيّ الذي لا يزال «وراء نقاب»[2]: هل تقبل الأنطولوجيا أن تؤسَّس على نحو **أنطولوجيّ** أم إنّها تحتاجُ أيضاً في هذا الأمر إلى أساس **أنطيقي**، و**أيّ** كائن ينبغي له أن يضطلع بوظيفة التأسيس؟ [أ]

إنّ ما يبدو بارزاً للعيان بروز الفرق بين كينونة الدّازين الموجود وبين كينونة الكائن الذي ـ ليس ـ من ـ جنس ـ الدّازين **[437]** (ما هو قائم أمامنا مثلاً)، ليس هو، مع ذلك، سوى **منطلق** للإشكال الفلسفيّ، إلاّ أنّه لاشيء ممّا يمكن للفلسفة أن تطمئنّ إليه. إنّ الأنطولوجيا القديمة قد اشتغلت بالاعتماد على «تصوّرات متعلّقة بالأشياء»[3] وإنّ الخطر محدق بأن يتمّ «تَشْيِيءُ الوعي»، ذلك ما يعرفه المرء منذ أمد طويل. ولكن ماذا يعني التشييء[4]؟ من أين ينبع؟ لِمَ يقع، بالتحديد، «تصوّر» الكينونة «بادئ ذي بدء» انطلاقاً ممّا هو قائم أمامنا **وليس** انطلاقاً ممّا هو تحت اليد، الذي هو مع ذلك **أقرب** إلينا؟ **لماذا** ينتهي هذا التشييء دائماً وأبداً إلى بسط سيادته من جديد؟ كيف تكون كينونة «الوعي» مهيكَلة بشكل **موجب**، بحيث يظلّ التشييءُ أمراً غير ملائم لها؟ وهل يكفي «التمييز» بين «الوعي» و«الشيء» حتى نصل إلى بسطٍ أصليّ للإشكال الأنطولوجي؟ هل تكون الأجوبة عن هذه الأسئلة على جانب الطريق؟ وهل يمكن للجواب حتى أن **يُبحَث** عنه فحسب، طالما أنّ **السّؤال** عن معنى الكينونة بعامة ما زال غير مطروح ولا موضّح؟

لا يمكن أبداً أن يتمّ الفحصُ عن أصل «فكرة» الكينونة بعامة وعن إمكانها بالاستعانة بوسائل «التجريد» المنطقية ـ الصّوريّة، وذلك يعني من دون أفق مكين للسّؤال والجواب. فما ينبغي هو أن نفتّش عن **سبيل** إلى كشف النقاب عن السّؤال الأنطولوجيّ الأساسيّ وأن **نسير** فيه[5]. أمّا إنّه هو الطريق **الوحيد** أو هو على [أ]

---

(1) قارن: §7، ص 38. [المؤلّف]

(2) eingehüllt.

(3) Dingbegriffen.

(4) Verdinglichung.

(5) بعد لغة «التأسيس» أخذ هيدغر فجأة في تكلّم لغة «السبيل» و«الدرب» و«السير» و«الأفق». وفي اللحظة التي يشعر فيها القارئ بأنّه قطع أشواطاً ومنعرجات دون طائل، هو سرعان ما يكتشف أنّ التنبيهات السّابقة على ظاهرة «الدور التأويليّ» في فهم معنى =

العموم الطريق **السديد**، فذلكم أمر لا يُحسَم إلاّ **بعد المسير**. وإنّ التنازع في تأويل الكينونة لا يمكن أن يُفضّ، **بما أنّه ما زال لم يشتعل أصلاً**. وفي النهاية، هو لا يقبل أن «يندلع بغتةً»، بل إنّ اشتعال النزاع يحتاج بعدُ إلى إعداد العدّة. وإنّما شأن البحث الحالي أن يكون **على الطريق** نحو هذا الأمر وحده.

شيءٌ من قبيل «الكينونة» ينفتحُ في فهم الكينونة الذي، من حيث هو فهمٌ، هو ينتمي إلى الدّازين الذي ينهض بوجوده. وإنّ انفتاح الكينونة، الذي يحدث قَبْلاً وإنْ على نحو غير مفهومي، هو الذي يجعل ممكناً كون الدّازين، بما هو كينونة ـ في ـ العالم موجودة، يستطيع أن يسلك **إزاء الكائن**، سواء إزاء الذي يصادفه داخل العالم أو إزاء ذاته هو ذاته بما هو موجود. **كيف يكون الفهم الفاتح للكينونة ممكناً بعامة على نحو من جنس الدّازين**؟ هل يمكن للسّؤال أن ينتزع إجابته بالرجوع إلى **الهيئة الأصليّة** لكينونة الدّازين الذي يفهم الكينونة؟ إنّ الهيئة الأنطولوجية ـ الوجودانية لجملة الدّازين إنّما تجدُ أساسها في رحم الزمانيّة. وتبعاً لذلك فإنّ ضرباً أصليّاً من تزمّن الزمانيّة الوجدية ذاتها هو الذي ينبغي أن يجعل الاستشراف الوجدي للكينونة ممكناً بعامة. كيف ينبغي تأويلُ هذا النمط من تزمّن الزمانيّة؟ هل سبيلٌ تقود من **الزمان** الأصليّ إلى معنى **الكينونة**؟ وهل يتجلّى **الزمان** ذاته بوصفه أفق **الكينونة**؟

انتهى

= الكينونة لم تكن عبثاً. بل فقط جاء الوقت، بعد كلّ ما تمّ الظّفر به من «عدة» منهجية وإشكاليّة، للولوج الموجب داخل ذلك الدور. ومتى تهيّأ ذلك لأحد، فقد أصبح يرنو بطرفه إلى «إشعال معركة عمالقة جديدة حول الكينونة». وهيدغر ينبّه في آخر كلمات نصّ 1927 أنّ ذلك لم يحدث بعد.

ملاحق وفهارس



ملحق

تعليقات مستقاة من النسخة الشخصية للمؤلّف

هي تعليقات[1] أُخِذت من نشرة «الكينونة والزمان» التي ظهرت في نطاق الطبعة الكاملة (عن دار كلوسترمان، في فرانكفورت سنة 1977). أمّا اختيارها فقد تمّ بناءً على ما أدلى به مارتن هيدغر من توجيهات على لسان فريدريتش-ولهالم فون هرمان[2].

وإنّ نشر التعليقات المستقاة من النسخ الشخصية لمارتن هيدغر إنّما هو

---

(1) هي تعليقات أو ملحوظات في هامش (Randbemerkungen) النسخة الشخصية للمؤلّف، «النسخة التي كانت في متناول اليد» (das Handexemplar) أو نسخة الاستعمال الشّخصي للمؤلّف، في «كوخ» الغابة السوداء، حيث كان هيدغر يعمل بعيداً عن ضجيج المدينة. وإذا كان يتعذّر التأريخُ الدقيق لكلّ «تعليق» أو ملحوظة، فإنّ النسخة نفسها تعود إلى طبعة 1929، ومن ثمّ فإنّ تاريخَ التعليقات يمتدّ منذئذ إلى السنوات الأخيرة من عمر هيدغر المديد، والذي توفي سنة 1976. إلاّ أنّه يمكن بلا مُشاحّة استبصار شطر هام من مغزى التعليق موضع السّؤال في كلّ مرّة بالنظر إلى تطوّر إشكاليّة هيدغر وتطوّر أدوات معالجتها، وهو تطوّر بات من المصطلح عليه أن يُشار إليه بعبارة «المنعرج» (die Kehre): من نطاق «تحليلية الدّازين»، أرضية السّؤال عن معنى الكينونة سنة 1927 (التي ظلّت حسب تقدير هيدغر حبيسة لغة الميتافيزيقا، وبخاصّة براديغم الذاتية) إلى أفق «تاريخ الكينونة» الذي بدأ استكشافه بدءاً من 1930 (حيث انفتح طريق طريف نحو بدء آخر للفكر خارج لغة الميتافيزيقا أشار إليه هيدغر بعبارة تاريخانية وجدُّ شعرية هي das Ereignis، الحدث المخصّص لحقيقة الكينونة أو «الملكوت» الذي يصبح فيه الإنسان مُلْكاً للكينونة بقدر ما يفكّر فيها ويسائلها ويرعاها ويدخل في لعبتها ويذهب في مداها).
عن دلالة التعليقات ومنزلتها بالنظر إشكاليّة «الكينونة والزمان»، انظر:
Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, "Nachwort des Herausgebers", in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 2, *Sein und Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), S. 580.

(2) هو من كلّفه هيدغر الإشراف على طبعة الأعمال الكاملة.

بحسب رغبته نفسها قد وقع وقفُه على مجلّدات الطبعة الكاملة. وليس يكون من استثناء عن هذا الترتيب إلاّ بالنسبة إلى الطبعة المنفردة للمؤلَّف الرئيس «الكينونة والزمان».

والتعليقات موسومة بواسطة حروف صغرى متصاعدة، تُشير في كلّ مرّة إلى الكلمة المحدّدة الواقعة على اليسار[1] بجوار رقم الصفحة. وإنّما علي هذه الكلمة قد تمّت الإحالة في صلب النصّ من خلال حروف صغرى أثبِتت بجوار السطر المقصود.

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
3	«كينونة»	أ. الكائن[2]، الكائنيّة[3].
4	الكائن[4]	أ. كلاّ! بل: حول الأيس[5] لا يمكن أن يُحسَم الأمرُ بمساعدة عدّة مفهومية كهذه.

(1) لأنّ اللغة الألمانية تُكتب من اليسار إلى اليمين، ولأنّ العربية تُكتب على العكس من ذلك، فنحن نقلب الجهة هنا، ونقول إنّ الكلمة المقصودة تقع على «يسار» رقم الصفحة وليس على اليمين في لوحة «التعليقات». مع التنبيه إلى أنّنا ارتأينا أن نضع نصّ هذه «التعليقات» في شكل جدول، فذلك أدقّ وأوضح.

(2) das Seiend. لا يقصد هيدغر «das Seiende»، هذا الكائن أو ذاك من سائر الكائنات، بل «ما يكون» (اسم فاعل من كان) أو كونه يكون أو فاعل الكينونة.

(3) die Seiendheit. هذا مصطلح ينتمي إلى حقبة ما بعد المنعرج، ويعني صفة «الكائنيّة» بوصفها شيئاً مختلفاً عن «الكينونة»، والقصد هو نقد الميتافيزيقا باعتبارها خطاباً يسأل عن «كينونة الكائن» (أيّ عن الكائنيّة البحتة) وليس عن «معنى الكينونة» (أيّ حقيقة الكينونة في تاريخ انكشافها الخاصّ بقطع النظر عن أيّ كائن).

(4) Seiendes.

(5) لا يكتب هيدغر هنا «Sein» (كينونة، كما هو الرسم المعتمد في كتاب 1927 أيّ بحسب الرسم «الحديث» للغة الألمانية) بل «Seyn» (حسب الرسم «القديم»)، وهو قدمٌ أصليّ يرى فيه هيدغر مدى أرحب وأوفى هو أليق بطبيعة المفكّر فيه بعد المنعرج: أيّ البحث في «حقيقة الكينونة» من وجهة نظر الكينونة بحدّ ذاتها، في تاريخها الخاصّ بقطع النظر عن مقاصد الإنسان، وليس، كما في كتاب 1927، في «معنى الكينونة» في أفق فهم السائل النموذجي عنه أيّ الدّازين أو كائنُ الهناك الإنساني في العالم). را: فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويليّ** (بيروت: 2005) صص381-383.

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
7	الوجود[1] منطلقه النموذجي بالكينونة كينونته	أ. ما زال هو المفهوم المعتاد وليس بعدُ أيَّ مفهوم آخر. ب. هذان سؤالان متباينان صُفًّا الواحد تلو الآخر؛ وذا مدعاة لسوء الفهم، لاسيّما ما يخصّ دور الدّازين. ج. مُبهَمٌ. نموذجيٌّ هو الدّازين، من أجل أنّه يأخذ مقام-اللعب[2]، الذي شأنه، في ماهيّته من حيث هو كائن-الهناك[3] (راعياً لحقيقة الكينونة)، أن يستلعب[4] الكينونة بما هي كذلك وأن يلعب - في - مقامها - أن يأخذها إلى لعبة الصدى[5]. د. دا-زين: متعهَّداً بوصفه استيقافاً في الداخل[6] ضمن باحة العدم من الأيس، بوصفه مسلكاً. هـ. ولكن ليس على جهة هذا الكائن يُقرأ معنى الكينونة.
8	**النهاية**	أ. بمعنى منذ البداية.

---

(1) Dasein.

(2) das Bei-spiel. يستثمر هيدغر هنا اللفظ الألماني «das Beispiel» (الذي يعني ما يُضرب من المثال أو المثل) لكنّه يعود به إلى جذوره الدلالية: «bei» (عند، لدى، في رحاب، . . .) و«das Spiel» (لَعِبٌ، لعبة، تلاعب، مقامرة، عزف، تمثيل، مغامرة، مخاطرة، الخ...). «ما عنده يكون لعبٌ» تاريخاني في مضمار حقيقة الكينونة بين البدء الأوّل والبدء الآخر.

(3) Da-sein.

(4) das Zuspiel - zu-spielen. «التمريرة» بالمعنى الكروي، أو «اللعبة» التاريخانية في معنى المناظرة حول ضرورة «البدء **الآخر**» للتفكير في حقيقة الكينونة، انطلاقاً من «الطرح الأصليّ للبدء الأول» أيّ لتاريخ الميتافيزيقا. را: فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويليّ**، مصدر مذكور، صص429-430.

(5) der Anklang. هو صدى الكينونة في حقبة «تخلي الكينونة» (Verlassenheit des Seins) عن الكائن، المتأتّي هو نفسه من طريق «الضُرّ» (die Not) الذي يخلّفه «نسيان الأيس» (Seynsvergessenheit). را: فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويليّ**، مصدر مذكور، ص 426-429.

(6) Hinengehaltenheit.

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
	تُوُفِّرَ	ب. مرّة أخرى كما في الصفحة 7 أعلاه، تبسيط جوهريّ، وعلى ذلك فإنّ الأمر الصحيح قد تم التفكير فيه. ليس الدّازين حالة كائن صالحة للتجريد المتمثّل للكينونة، بل بالحريّ هو خيرٌ مكاناً[1] لفهم الكينونة.
[440] 12	بالدّازين الكينونة إزاءها يتقوّم	أ. لكنّ الكينونة هاهنا ليس فقط بوصفها كينونة الإنسان (أيّ وجوداً). وإنّما سيصبح الأمر واضحاً ممّا يتلو هذا. إنّ الكينونة-في-العالم تَضَمَّنُ في ذاتها صلة الوجود بالكينونة على الجملة: فهم الكينونة. ب. تلك الكينونة ج. من حيث هي خاصّة به. د. إذاً ليس هاهنا أيّة فلسفة وجودية[2]
15	«العالم»	أ. هنا بمعنى انطلاقاً من القائم في الأعيان
17	بعامة	أ. καδόλου, καδ'αυ'τό[3]
29	هو	أ. في هذه الحالة
35	أساسه	أ. حقيقة الكينونة
37	بعامة	أ. كينونة – ليست جنساً، ولا كينونة الكائن في كلّيته ؛ «بعامة» = καδόλου = في جملة : كينونة الكائن؛ معنى الاختلاف.
38	بإطلاق	أ. transcendens بالتأكيد – ورغماً عن كلّ صدى ميتافيزيقي– ليس سكولائيّاً أو يونانياً– أفلاطونياً، وإنّما التعالي بوصفه الوجدّي – زمانيّة – دهريّة ؛ بل "أفقاً" ! إنّ الأيس قد "ظلّل على"[4] الكائن. تعالٍ ولكن من ناحية حقيقة الأيس: الملكوت[5].

(1) die Stätte. كما نقول «الأماكن المقدّسة» (die heiligen Stätten). البقاع أو المناطق التي هي أليق بشيء ما أو خُصّ بها شيء ما.

(2) Existenzphilosophie.

(3) في كلّيته، بحسب ذاته.

(4) “überdacht”.

(5) das Ereignis.

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
	الوجود[1] تكون	ب. «وجود» على نحو أنطولوجيّ-أساسيّ، أيّ بالاستناد إلى حقيقة الكينونة ذاتها، وهكذا فحسب! ج. بمعنى ليست اتّجاهاً في الفلسفة المتعالية من قبيل المثالية النقدية الكانطية.
39	الدّازين الكينونة	أ. تخصيصاً: الفوز بالمُقام داخل[2] الهناك. ب. الاختلاف المشوب بالتعالي[3]. – مجاوزة الأفق بما هو كذلك. – الانقلاب إلى داخل المنبع[4]. – الشهود[5] انطلاقاً من هذا المنبع.
41	الزمانيّة الكينونة نحن بكينونته	أ. ذا فحسب ما نعثر عليه في هذا الجزء المنشور. ب. انظر لهذا الغرض درس سداسيّ صيف 1927 في ماربورغ (**المسائل الأساسيّة في الفينومينولوجيا**[6]). ج. «أنا» على الدوام د. بيد أنّ هذه كينونة-في-العالم تاريخانية.
42	**الكينونة**	أ. أيَّةُ كينونة؟ أنّ عليه أن يكون الهناك وضمنها أن يمتحن الأيس بعامة.

(1) Existenz.

(2) Inständigkeit. هو ضربٌ من الإلحاح في الإقامة داخل باحة الكينونة بوصفها ملكوتاً يريد هو ذاته أن يكون «بيننا». را: فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويلي**، مصدر مذكور، صص 434، 438.

(3) transzendenzhaft.

(4) die Herkunft.

(5) das Anwesen.

(6) ليس من الصدفة أنّ هيدغر قد حرص في السنة الأخيرة قبل موته على إخراج درس صيف 1927 «المسائل الأساسيّة في الفينومينولوجيا» بوصفه الكتاب الذي يدشّن نشر الطبعة الكاملة للأعمال، رغم أنّه من حيث الترتيب لم يكن إلاّ المجلد 24 منها، وهو ما تحقّق في تشرين الثاني/نوفمبر 1975. را:
Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe, Band 24 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975a, 1989b).

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
	أنّ-عليه-أن-يكون الكينونة «أنت تكون»	ب. أنّ «عليه» أن يكون أيساً(1)؛ ما قُدّر عليه(2)! ج. هي أيسُ «الـ» هناك، «الـ»: حالة الإضافة إلى المفعول به(3) د. أيّ إنّ الكينونة-التي-لي-في-كلّ-مرّة إنّما تعني ضرباً من التمليك(4)
43	كينونته	أ. أحسن: فهمه للكينونة.
45	المباحث	أ. هي ليست مسدّدة أبداً وبأيّ وجه نحو الدّازين.
46	الدّازين نقصها	أ. كلّا! ب. ليس هذا بالنقص الوحيد، بل مسألة الحقيقة هي بالكلّية ومن حيث الجوهر غير كافية.
47	الهامش 2. منها	أ. بيد أنّ كلّ ذلك هو من حيث الهدف والنتيجة مغاير لما أُريدَ هنا وتمّ بلوغه.
[441] 52	شغلت	أ. أبداً! إذْ أنّ مفهوم العالم لم يُتصوَّر(5) أبداً.
54	Sein (كان) **الدّازين**	أ. كان هو أيضاً صيغة المجرد لـ «يكون»: الكائن يكون. ب. ولكن ليس الكينونة بعامة وليس بأيّ وجه الكينونة ذاتها – بإطلاق.
57	انشغال	أ. كينونة-الإنسان وكينونة-الهناك(6) هما هنا على صعيد واحد.

(1) dass es zu seyn "hat". قد يمكن أن نجتهد باتّجاه نحت فعل خاصّ يؤدّي معنى «الأيس» (والليس أيضاً)، كأن نقول «آس» يؤوس (الذي يعني أعطى)، في مقابل «كان» يكون. أو حتى نحترم الوزن في العربية «آس» يئيس أيساً أيّ لم يكن ليساً أو عن ليسَ، بقطع النظر عن العلاقة مع أيّ كائن.

(2) Bestimmung.

(3) genitivus objectivus.

(4) Übereigntheit. ولا يخفى أنّ هيدغر هنا يستثمر الصّلة الاشتقاقية مع «das Ereignis» – «الحدث المخصّص» للكينونة بوصفها «ملكوتاً» يملك الإنسان بقدر ما يسعى هذا الإنسان إلى امتلاك حقّ المُقام في رحابه.

(5) begriffen.

(6) Da-sein.

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
58	باستمرار تُفسَّرُ يلاقيه	أ. هل الكلام هنا بعامة عن «عالم» هو أمر مشروع؟ بل ما هو معطى حولنا فحسب[1]! وهذه «العطيّة»[2] تقابل «الملك»[3]. إنّ كائن-الهناك ليس «له»[4] عالمٌ أبداً. ب. بلا ريب! فهي طبقاً للكينونة لا **تكون** أبداً! ج. إيضاح بمفعول رجعي[5]
60	العالم	أ. كلاّ بكلّ تأكيد! هو تطابق ضئيل إلى حدّ أنّه بمجرّد الجمع بينهما يكون المحظور شيئاً لا مردّ له.
61	ممكناً	أ. بتوسّل قطع-النظر-عن[6] لا يحصل توّاً تلفّتٌ إلى[7]- إنّ هذا له أصله الخاصّ وإنّ له كنتيجة لازمة ذلك القطع-للنظر؛ إنّ النظر[8] إنّما له أصليّته الخاصّة. والنظرة إلى εἶδος تستوجب أمراً آخر.
65	ما ينتمي إلى العالم من الطبيعة تجعل	أ. إنّ الدا-زين إنّما هو **متيّمٌ بالعالم**[9]. ب. «الطبيعة» هنا مقصودة على مذهب كانط في معنى الفيزياء الحديثة. ج. بل الأمر يُعكس!
68	«مجرد أشياء»	أ. لماذا؟ μορφη′ – εἶδος – ὕλη! ولكن من جهة τέκνη، وكذا هو تفسير «مصطنع»! وإذا لم تكن μορφη′ على منوال εἶδος، ἰδέα

(1) Umgebung. بالمعنى الحرفي (الأصليّ حسب هيدغر) تعني العبارة: «العطاء الذي يحيط بنا»! والقصد في اللغة العادية هو «المحيط» أو «البيئة».

(2) die "Gebe". والأغلب أنّ هذا اللفظ إمّا أنّه نادرُ الاستعمال جدّاً أو هو من نحت هيدغر (من الفعل geben أعطى ومنح).

(3) die "Habe". في معنى «له» عند أرسطو والفلاسفة العرب.

(4) "hat".

(5) Rückdeutung.

(6) das Ab-sehen-von.

(7) ein Hinsehen.

(8) das Betrachten.

(9) *welthörig*.

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
71	طابع التصوّر	أ. إلاّ أنّه طابع ملاقاة فحسب.
77	يظفر	أ. هو أساسيّ لإثبات إمكانية ما يدّعيه المنطق الرمزي.
83	مكشوف عنه	أ. مجلوٌّ[1]
84	ترك[2]	أ. تَرْكُ الأيس يَئِيسُ[3]. قارن: "في ماهية الحقيقة"، حيث ترك-الكينونة-تكون أساسيٌّ وواسع النطاق بالنسبة إلى كل **كائن**!
85	نتركه الماضي التام[4]	أ. كذا نتركه يتمهّى[5] في حقيقته. ب. في الفقرة عينها يدور الكلام على «تسريح سابق»[6]- أيّ (متى قلنا ذلك على الجملة) تسريح الكينونة من أجل إمكانية تجلّي الكائن. «سابق» بهذا المعنى الأنطولوجيّ إنّما له دلالة a priori في اللاتيني

(1) gelichtet. علينا هنا أن نأخذ دلالة «Lichtung» ليس في معنى «المنارة» كما في الفقرة 28 (ص133) من **الكينونة والزمان**، بل في استعمال جديد هو ذاك الذي أخذته العبارة ضمن معجم «المنعرج» ومسألة الكينونة بوصفه «أيساً» و«ملكوتاً»، حيث تدلّ على معنى طوبولوجي هو «رحاب» الكينونة حيث «يُفسَح المجال» عفواً وسلفاً «لانجلاء» الكائنات. را: فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويليّ**، مصدر مذكور، صص 437-438.

(2) lassen.

(3) das Seyn-lassen. أيّ ترك الكينونة تكون بقطع النظر عن الكائن، بما في ذلك الإنسان.

(4) das Perfekt.

(5) wesen lassen. - *wesen* فعلٌ مرادف لفعل الكينونة «sein» لكنّه قديم ونادر الاستعمال، وهو غائب تماماً عن معجم **الكينونة والزمان** سنة 1927، ولم يرد ذكره إلاّ هنا في التعليقات وفي أربع مناسبات فقط في صيغة فعل (ص 85، السطر 5، وص 113، السطر 24) ثمّ في صيغة اسم فاعل(ص 165، السطر 19 وص 219، السطر26). - وقد نشّطه هيدغر الثاني في نصوص الثلاثينيات في معنى «كان» ولكن كان كينونة في معنى جديد ولا-ميتافيزيقي، كينونة تنبسط و«تتمهّى» بقطع النظر عن كينونة أيّ كائن، أيّ كينونة بما هي كذلك (أيس وملكوت) وليست مجرّد كائنيّة (هذا الكائن أو ذاك). ونحن نحتنا فعل «تمهّى» من «الماهية» (das Wesen) ليس كخاصية ثابتة مجردة بل كطابع كينونة يتفتّق كما تتفتّق الزهرة بلا سبب ولا هدف يمكننا تعليله.

(6) “vorgängige Freigabe”.

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
		و πρότερονπη φυ'σει في اليوناني، أرسطو، **الطبيعيات**، مقالة الألف 1؛ وبشكل أكثر بياناً: **ما بعد الطبيعة**، مقالة الهاء (E) 1025 ب 29 τòτí ῆν εἶναι «ما كان بعدُ- كينونة»، «الذي يتمهّى[1] بعدُ سلفاً في كلّ مرّة»، ما-كان[2]، الماضي التام. لم يعرف الفعل اليوناني εἶναι أيّ وزن من الماضي التام؛ والحال أنّ هذا هو المقصود هنا في ῆν εἶναι. ليس ماضياً[3] أنطيقياً، وإنّما الأسبق[4] في كلّ مرّة، الذي نحن نُحال إليه **عوداً** عند السّؤال عن الكائن بما هو [442] كذلك؛ وبدلاً من الماضي القبليّ قد يمكن لنا أن نسمّيه: الماضي الأنطولوجيّ أو المتعالي (قارن: مذهب كانط في التخطيطيّة).
87	الدّازين نفسه تؤسّس	أ. كينونة-الهناك، حيث يتمهّى[5] الإنسان. ب. ولكن ليس في شكل فعل أنائيّ[6] صادر عن ذات حاملة، بل: دازين وكينونة. ج. غير حقيقي. إنّ اللغة لا تُخزِّنُ، بل هي الماهية الأصليّة للحقيقة بما هي ضرب من الهناك.
88	عالمية	أ. أحسن: مملكة العالم[7].
90	οὐσία	أ. أجل كذلك هو تحديداً أمر الـ ὄν؛ τò ὄν: 1. الذي يكون[8] (كينونة الذي يكون)، 2. الكائن[9].

(1) das Wesende.

(2) das Gewesen.

(3) Vergangenes.

(4) das Frühere.

(5) west.

(6) ichhaft.

(7) das Walten der Welt. أيّ سلطانه الذي يبسطه على الكائن وحكمُه.

(8) das Seiend. الذي يقوم بفعل الكينونة.

(9) das Seiende. هذا الكائن أو ذاك من سائر الكائنات.

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
93	(*univoce* يأخذه	أ. في دلالة عامة. ب. ويطمئنّ قلبه إلى بديهيّة ما.
94	واقعيّا realiter مشكل الكينونة	أ. «واقعي» ينتمي إلى الأمر نفسه[1]، إلى الماذا[2]، ما يمكن وحده أن يهمّنا على هذا النحو أو ذاك. ب. من حيث مضمون–الماذا[3] ج. الاختلاف الأنطولوجي
96	يعيّن	أ. بل التوجّه نحو العنصر الرياضي بِما هو كذلك، ov و μα΄δημα
98	للطبيعة المادية	أ. نقدٌ للتشييد الهوسرلي «للأنطولوجيات»! مثلما أنّ كلّ نقد ديكارت هو في عمومه ما وُضع هاهنا إلاّ لهذا الغرض!
100	إمكانية الفهم[4]	أ. كذا! حيث طبعاً تحيل «إمكانية الفهم» على الفهم بوصفه استشرافاً وهذا الأخير بوصفه زمانيّة وجديّة.
101	العالم	أ. العالم هو أيضاً مكانيّ.
104	المواقع	أ. كلاّ، بل على وجه الدقّة وحدةٌ مخصوصة وغير متقطّعة من المواقع!
105	البعد[5] القرب رفع البعد **القرب**	أ. من أين البعد الذي سيتمّ رفعُ–بُعدِه[6]؟ ب. القرب **والشهود**[7]، وليس كِبَر المسافة هو الأمر الجوهريّ. ج. رفع–البعد هو أدقّ وأوضح من التقريب. د. بأيّ وجه ولأيّ سبب؟ الكينونة من حيث هي شهود دائم إنّما لها أولويّة، استحضار.

---

(1) Sachheit.

(2) zum Was.

(3) wasgehaltlich.

(4) Verständlichkeit.

(5) die Ferne.

(6) ent-fernt.

(7) *Anwesenheit*.

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
109	معروف لديّ	أ. انطلاقاً من الانتماء المعروف، الذي أجعله أمامي و**تبعاً له أنا أتحوّل**.
116	فقدان النفس	أ. أو بالتحديد أيضاً الإنّيّة[1] الصّميمة في مقابل الأنائيّة[2] البائسة.
133	منوَّر[3] **هو** **هو**	أ. 'Αλη'δεια – البسط[4]– الجلوة[5]، وضح النور، الإشراق. ب. لكنّه لا ينتجها[6]. ج. إنّ الدّازين يوجد[7] وهو الوحيد الذي يوجد؛ بحيث الوجود هو التّرائي–خارجاً والتّرائي–نحو–الخارج[8]ضمن انبساط الهناك: توجّد الوجود[9].
134	العبء	أ. «العبء»: هو ما لا بدّ من حمله[10]؛ وإنّما الإنسان هو مسلَّم إلى الدّازين، قد مُلِّك أمره. حمل: اضطلع بالأمر انطلاقاً انتمائه–إلى الكينونة ذاتها.
[443] 143	وجوداني	أ. في معنى أنطولوجي–أساسيّ، بمعنى انطلاقاً من الصّلة بحقيقة الكينونة.
145	ما أنت!"	أ. ولكن من تكون "أنت" ؟ إنّ الذي **أطلقت** عنانه[11] في نفسك– هو الذي سوف **تصير**.

(1) Selbstheit. «الإنّية» كما لدى ابن سينا: كينونة الأنا. أنّ الإنسان هو «أنا» من حيث يشعر «بنفسه» أنّه «هو».

(2) Ichlichkeit. الأنائيّة مصطلح استعمله ابن عربي.

(3) gelichtet.

(4) Offenheit.

(5) Lichtung.

(6) القصد هو أنّ الدّازين أو الإنسان لم يعد يحق له أن يكون «بطلاً»، كما كان يوحي بذلك كتاب 1927. إنّه صار (بعد 1930) «راعي الكينونة» فحسب. هو يظل «منارة» فيها تتجلى حقيقةُ الكينونة لكنّ هذه المنارة هي في واقع الأمر «جلوة» لمعنى الكينونة بما هي كينونة بقطع النظر عن رغبات أيّ كائن أو إنسان.

(7) existiert.

(8) das Aus- und Hinaus-sehen.

(9) Ek-sistenz.

(10) das Zu-tragende.

(11) *los*-werfen.

[التعليقات]	[مواضع التعليق]	الصفحات
أ. ولكن ليس بوصفه ذاتاً حاملة وفرداً أو بوصفه شخصاً.	ذاته	146
أ. هذا بوصفه «ذهناً»، δια'νοια، لكن لا ينبغي أن نفهم «الفهم» انطلاقاً من «الذهن»[1] ب. كيف «يكمن» فيها وما معنى كينونة[2] هنا؟ ج. بيد أنّ ذلك لا يعني: أنّ الكينونة «ستكون» منّة من الاستشراف.	«الفكر» بعامة مفهومة	147
أ. لكنّ «كينونته ذاتها» هذه هي في ذاتها متعيّنة عبر فهم الكينونة، بمعنى عبر الانتصاب داخل جلوة الشهود[3]، حيث لا الجلوة بما هي كذلك ولا الشهود بما هو كذلك يصيران موضوعاً لأيّ تمثّل.	ذاتها	153
أ. بأيّ وجه يمكن أن يقع إنجاز القول عبر تحوّل التفسير؟	**التفسير المتبصّر**	157
أ. هوسرل	يمكن	160
أ. إنّ المقذوفيّة أمر جوهريّ بالنسبة إلى اللغة.	لدى «العالم»	161
أ. الهناك؛ الكينونة وقد عُرِضت-خارجاً من حيث هي موقع منفتح	الكينونة-خارجاً	162
أ. وما لابدّ من قوله[4]؟ (الأيس). ب. الإنسان من حيث هو «الجامع»[5]، جَمْعُ الأيس-يتمهّى[6] في انفتاح الكائن (لكنّ هذا من وراء الستار).	ليقوله ἐχον	165

(1) في الألمانية يعود «der Verstand» (الذهن أو الفاهمة أو الفهم) و«das Verstehen» (الفهم بالمعنى الوجوداني) إلى جذر لغويّ واحد هو فعل «verstehen» (فهم الأمر). وقصد هيدغر هو أنّ لفظة «الفكر» في الفلسفة الحديثة بعامة هي مأخوذة في معنى «الذهن» (كما ضبطه كانط وهيغل، وما يقابل «dianoia» اليونانية، أيّ القوة الناطقة لدى الفلاسفة العرب)، وهو الذهن الذي في العلوم الوضعية. لكنّ «الفهم» الوجوداني هو نمط كينونة، وليس مجرّد ملكة معرفة.

(2) Seyn. كان علينا أن نقول «الأيس»، لكنّ هيدغر يُشير هنا صراحة إلى عبارة «كينونة» في ص 147 من كتاب 1927.

(3) Lichtung von Anwesenheit.

(4) das Zu-Sagende.

(5) der “Sammler”.

(6) wesend.

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
183	فهم[1] الكائن الفهم[2]	أ. إلاّ أنّه فهمٌ بمثابة إنصاتٍ. على أنّ ذلك لا يعني أبداً: أنّ «الكينونة» شيء «ذاتي» فحسب، بل الكينونة (بما هي كينونة الكائن) بما هي اختلاف «في صلب» الدا-زين من حيث هو الملقى به في (الإلقاء). ب. إذن: كينونةٌ ودازين.
187	«شيء ما» **ذاتها**	أ. إذن: لا يتعلّق الأمر هنا على وجه الدقّة بأيّ ضرب من «العدمية». ب. من حيث هي ما يُعيّن الأيس بما هو كذلك؛ ما لا يؤمَّلُ وما لا يُحتمَل -الباعث على الغربة.
189	**ليس-في-بيته**[3]	أ. (الجبروت)[4]
191	لي في كلّ مرّة[5]	أ. ليس بالمعنى الأناني، وإنما من حيث هو ملقًى به ينبغي الاضطلاع به.
201	الكائن الذي داخل العالم الواقع	أ. هنا ينبغي التمييز بين: φυ'σις، ἰδε'α، οὐι'α، substantia، res[6]، موضوعية، قيمومة. ب. «Realität»[7] بما هي«فعليّة»

(1) das Verstehen.

(2) das Verständnis.

(3) Un-zuhause.

(4) Enteignis. تعني هذه الكلمة في اللغة العادية «نزع الملكية»، وهي مستعملة هنا في معنى طوبولوجي لتخريج رحاب «تاريخ الكينونة» بوصفها «أيساً» أيّ كينونة تتمهّى بقطع النظر عن أيّ كائن. «الجبروت» هو واقعة **نزع الملكوت** الذي في رحابه وجلوته يتجلى الكائن ويأتي إلى معناه في أفق تاريخ الكينونة بوصفها أيساً. ومن ثمّ فشعور الدّازين أنّه ليس-عند-نفسه أيّ في وحشة العالم هو تعبير وجوداني عن حقيقة طوبولوجية أكثر خفاء هي «الجبروت» أيّ انقباض الملكوت عن أفق الكائن وسقوطه في «حاقّة» الضلال، الضلال عن حقيقة الأيس.

(5) meines.

(6) φυ'σις - فيزيس أو كون أو طبيعة بالمعنى الأرسطي؛ ι'δε'α - مثال (أفلاطون)؛ ου'ι'α - كينونة (في لغة أفلاطون) وجوهر (في مصطلح أرسطو)؛ -substantia- جوهر و res - شيء (في الترجمات اللاتينية عن اليوناني).

(7) الأغلب أنّ هذه الملاحظة اصطلاحية تتعلّق باللفظ الألماني -Realität- وليس بمفهوم «الواقع».

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
201		وrealitas [اللاتينية] بما هي «شيئيّة»[1]؛ وتلك منزلة وسطى من مفهوم كانط عن «الواقع الموضوعي».
207	الوعي مضادّة ينتمي	أ. هي الوثبة في قلب الدا-زين[2]. ب. لاسيّما للتجربة الأنطولوجية-الوجودانية. ج. لكنّ الدّازين إنّما ينتمي إلى ماهية الكينونة بما هي كذلك.
208	لا يمكن أن تُفسَّر	أ. اختلاف أنطولوجي.
209	الواقع	أ. ليس الواقع بما هو شيئيّة.
211 [444]	الموروثة	أ. الراهنة.
212	الكينونة	أ. إنّ φυ΄σις هي بعدُ في ذاتها α΄λη΄δεια، لأنّ κρυ΄πτεσαι φιλει.
213	دائرة	أ. ليس في الدائرة فحسب، بل في الوسط منها.
214	منطلقاً جديداً	أ. إنّ ذا هو الموضع المخصوص للوثبة المجازفة في قلب الدا-زين.
223	كينونة الدّازين لا يمكن أن يُتفطّن	أ. كينونة الدا-زين وبالتالي كينونة الإقامة الملحّة في رحابه. ب. كأن نقول لن يُتفطَّن لها أبداً.
227	بل	أ. بل ماهية الحقيقة هي التي تضعنا في سالف[3] القول الذي إلينا قيل!
230	يجب	أ. اختلاف أنطولوجي.
231	السّؤال الأساسيّ	أ. الذي من طريقه على ذلك سيتمّ في الوقت نفسه تحويل «الأنطو-لوجيا» (قارن: **كانط ومشكل الميتافيزيقا**، القسم الرابع)
233	متقوّمة في شطر منها	أ. في عين الوقت: أنّه كان-**بعدُ**[4].

(1) Sachheit. الأرجح أنّ هيدغر يقرأ هنا «realitas» اللاتينية بالرجوع إلى «res» أيّ «الشيء»، والأغلب أنّه يقرأ هذا المصطلح ضمن تراث ابن سينا عن «شيئية الشيء». ولذلك هو يستعمل «Sachheit» داخل معجم تاريخ الكينونة، وليس للدلالة على «طبيعة الأمر» المبحوث فيه كما سنة 1927 (را: ص 35).

(2) في مغامرة الكينونة-هناك.

(3) in das Voraus.

(4) das *Schon*-sein.

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
234	الكينونة-في-النهاية(1) من جنس الدّازين **الموت**	أ. الكينونة-حتى-النهاية(2) ب. مفكّراً فيه طبقاً لماهية الدّازين. ج. كينونة اللاّكينونة
235	الزمان الهامش 4: الوجودانية	أ. في حضرة الحضور(3) (الإقبال والحدث) ب. وبلا ريب الإشكاليّة الأنطولوجية-الأساسيّة بمعنى الهادفة بعامة إلى مسألة الكينونة بما هي كذلك.
240	الموت	أ. الصّلة بالموت التي على شاكلة الدّازين(4)؛ الموت ذاته = مجيئه – الوقوع، الوفاة.
245	بل	أ. الموت بما هو وفاة
246	التأويل الحياة	أ. أيّ على نحو أنطولوجي-أساسيّ ب. إذا كانت الحياة الإنسانية هي المقصودة، ولا شيء غيرها-«العالم».
252	**العناية**	أ. بيد أنّ العناية إنّما تتمهّى انطلاقاً من حقيقة الأيس.
266	قلق	أ. لكنّ ذلك يعني ليس **قلقاً** فقط بل وأقلّ من ذلك كثيراً: القلق بما هو مجرّد انفعال(5).
267	أن تجد نفسها	أ. 1) ما يشهد بما هو كذلك. 2) المشهود عليه فيه
268	**ممكناً** بحث	أ. حادثة الكينونة(6) – فلسفة، حرية. ب. ذاك يتمّ الآن على نحو أكثر جذريّة انطلاقاً من ماهية التفلسف.
270	**الأسس** تحليل	أ. الأفق ب. تتزاحم هنا بالضرورة أشياءُ كُثُر:

(1) Zu-Ende-sein.

(2) Zum-Ende-sein.

(3) An-wesenheit.

(4) daseinshaft.

(5) Emotion.

(6) Seinsgeschehnis.

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
270	«يعرف»	1. نداءُ ما نسمّيه الضمير 2. الكينونة المدعوّة 3. تجربة هاته الكينونة 4. الدلالة العادية الموروثة 5. طريقة الفراغ من ذلك ج. ليذهبنّ في ظنّه أنّه يعرف شيئا كهذا.
271	الاستماع لا يُعثر عليها أبداً تقلقل يريد أن يعود [445]– الضمير	أ. من أين يتأتّى هذا الاستماع والقدرة على السماع؟ السماع الحسّي عبر الأذن بما هو طريقة ملقى بها للتلقّي[1] ب. ليس لنا أن «نسمّع» إليها بطريق الحسّ. ج. ولكن أيضاً التي تدوم. د. الذي ابتعد عن ذاته الخاصّة. هـ. لاسيّما قفزته الأصليّة[2] في كينونة-ذاته[3]؛ ولكن أليس ذلك إلى الآن مجرّد ادّعاء؟
303	الكائن الذي اتُّخذ مبحثاً	أ. على المرء أن يفصل بين الإجراء العلمي والمسلك المفكّر.
311	تحرم	أ. عِوَجٌ وزَيْغٌ! كما لو أنّه يمكن أن تُقرأ الأنطولوجيا انطلاقاً من الأنطيقا[4] الأصيلة. وماذا تكون الأنطيقا الأصيلة، إذا لم تكن مستمدة على نحو أصيل من الاستشراف قبل-الأنطولوجي- متى وجب أن يبقى الكلُّ عند هذا التمييز.
313	اعتباطية	أ. كلاّ بلا ريب؛ لكن «غير اعتباطية» لا يعني على ذلك: أنّها ضرورية وملزمة.

(1) das Hin-nehmen.

(2) der Un-sprung. ينشّط هيدغر هنا في لفظة «Sprung» (التي تعني في اللغة العادية ''الأصل'' و''المصدر''..) معنى أصليّاً يستقيه من الجذرين: -Ur أيّ حرف الدلالة على الأصليّ والابتدائي والقديم، و der Sprung أيّ القفزة والوثبة. را: فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويليّ**، مصدر مذكور، ص433-435.

M. Heidegger, *Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität*, in: GA 68 (1993), S. 30.

(3) im Selbst-sein.

(4) die Ontik. أيّ دراسة «الكائن» في «كائنيّته» (بمعزل عن «الكينونة»). را: فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويليّ**، مصدر مذكور، ص366.

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
316	وجودانية	أ. وجود: 1. بالنسبة إلى جملة كينونة الدّازين؛ 2. بالنسبة إلى «الفهم» فحسب.
317	في كلّ مرّة ضائع في نفس-الهُمْ	أ. **يكون** فيها الدّازين هو **نفسه** هذا الكائن. ب. «الأنا» من حيث هو بمعنى ما ذاتنا «الأقرب إلينا»، التي في الصدارة ومن ثمّ الظاهرية.
318	نفسه للأنا	أ. أن نوضّح ذلك بشكل أدقّ: **أن-أقول-أنا وأن-أكون-ذاتي**[1]. ب. وللنيّة في قضايا فوق-حسّية أنطيقية (الميتافيزيقا الخاصّة).
319	تمثّلاً	أ. لا يتعلّق الأمر بأيّ متمثَّل-أمامنا[2]، بل المتمثِّل بوصفه **ما-يجعل-الشيء-يمثل-أمام-ذاته**[3] في صلب التمثيل- بيد أنّه في هذا **فقط**، والأنا لا «يكون» إلاّ هذا **الأمامَ-ذاته**، إلاّ بوصفه هذه **الإشارة-إلى-ذاته**[4].
320	واقع	أ. «الشهود»[5]؛ «المصاحبة» الدائمة.
321	للنفس	أ. نعني الزمانيّة.
322	القلق	أ. بمعنى جلوة الكينونة بما هي كينونة.
325	اعتزاماً مستبقاً	أ. على معانٍ عدّة: استشرافٌ وجودي ووضعٌ مستشرِفٌ للنفس داخله على نحو وجوداني هما أمران متعاضدان.
369	الدّازين	أ. ليس هاهنا من تعارض؛ الأمران متلازمان.
375	البناء	أ. الاستشراف
378	ما مضى	أ. ما مضى قبلُ وهو الآن لا يتخلّف[6]

(1) *Ich-sagen und Selbstsein.*

(2) Vor-gestelltes.

(3) das *Vor-sich-stellende*. ما يضع الكائن أمام ذاته، ما يهب له موضعاً ومكاناً.

(4) das *Sichliche*. ينحت هيدغر هنا صفة من الضمير «sich» (ذاته، نفسه).

(5) "Anwesenheit". أيّ الحضور.

(6) das Zurückbleibende. في معنى ما بالطبع «لا يتخلّف»، لا يزال يعود فهو باقٍ لا يزول.

الصفحات	[مواضع التعليق]	[التعليقات]
408	الأشدّ أصليّةً	أ. الأقرب إلينا
436	**يرتدّ**	أ. إذن ليس الأمر فلسفة وجودية.
437	عن سبيلٍ	أ. ليست «الـ»سبيل الوحيدة.

كشف مفهوميّ

الكينونة ـ *das Sein*

الكائن ـ *das Seiende*

أنطولوجيّ، متعلّق بالكينونة ـ *ontologisch*

أنطيقي، متعلّق بالكائن ـ *ontisch*

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾

[**القرآن**، النحل: 40]

«إنّ» الكينونة "ليست من الكائن في شيء»

هيدغر، **الكينونة والزمان**، §1، ص4

«نحن نسمّي «كائناً» أموراً شتّى وفي معنى متباين. إنّما الكائن هو كلّ ما نتكلّم عنه، وما نقصده، وما إزاءه على هذا النحو أو ذاك نحن سالكون، والكائن هو أيضاً ما نحن وكيفما نحن أنفسنا.إنّ الكينونة تتمثّل في أنّ الشيء يكون وعلى نحو ما يكون[1]، في الواقع والقيمومة والبقاء والصلاحية والوجود[2] وفي «إنّه ثمّة»»[3].

هيدغر، نفسه، §2، ص6-7

حين نأخذ «كينونة» بوصفها مقابلاً مناسباً للفظة «Sein»، فذلك ليس حلاًّ اصطلاحياً فحسب (على ما في هذا الجانب من صحّة إجرائيّة) لصعوبة، يشعر بها كلّ مترجم لمصطلح هيدغر، في التفريق الملائم والمستساغ بين «Sein»

(1) im Daß- und Sosein.

(2) Dasein. بالمعنى التقليدي، أيّ معنى existentia السكولائية.

(3) es gibt.

و«Existenz» بالعربية، لاسيّما وأنّا قد تعوّدنا منذ الفارابي اتّخاذ «موجود» مقابلاً للفظ اليوناني «أون» (τὸ ὄν)[1]. بل نحن نفترض- انطلاقاً من استثمار موجب لإشارة تبدو سالبة عقدها ريمي براغ[2]، أحد العارفين بالمصطلح الأنطولوجيّ اليوناني والعربي والحديث معاً، وذلك في سياق تفسير افتقاد العبرية والعربية إلى ما يقابل الفعل اليوناني «εἶναι» ـ einai ومن ثمّة لجوء المترجمين العرب واليهود إلى فعل مثل «وَجَدَ» (وهو يفهمه في معنى «être là, se trouver» ـ كان هناك، وُجد في مكان ما)،- أنّ «كان» في العربية ليس لها معنى «وجودي» (existentiel). أجل، **إنّ «كان» ليس لها معنى «وجودي»**، ولكن ليس بمعنى أنّ العربية لا تتوفّر على كلمة أنطولوجية، تقابل «εἶναι» في اليوناني أو «esse» في اللاتيني أو "Sein" في الألماني، كما يُشاع - بل إنّ لفظة «الكينونة» ليس لها معنى «الوجود» الذي اصطلحه هيدغر وبنى عليه «تحليلية الدّازين»، أيّ معنى «التخارج» (das Auseinander) «الوجدي» (extatisch) في صلب انفتاح الكينونة ذاتها، وهو ما حاول أن يدلّل عليه في نصوصٍ لاحقة على كتاب 1927 من خلال رسم اللفظة الألمانية على هذا النحو: "Ek-sistenz"، وحيث يُشيرُ حرف "-Ek" إلى «الإقامة» (das Innestehen) الوجدية ضمن «الهناك» حيث «ينكشف» معنى الكينونة. لكنّ التخارج الوجدي لا يعني «الخروج» في صيغة الابتعاد عن باطن الوعي أو الأنا بالمعنى الحديث، بل الخروج عن الطور في معنى احتمال ما في انكشاف الكينونة ذاتها من «تخارج» و«بعد» و«وجهة» نحو «الهناك» حيث يأتي الإنسان إلى أفق العالم[3].

ثمّة ملاحظة أخرى أسداها ريمي براغ علينا أن نستغلّها، ألا وهي أنّه حتى في الفعل اليوناني «εἶναι» فإنّ دلالة «الوجود» (existence) لم يصرّح بها، بل قد

(1) الفارابي، **كتاب الحروف**، الفقرة 1.

(2) Rémi Brague, «Existence, arabe "wudûd", et "Vorhandenheit",» in: Barbara Cassin (Sous la direction de), *Vocabulaire européen des Philosophies* (Paris: Seuil/ Le Robert, 2004), p. 1382. « L'arabe, comme l'hébreu, n'exprime pas la copule au présent; le verbe qui en fait fonction au passé et au futur (kâna [كان], yakûnu [يكون]) n'a pas de sens existentiel. »

(3) Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphysique? », in: *Questions I et II.* (Paris: Gallimard / Tel, 1968) p. 32.

بقيت دلالة «كامنة بشكل ما» و«لم تفلح بذلك في بسط تلك الدلالة بكلّ وضوح إلاّ بعد مسيرة كانت فيها المرحلة العربية ذات أهمّية»[1]. فهل يعني ذلك: أنّ العرب هم الذين ساعدوا (خاصّة عند ترجمة عربية ابن سينا إلى اللاتينية) على كشف المعنى «الوجودي» في كلم «الكينونة» للغات الأوروبية الحديثة؟

ليس ما يمنع من افتراض ذلك. بل إنّ ريمي براغ يذهب إلى حدّ بناء هذا التلميح الذي لا يخلو من تهكّم أسود: «حين بحث هيدغر عن لفظ قادر على تلخيص أطروحة الأنطولوجيا التقليدية عن الكينونة، هو اختار Vorhandenheit، الكائن في المتناول أو «في اليد» [..]. وإنّه من المثير للاهتمام أنّ المفهوم الذي استخرجه على هذا النحو قد سبق أن كانت له صيغة سامية (préfiguration sémitique)»[2].

بيد أنّ ما يهمّنا من هذا الربط بين "Vorhandenheit" و«صيغة سامية سابقة» هو «وجود» في العربي و«نمصه» (nimsÜ û ï') في العبري[3]، ليس مضمونه النقدي أو الساخر، بل إنّ براغ يساعدنا على بناء الصّلة التاريخية المناسبة بين «وجود» في العربية و"existentia" في اللاتيني و"Vorhandenheit" في الألماني. لكنّ ما يقابل كلّ ذلك في اليوناني ليس «εἶναι» بل «υπαρξις» ـ huparxis[4]!

بذلك فإنّ الحرصَ على مقابلة "Sein" بلفظة «وجود» هو عناد خطابيّ لمسيرة اصطلاحية صارت واضحة لدينا اليوم، بل وإغفال لجهد هيدغر نفسه في رسم خطّ فاصل بين "Sein" و "Existenz"، ثمّ بين "Existenz" و"Vorhandenheit". علينا أن نقبل بأنّ الأمر لا يتعلّق أبداً بجمال العبارة أو باحترام المصطلح الفلسفيّ العربيّ المستقرّ بعد منذ الفارابي، بل بمدى استعدادنا

---

(1) Ibid. « Le verbe être, dont la signification d'existence était restée plus ou moins latente en grec, n'est de la sorte parvenu à déployer celle-ci en toute netteté qu'à l'issue d'un parcours dans lequel l'étape arabe est importante. »

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Pascal David, « Dasein / Existenz», in: Barbara Cassin (Sous la direction de), *Vocabulaire européen des Philosophies* (Paris: Seuil/ Le Robert, 2004) pp.281-286; J.-F. Courtine, "Essence", ibid., p. 403.

وقدرتنا على الانتظام في تاريخ الأنطولوجيا وتاريخ مصطلحها العالمي، وليس العربي فحسب، معزولاً عن بقية عائلة اللغات الفلسفيّة التي يرتبط بها ارتباطاً هو علامة الكونية القوية فيه.

وعلينا أن ننبّه إلى أنّ **ازدواج** الكلم الأنطولوجية قد كان مصاحباً للمصطلح اليوناني واللاتيني والعربي قبل أن يأتي هيدغر إلى تمييزاته ضمن مشروع الأنطولوجيا الأساسيّة. إنّ الزوج «كان» و«وُجد» في العربي، مثل الثنائي "esse" و"existentia" في اللاتيني، قد كانا في تواشج صامت ومسكوت عنه مع معنيين سابقين في اليوناني هما «εἶναι» ـ einai و «υπαρξις» ـ huparxis. وهو ازدواج لم يكن يُحفل به، أو كان يُستعمل على أساس المرادفة بين العبارتين.

إنّ اللاتينية لم تعرف التمييزَ بين الثنائي "esse" و "existentia" سواء كما كتب بها لاتين لاتين القرون الأولى من الميلاد، مثل كاسيدوس (Chalcidius) الذي استعمل existentia، ضمن ترجمته وتفسيره لمحاورة **طيماوس**، في مقابل «όντα» ـ onta، «الكائنات» أو «الموجودات»[1]، أو لاتين القرن السابع عشر مثل ديكارت، حيث يرادف صراحة بين "sum" - أكون، وبين "existo" - أوجد[2]. وهو أمر لا يصعب أن نعثر له على ما يجانسه في تراثنا الفلسفيّ، مثل الغزالي الذي يرادفُ بين «موجود» و«كائن»[3].

وعلينا أن نلاحظَ أنّ هذا الترادف بين "esse" و"existentia" في اللاتيني قد وجد طريقه إلى الانطباق على الدلالة المزدوجة لفعل «εἶναι» ـ einai في اليوناني، كما يدلّل على ذلك مترجمُ أرسطو إلى الفرنسي ج. تريكو، حيث إنّ

(1) Pascal David, « Dasein / Existenz», op. cit. p. 402.

(2) يقول ديكارت: " **أنا أكون، أنا أوجد** *(ego sum, ego existo)*؛ هذا يقين. ولكن كم من الوقت؟ طالما أنا أفكّر." **التأمّلات**، II، 7.

(3) قال الغزالي: " ونبيّن هذا بمثال، وهو أنّ الشمس مثلاً، تنكسفُ بعد أن لم تكن منكسفة، فتحصل لها ثلاثة أحوال - أعني الكسوف-: حال هو فيها معدوم، **منتظر الوجود**، أيّ **سيكون**. وحال هو فيها **موجود**، أيّ هو **كائن**. وحال ثالثة هو فيها **معدوم**، ولكنه **كان من قبل**. (..) فإنّا نعلم أوّلاً أنّ الكسوف معدوم، **وسيكون**. وثانياً **أنّه كائن**. وثالثاً **أنّه كان**، وليس كائناً الآن." را: **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا ط 7، 1987، ص 206.

«εἶναι» يقال على كلّ من "être" و"exister" في الفرنسية، على نحو ليس فقط يتعارض مع «γίγνεσθαι» ـ gignesthai، devenir، الصيرورة أو الكون، بل "هو في بعض الأحيان له المعنى نفسه"[1].

إنّ التمييزَ بين "esse" و"existentia" لم يعرفه اللاتينُ ولا حتى ديكارت أو كانط، وينبغي انتظار ما بعد الكانطيين، وخاصّة شيلنغ، كي يظهر البعد «الوجودي» المستقل عن المعنى الأنطولوجيّ المحايد لمعنى «الكينونة»، وهو ما أخذ طريقه إلى الظهور حين وقف شيلنغ[2] على البعد «الوجدي» extatique للفظة "existentia" اللاتينية، فولدت "Existenz" الجديدة التي ستصل، من خلال كيركغارد وياسبرس، إلى هيدغر.

بذلك يمكن للمترجم العربي أن ينخرطَ في التمييز المعاصر بين "Sein" (الكينونة بالمعنى المحايد) و"Existenz" (الوجود بما هو ذو طابع وجدي)، من خلال أمرين: أوّلاً من خلال تراثه الاصطلاحي، خاصّة وأنّ "Existenz" هي تبيئة للفظة "existentia" اللاتينية التي هي ترجمة للفظة «وجود» العربية (عربية ابن سينا)؛ وهو وضع في تاريخ المصطلح لا يجدرُ بنا القفزُ عليه. وثانياً من خلال المخزون الأنطولوجيّ الكبير للغة العربية، ونعني تحديداً معجم «كان»، من «كن» القرآنية إلى «كينونة» المتصوّفة إلى «كيان» الأدب العربيّ الحديث (الشابي، جبران، نعيمة، المسعدي). ولأنّ التمييز بين «كينونة» و«وجود» هو قرار اصطلاحي معاصر، لم تعرفه أنطولوجيا العصر الوسيط، فإنّه لا حجّة لمن يعترض عليه متعلّلاً بأنّ الفلسفة العربية الكلاسيكية لم تعرفه أو قد أقرّت «وجود» وليس «كينونة» مقابلاً لمعنى «εἶναι» في اليوناني.

لا يتعلّقُ الأمر باجتهاد لفظي بل بتشخيص صعوبة اصطلاحية كامنة في تاريخ المصطلح الأنطولوجيّ بعامة، وعلينا أن نعالجها ضمن الاجتهاد «المعاصر» الذي عقب شيلنغ وكيركغارد ونيتشه وليس قبل ذلك.

---

(1) J. Tricot, « Index Rerum », à: Aristote, *La Métaphysique*. (Paris: Vrin, 1981). Tome II, p. 853.

(2) Pascal David, « Dasein / Existenz", op. cit. p. 285.

بل قد يمكن المجازفة بالقول إنّ اختيار المترجمين العرب القُدامى للفظة «وجود» (أو «هوية») مقابلاً للفظة «εἶναι» اليونانية قد تمّ في وقت لم تكن فيه مدعاة إلى التمييز بين «كان» و«وُجد»، ومن ثمّ هو قد صار غير مبرّر ولا وجيهاً بعد ظهور الحاجة الأنطولوجية في اللغات الحديثة لإقامة تمييز دقيق بين «الكينونة» بعامة (أن نكون كما يكونُ أيّ شيء داخل العالم) و«الوجود» الإنساني بخاصّة (أن نوجد بوصفنا كائنات فريدة تتميّز عن كلّ صنف آخر من الكائن أنّها تحملُ فهماً ما لمعنى كينونتها).

فإذا كان "Sein" يُقال على كلّ «كائن»، أكان حجراً أم شجراً أم ملاكاً أم إلهاً، فإنّ "Existenz" لا تُحمل إلاّ على الكائن الذي هو نحن أنفسنا. وحده الإنسان «يوجد» أيّ يقف خارج ذاته، في باحة العالم، أمّا سائر الكائنات فهي «تكون» فحسب أيّ تصادفنا داخل العالم.

يعني "Sein" **كينونة** كلّ كائن داخل العالم. كلّ ما هو كائن بشكل أو بآخر (قائم أمام أيدينا، كالحجر أو كالسماء، كائن تحت أيدينا، كالمطرقة أو النافذة). فهذه كائنات أيّ «أشياء» تظهرُ في أفقِ العالم، في سياق انكشاف العالم. أمّا "Existenz" فهي «إمكانية كينونة» لا يتوفّر عليها إلاّ كائنٌ واحدٌ هو الإنسان. هي **الوجود** في معنى اختيار إمكانية معيّنة من إمكانات كينونتنا والخروج إلى ملاقاة الكائن الذي داخل العالم وليس من جنس كينونتنا، ملاقاته ضمن «الهناك» حيث تنفتحُ كينونة أيّ كائن بالنسبة إلينا.

وعلى ذلك فلفظة «الكينونة» لم تكن خامدةَ الذكر في تراثنا الاصطلاحي، بل إنّ ترجمة **ما بعد الطبيعة** التي اعتمدها ابنُ رشد في شرحه، قد استعملت لفظة «كينونة» بعض الأحيان في تأدية معنى «τὸ τί ην εἶναι»[1] التي تترجم عادة أيضاً بعبارة «ما هو بالإنّية»[2]، أيّ ما يقابل "quidditas" اللاتينية، أيّ «ما هو الشيء»، «ما كان لشيء ما أن يكون»، أو «كون كائن ما يواصل كينونة ما كان عليه»، حسب تفسيرات قدّمها تريكو، مترجم **ما بعد الطبيعة** إلى الفرنسية[3]. إذ تقول الترجمة

(1) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**. (بيروت: دار المشرق، 1967) مج 2، ص 481،

(2) نفسه، ص 818.

(3) J. Tricot, Introduction et notes à: Aristote, *la Métaphysique*, (Paris: Vrin, 1981), =

العربية: «العلّة تقال على نوع واحد الذي منه يكون شيء(..) وتقال على نوع آخر الصورة والمثال وهذا هو كلمة تدلّ على **كينونة** الشيء وأجناسه..»[1].

صحيح أنّ ابن رشد لم يقف عند لفظة «كينونة» بل شرحها في المعنى المدرسيّ لعبارة «τὸ τί ην εἶναι» أيّ معنى «التعريف التام للشيء» بما هو مستوفى في معنى «صورة الشيء» أو أنّيته أو ماهيّته، وهو معنى "quidditas" اللاتينية. قال: «وقوله [يعني أرسطو] وهذا هو كلمة تدلّ على كينونة الشيء وأجناسه يريد وهذه العلّة هي التي تدلّ على صورة الشيء الخاصّة وصورة أجناسه»[2].

لكنّ ذلك لا يمنعنا بأيّ حال من إعادة «كينونة» إلى ترجمة «τὸ τί ην εἶναι» بالمعنى الأصليّ، وليس بالمعنى الذي ارتضاه شرّاح أرسطو القدماء فيّ مصطلح لا يقفُ عند المعاني الأصليّة للسان اليوناني. **وإنّ ذلك هو ما فعله هيدغر نفسه** متسائلاً في الفقرة 44 من **كانط ومشكل الميتافيزيقا** (1929):

«أليس صحيحاً أنّ صراعَ الكينونة إنّما يجري في أفق الزمان؟

وهل ينبغي عندئذ أن نتعجّب إذا كان التأويلُ الأنطولوجيّ للما-هية (-Was sein) يعبّر عن نفسه من خلال τὸ τί ην εἶναι؟ ألا يتضمّن «ما-كان-أبداً» لحظة الحضور الدائم هذه، بل حتى في معنى استباق ما؟»[3]

«τὸ τί ην εἶναι» - ترجمها العرب القُدامى في معنى «المائيّة» ثمّ «الماهية»؛ لكنّ المثيرَ هو أنّ ما كان يُشير إلى «εἶναι» - الكينونة، قد انزلق من السّؤال الأصليّ «ما-**يكون** الشيء؟» إلى «ما-**هو** الشيء؟» إلى «مائيّة» أو «ماهية» مجرّدة، تنحو نحو مقولات المنطق أكثر منها إلى المعجم الأنطولوجيّ.إنّ حيلة المترجمين العرب في نقل التعبير من «كائن» أو «موجود» إلى «هو» و«هوية» لم

=

Tome I, p. 23, note 3. «τὸ τί ἦν εἶναι (quod quid erat esse), ce qu'il a été donné d'être à quelque chose (..) c'est la quiddité. (..). La meilleure traduction littérale de l'expression τὸ τί ἦν εἶναι est celle que propose E. Bréhier (*Histoire de la Philosophie,* I, 199): *le fait pour un être de continuer à être ce qu'il était.»*

(1) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة.** مج 2، مصدر سابق، ص481.

(2) نفسه، ص 483.

(3) Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik,* §44.

يكن سوى عارض عن نزعة إلى تجريد الكينونة وتحويلها إلى «ماهية» مفارقة بلا أيّ انغراس في العالم العيني.

بقي أن نلاحظَ في النهاية أنّ اختيارَ القدماء لعبارة «موجود» في مقابل «τὸ ὄν» هو أمر اصطلاحيّ لم يكن عبثاً، وليس اليوم أيضاً عبثاً. فهم اختاروها في أفق الملّة، حيث تكون المخلوقات «موجودة» بفعل فاعل «غائب»، ومن ثمّ فهي قد أُخرجت إلى العالم من داخل غيبي لا يراه البشر. - وقد نقول إنّ العرب لم يرتاحوا -حتى في شرحهم لأرسطو- إلى المعنى «الأنطولوجي» الذي قصده اليونان من خلال «εἶναι» ونعني بالتحديد ودون مواربة المعنى **الدّهري** للكينونة. بل هم فتّشوا عن طريقة تأويلية مناسبة لتبيئة ذلك المعنى الأنطولوجيّ المخالف لأنطولوجية الملّة، التي هي قائمة على الأمر الإلهي «كنْ» وأنطولوجية «الخلق» أو «التكوين» التي تنتجُ عنه. ربّ تبيئة حاولوا الإيفاء بها من خلال عبارات لا تجرح الشعور التوحيديّ في شيء، بل توافقُ معجمه الداخليّ، من قبيل «هو» أو «موجود». وهما صيغتان فيهما تحاشٍ واضح للقول بقدم العالم. «هو» إشارة إجرائية مجرّدة إلى «ماهية» شيء ما. و«موجود» هو اسم مفعول يُشير صراحةً إلى فاعل غائب. وهو ما يتماشى صراحة مع سردية الملّة.

والحال أنّ ذلك يتعارض مع معنى «τὸ ὄν» من حيث يدلّ على «الكائن»، ليس الذي يقع عليه فعل الكينونة، بل ذاك الذي عليه أن يكون بذاته. وعلينا أن نكون أبصرنا بعدُ بما في عبارة «موجود بذاته» من تناقض في «اسم مفعول» يقوم بالفعل. إنّ ترجمة هيدغر مناسبة طريفة كي تتمكّن اللغة العربية من تنشيط جانب من معجمها الأنطولوجيّ، كان قد أُزيح في وقت ما نتيجة قرار روحيّ كان قد أملاه أفقُ الملّة، أيّ أفق أنطولوجيّ قائم على فرضية «الخلق من عدم». الترجمة أيضاً ضرب من التحرير الأنطولوجيّ للغة.

غير أنّه علينا أن ننبّه إلى أنّ هيدغر، رغم خروجه عن أفق الملّة في فهم «الكينونة»، إلاّ أنّه لا يؤمنُ بأنّ فلسفة الأنا الحديثة التي رفعت الإنسان إلى دور «الكائن» الفاعل، قد فهمت معنى الكينونة، ومن ثمّ هو ينبّهنا إلى أنّ البشرَ «كائنون هناك» في باحة «العالم»، كينونة «سابقة» على قرار وجودهم الخاصّ. ومن ثمّ إنّ الإنسان في بحثه عن نفسه هو «يعثر» على كينونته كما يعثر على نفسه، ملقى به، في أفق فهم معيّن لنفسه.

الوجود ـ *die Existenz*
الموجود، الذي يوجد ـ *das Existierende*
وجوداني ـ *existenzial*
الوجوداني، نمط وجوداني ـ *das Existenzial*
الوجودانيات ـ *die Existenzialien*
الوجودانية ـ *Existenzialität*
وجودي ـ *existenziell*

«إنما الوجود.. وَجْدٌ» (Existenz.. ist Ekstase)

شيلنغ

«الوجود وجدانُ الحقّ في الوجد»

ابن عربي

«وحده الإنسان يوجد. فالصّخرُ يكون، لكنّه لا يوجد. والشجرُ يكون، لكنّه لا يوجد. والحصانُ يكون، لكنّه لا يوجد. والملاكُ يكون، لكنّه لا يوجد. والربّ يكون، لكنّه لا يوجد»

هيدغر

تعود لفظةُ "Existenz" إلى الفعل اللاتيني "existo" أو "exsisto" الذي يعني: «انتصب خارج الشيء، ارتفع، خرج من الأرض، انبجس»، ومن ذلك «ظهر، انكشف»[1]. بهذا المعنى استعمله شيشرون. وإنّه في النصف الثاني من القرن الرابع (م.) فقط، بعد سلسلة من الترجمات، إنّما اكتسب لفظ "existentia" اللاتيني رتبة المصطلح في سياق النقاش اللاهوتي حول عقيدة

(1) راجع بخاصّة:
Pascal David, «Dasein / Existenz», in: Barbara Cassin (Sous la direction de), *Vocabulaire européen des Philosophies* (Paris: Seuil/ Le Robert, 2004) pp.281-286; J.-F. Courtine, "Essence", ibid., pp. 400-414.

التثليث، لدى مريوس فكتورينوس[1](مترجم **تسوعات** أفلوطين إلى اللاتيني قبل اعتناقه المسيحية)، الذي استعمله في ترجمة اللفظ اليوناني «υπαρξις» - huparxis، على خلاف "substantia" التي ترجم بها «ούσια» - ousia[2].

ما نحتفظُ به من "existentia" في أوّل استعمالاتها هو أنّ "ex-sistere" يدلّ على ما «يوجد» في معنى ما يستمدّ «كينونته» من شيء آخر خارج عنه. فهو يُحيل في كرّة واحدة على «الكينونة» ولكن أيضاً على «أصل» تلك الكينونة. وهو ما تُشير إليه البادئة "-ex" في فعل "ex-sistere". لذلك فالأليق لهذا اللفظ ألاّ يُطلق على «الإله» وإنّما على «المخلوقات»، فهي وحدها «توجد» أيّ تخرج إلى الكينونة، وقبل أن توجد هي كانت كائنات لها ماهيّات ممكنة، فالوجود هو بوجهٍ ما «استكمال» لماهية شيء ما.

من هنا فهم السكولائيون فعل "existere" في معنى «بلوغ شيء ما إلى الكينونة بفضل أصل خارج عن ذاته»، بفضل «علّة» ما. أن «يوجد» شيء ما يعني أن «يخرج من جحره»، من العلّة التي تدفع به خارجاً، أن ينعتق من أسبابه، ولكن بذلك مع تأكيد سلطانها عليه.

في مقالة سنة 1763 (**الأساس الوحيد الممكن لإقامة برهان ما على وجود الله**) استعمل كانط عبارة "Dasein Gottes" في مقابل العبارة اللاتينية "existentia Dei" وهي ترجمة أخذ بها هيغل لاحقاً. لكنّ ما فعله كانط هنا هو أنّه طمس «البعد الوجدي» لمفهوم existentia من حيث إنّها تُشير إلى معنى «الذهاب خارجاً»، وجعلها تقتصرُ على معنى "es ist ein Gott" أيّ «ثمّة أو هناك إله».

ولذلك فإنّ شيلنغ[3] هو من المعاصرين أوّل من استأنف المعنى الأصليّ لعبارة "Existenz" (وفصلها عن المرادفة مع "Dasein")، حيث أخذ ينبّه إلى أنّه لا يمكن أن «يوجد» إلاّ ما يستطيع أن «ينفصل عن علّته» على إثر أزمة ما. إنّ Existenz ليست مجرّد «كينونة» هناك (كما لدى كانط) بل «طرح للنفس خارج

(1) Marius Victorinus.

(2) J.-F. Courtine, "Essence", op. cit. p. 403.

(3) Pascal David, « Dasein / Existenz», op. cit. p. 285.

ذاتها» ومن لا يريد أن «يوجد» عليه أن يكتفي بأن «يكون» فحسب. بل إنّ شيلنغ يذهبُ إلى الإعلان بأنّ «الوجود» (Existenz) هو «وَجْدٌ» (Ekstase)، كما جاء في **دروس** 1830 **مدخل إلى الفلسفة** (الدرس 27). إنّ «الموجود» (das Existierende) هو حسب شيلنغ ما «يخرج» و«يتخطى» كلّ تفكير وكلّ منطق، دون أن يكون مجرّد موضوع للوعي. وهو معنى سوف يأخذ في فرض نفسه حتى يبلغ هيدغر عن طريق كيركغارد، ولكن أيضاً من خلال ياسبرس[1].

إنّ أوّل مرّة تعرّض فيها هيدغر إلى مصطلح "Existenz" قد تمّت عند كتابة مراجعة لكتاب كارل ياسبرس **علم نفس رؤى العالم** في أيلول/ سبتمبر 1920. ههنا يعني «الوجود.. طريقة خاصّة في الكينونة، معنى معيَّناً للـ"أكون"، الذي "هو" من حيث الماهية معنى (الأنا) "أكون". إنّه معنى ليس له في الحقيقة ضمن قصد نظريّ، بل على العكس من ذلك ضمن تحقيق الـ«أكون»، الذي هو طريقة كينونة تخصّ "الأنا". إنّ كينونةَ النفس المفهومة بهذا الشكل، إنّما تعني، متى أُشير إليها على نحو صوري، الوجود. [..] فما يصبحُ حاسماً هو أنّني **أملك نفسي**؛ هذه هي التجربة الأساسيّة التي ألتقي فيها نفسي باعتباري نفساً، بحيث يمكنني، من جهة ما أعيش تجربتي، أن أسائل عن معنى «أنا أكون»، بشكل مستجيب، ومناسب للمعنى الذي **يخصّه**»[2].

لكنّ هذا الاستعمال ليس سوى الخطوةِ الأولى نحو اصطلاح أكثر تعقيداً وأكثر طرافة، وذلك بحسب تطوّر مفاهيم أخرى مصاحبة، توالت في الظهور مثل "Da-sein" و "Existenzialien" (1923) و"In-der-Welt-sein" (1924) و"Zu-sein" (1925) و"Existenz" (1926) و"Transzendenz" (1927). فمنذ تقرير ناتورب (1922) أخذ هيدغر يستعمل "Existenz" مشيراً بها إلى الإمكانية الأخص والأصيلة للحياة، ولكن الإمكانية الوحيدة التي يمكن أن تتطبّع بزمانيّة الحياة. في

---

(1) Th. Kisiel, « Existenz in Incubation Underway Toward Being and Time », in: *Heidegger's Way of Thought. Critical and Interpretative Signposts.* (New York: Continuum, 2002), pp. 149 sqq.

(2) هيدغر، الطبعة الكاملة ج 9، ص 29؛ 25. ذكره: Th. Kisiel, « Existenz in Incubation Underway Toward Being and Time », op. cit. p. 157.

درس سداسي 1923، تمّ حصر معنى «الوجود» في «الإمكانية الأخصّ للدّازين» و«قدرته على الانتباه إلى نفسه بأتمّ معنى الكلمة» وإنّه ضمن تأويل «الواقعانية» (Faktizität) بوصفها هذه الإمكانية الوحيدة لأنفسنا، صاغ هيدغر فكرة هذه «المقولات» الخاصّة بالدّازين التي سمّاها «وجودانيات» (Existenzialien). في سنة 1926 أخذ هيدغر يفهم معنى "Existenz" من داخل بنيتها الخاصّة: إنّ حروفاً من قبيل "-ex، -ek" أصبحت أداوت تفكير، وصارت Existenz تعني شيئاً من قبيل Aus-sein-auf (Being-out-for, out-standingness)، الكينونة-نحو-الخارج أو الكينونة-في-الخارج-من أجل. إنّ Ex-sistenz هي بذلك الكينونة-في-**الخارج**-من أجل إمكانية ذاتنا الأخص لنا. في هذا السياق استعمل هيدغر ألفاظاً أخرى من العائلة نفسها مثل "Ekstase" و"Transzendenz"[1].

إنّ Existenz إنّما تعني في **الكينونة والزمان** (1927) نمط الكينونة الخاصّ بالدّازين، الذي يتميزُ به تميّزاً صارماً عن نمط كينونة الكائنات الأخرى، التي ليس لها نمط كينونة الدّازين. «الوجود» هو نمط من الكينونة يختصّ به الدّازين الذي هو نحن أنفسنا في كلّ مرّة. هو ما يمكّننا من بسط كينونتنا على نحو يخصّنا، وبه نختلفُ عن بقية الكائنات.

يقول هيدغر: «إنّ الكائن الذي يكون على نمط الوجود هو الإنسان. وحده الإنسان يوجد. فالصخر يكون، لكنّه لا يوجد. والشجر يكون، لكنّه لا يوجد. والحصان يكون، لكنّه لا يوجد. والملاك يكون، لكنّه لا يوجد. والربّ يكون، لكنّه لا يوجد. بيد أنّ القضية: "وحده الإنسان يوجد" لا تعني بأيّ وجه أنّ الإنسان وحده كائن فعليٌّ وأنّ كلّ ما تبقّى من الكائن هو غير فعليّ بل ظاهر فحسب أو تمثّل يصنعه الإنسان. إنّ القضية: "وحده الإنسان يوجد" إنّما تعني: أنّ الإنسان هو هذا الكائن الذي كينونته معلَنةٌ في الكينونة، انطلاقاً من الكينونة، وذلك من خلال الوقفة التي تلحّ (Inständigkeit) على أن تظلّ مفتوحة أمام انكشاف الكينونة»[2].

---

(1) Ibid. pp.150, 166-168.

(2) Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique? », in: *Questions I et II* (Paris: Gallimard / Tel, 1968) p. 35.

وهو معنى اضطرّ هيدغر لإبرازه من خلال أمرين: أوّلاً التنبيه إلى ما يفصل Existenz عن مصطلح "existentia" اللاتيني (أنِّيّة شيء ما)، خاصّة في معناها الميتافيزيقي التقليدي باعتبارهِ مقابلاً لمصطلح "essentia" (مائيّة شيء ما)؛ وثانياً إثبات مصطلح "Vorhandensein" (ما هو قائم أمامنا) بديلاً من "existentia" اللاتينيّ ومن ثمّ عن كلّ استئناف حديث لهذا المعنى مثل "existence" في الكتابات المعاصرة.

بذلك فإنّ «الموجود» لم يعد يعني «ما هو قائم»، بل الدّازين الذي يحتملُ «ماهيّته» على نمطٍ مخصوص. وحدها الأشياء «قائمة»، أمّا الإنسان فهو لا يمكنه إلاّ أن «يوجد» أيّ أن يحتمل ممكن كينونته نحو مستطاعه الأخصّ له بوصفه ضرباً من «العناية» بالكينونة في العالم فهماً ووجداناً وتزمّناً وجديّاً.

إنّ «المفهوم الصّوريّ للوجود» هو أنّ «الدّازين هو الكائن الذي يسلك إزاء كينونته سلوكاً فاهماً» (**الكينونة والزمان**، ص52-53). والوجود ضروب: أصيل أو غير أصيل أو غير مكترث (نفسه، ص53). أمّا الأساس البعيد للوجود فهو أنّه يتأسسُ ضمن تزمّن ممكن للزمانيّة (نفسه، ص304).

بذلك فإنّ عبارته القائلة «إنّ «ماهية» الدّازين تكمنُ في وجوده» (نفسه، ص42) لم تعد تحتكمُ إلى التقابل التقليدي بين «الوجود» (أنّية الشيء Daß) و«الماهية» (مائيّة الشيء Was)، بل إلى أنّ "das Wesen" (بالمعنى الأصليّ في اللسان الألماني) هي ما به يتماهى الدّازين أيّ ينبسطُ وينفتحُ أمام ذاته، ومن ثمّ إنّ "Existenz" لم تعد تعني «أنّ الشيء كائن» بل «طريقة» كينونته. فالدّازين هو «كيف-يكون» وليس «أنّه-يكون»[1]. لذلك ليس هناك أيّ تقابل بين الوجود والماهية كما لدى سارتر (Sartre). بل Existenz هي نحو من الخروج-إلى-الكينونة، وهو ما سيدفعُ هيدغر الثاني لاحقاً إلى كتابتها في مقطعيها الأصليّين: Ex-sistenz أو Ek-sistenz[2].

- من أجل ذلك ليس هيدغر «وجودياً» بالمعنى الذي شاع منذ سارتر. بل

---

(1) راجع: هيدغر **الطبعة الكاملة**، ج XXVI، 216 وما بعدها؛ ج XLIX، 34 وما بعدها.

(2) مثلاً ضمن مقالة **في ماهية الحقيقة** أو **رسالة في الإنسانوية**.

هو، مثل معاصريه، استعمل (وبشكل متأخّر ومفاجئ بعد تردّد وامتناع[1]) عبارة مفكّرة طرحها كيركغارد وصارت لفظاً هادياً في أوساط أدبية وفكرية ولاهوتية عدّة. وعلى سبيل المثال، فإنّ لفظة "existenziell" المثيرة هي قد وردت لأوّل مرّة وبشكل عابر في سداسي صيف 1920، ولن تُستعمل من جديد في درس عمومي إلى حدّ سداسي صيف 1923[2]. وحسب كيسيال، أكبر مؤرّخ عالمي لحقبة تكوّن إشكاليّة **الكينونة والزمان** وجهازها الاصطلاحي، فإنّ الصيغَ الأولى التي هيّأت لتحرير كتاب 1927، وعلى عكس ما يقوله المشرفون على نشرة **الطبعة الكاملة**، نشرة «اللمسة الأخيرة» (Ausgabe letzter Hand)، كانت متحفّظة من معجم «المذهب الوجودي». ومن ثمّ فإنّ علينا أن نُفاجأ من الحضور الكثيف لهذا المعجم في الصيغة الأخيرة من اصطلاح كتاب **الكينونة والزمان**[3].

ينبّه هيدغر إلى أنّ «الوجود» لا يُحسم أمره إلاّ متى أمكن لنا «أن نوجد» (existieren) (**الكينونة والزمان** ص12). فالوجود هو «إمكانية كينونة» خاصّة تماماً بنوع من الكائنات هو نحن أنفسنا. فإنّ Existenz تتعلّق بالكائن الذي هو نحن من جهة ما نسأل عنه بحرف «من؟» (نفسه، ص45). وهي مسألة اختيار: علينا إمّا أن نختار وجودنا أو أن نقع فيه أو أن ننشأ عليه. من هنا جاءت أهمّيّة التمييز الذي أجراه هيدغر بين «الوجودي» (existenziell) و«الوجوداني» (existenzial) (نفسه، ص12).

فالمستوى «الوجودي» يتعلّق بالقرارات التي تمسّ حياتنا العينية، وكلّ اختيار ينمّ عن فهم معيّن لوجودنا. وكما ينبّه إلى ذلك غريش[4] (أحد شُرّاح هيدغر اللامعين) فإنّ الفهمَ الإيمانيّ لوجودنا هو مثلاً مختلف عن الفهم غير الإيماني لوجودنا. أمّا المستوى «الوجوداني» فهو ذاك الذي بناه هيدغر من طريق التحليل الأنطولوجيّ لجملة البنى الأساسيّة لوجودنا؛ إنّه يهمّ بنى الوجود التي تحكم سلفاً كلّ اختياراتنا الوجودية. فهو مستوى تفسير ما به قوام الوجود، وهذا هو مستوى عمل التحليلية الوجودانية للدّازين.

---

(1) Th. Kisiel, op. cit., p. 149

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Greisch, *Ontologie et Temporalité*. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit. (Paris: PUF, 1994) p. 87.

إنّ صرخة هاملِت : «أكون أو لا أكون تلك هي المسألة!»، هي صادرة حسب غريش[1] عن سؤال «وجودي»، ولكن علينا أن نتساءلَ عندئذ: هل هو سؤال موافق للبنية «الوجودانية» للدّازين الإنساني ؟ - إنّ «الوجودي» متعلّق بفهمنا لأنفسنا على مستوى «أنطيقي»، أيّ من جهة ما نحن كائنات فردية، ومن جهة ما نحن هذا الدّازين أو ذاك. لكنّ التحليل «الوجوداني» لا يقصدُ هذا الدّازين الفردي أو ذاك، بل بنية الوجود الإنساني بعامة. وعلى ذلك لا يمكن لأيّ تحليل وجوداني أن يتمّ من دون أن ينطلق من فهم وجودي عيني، من جهة أنّ أيّ كائن، كما قال أرسطو «هو بوجه ما جملة الكائن» (نفسه، ص 14).

«يوجد» الإنسان، كما يفسّر ذلك هيدغر بنفسه في الفقرة 41 من كتابه **كانط ومشكل الميتافيزيقا**، حين يجد نفسه يميّزُ بين الكائن الذي هو نفسه والكائن الذي ليس هو أو ليس من جنس كينونته. إنّ «الوجود» غير ممكن إلاّ حين يفهمُ الإنسان شيئاً من قبيل «كينونة» هذا الكائن أو ذاك. لكنّ ذلك ليس أمراً معطى، بل عليه أن ينحته نحتاً. إذ يميل الإنسانُ إلى عدم التمييز بين كينونة الكائن الذي هو ذاته وكينونة الكائن الذي ليس من جنسه أيّ سائر الكائنات التي تحيط به في باحة العالم. لذلك حين يختارُ الإنسان أن «يوجد» فإنّه تحدث انبجاسة طريفة في محيط الكينونة، ومن خلال هذا الحدث وحده تستطيعُ سائر الكائنات أن تظهر وأن تنكشف بوصفها كائنات. فإنّ «الوجود» هو ميزة الكائن الذي يشعر أنّه ليس مجرّد كائن من بين بقية كائنات أخرى داخل العالم، بل إنّه كائن مسؤول عن نفسه بوصفه كائناً، وذلك لأنّه يملك بعد فهماً ما لكينونة الكائن فيه ومن حوله. وإنّ فهم الكينونة هو عبارة عن ترك الأشياء تكون بوصفها كائنات، أيّ تركها تنكشف في أفق الزمان. وإنّه على أساس فهم الكينونة فحسب، يكون الإنسان «هناك» التي تخصّه. أن «يوجد» الإنسان يعني أن يكون «الهناك» التي تخصّه، كينونة هو محكوم عليه بأن يكونها. «هناك» يعني نمط الانفتاح الذي يجعل الأشياء «حاضرة» في أفق العالم.

والإنسان الذي اختار أن «يوجد» (أو أن يتوجّد) هو «دازين» (Da-sein) في معنى الكائن الذي اختار أن يكون «الهناك» التي هي قوام كينونته. وذلك يعني الكائن الذي يترك كينونته تكون ضمن الانفتاح الذي يقوّم عالمية العالم.

---

(1) Ibid. p. 92.

das Dasein ـ **الدّازين**
das Da-sein ـ **كينونة ـ الهناك**
das Daseiende ـ **كائنٌ ـ الهناك، الكائن هناك**
daseinsmäßig ـ **من جنس الدّازين**
das Dagewesene ـ **الذي كان ـ الهناك**

«ليس الإنسان إنساناً إلاّ من خلال الدّازين الذي فيه»
هيدغر، **كانط ومشكل الميتافيزيقا** (1929)

«الكينونة-داخل-الانفتاح، ذلك ما سمّاه كتاب **الكينونة والزمان** («بشكل غير لائق وكيفما استطعت»): *Dasein*.
دازين، ينبغي أن نفهم ذلك في معنى Lichtung-sein: كينونة-التجلّي. إنّ **الهناك** هو، بالفعل، الكلمة التي تُشير إلى الانفتاح».
هيدغر، ندوة زيهرنغن 1973 [1]

للفظة Dasein مسيرة اصطلاحية طويلة ومعقّدة تمتدّ في تاريخ الفلسفة الألمانية من سنة 1763 حين نشر كانط مقالته **الدليل الوحيد الممكن الذي يصلح أساساً لبرهنة ما على وجود الله**[2] *(des Daseins Gottes)*، وذلك إلى عام 1927 حين أقدم هيدغر على جعل مصطلح das Dasein مفتاحَ إشكاليّة **الكينونة والزمان.**

فلدى كانط تبدو لفظة .D مجرّد مقابل ألماني للمصطلح اللاتيني existentia، ومن ثمّ استُعملت بوصفها مرادفاً لمصطلح Existenz، ولكن أيضاً في تواشج دلاليّ مع مصطلحات أخرى مثل Wirklichkeit (الفعلية)، Sein (الكينونة)، Realität (الواقع). لقد صاغ كانط معنى Dasein في سياق مرادفة وولف بين existentia و actualitas (الفعلية). لكنّ أهمّ ما ينبغي الاحتفاظ به هنا هو أنّ

(1) Cf. M. Heidegger, *Questions IV*. Séminaire de Zähringen 1973 (Paris: Gallimard, 1976) p. 317.
(2) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.*

«المفارقة التي تسكن الاستعمال الكانطي للفظة Dasein بوصفه بديلاً جرمانياً من existentia تكمنُ في أنّ البعد الوجدي (extatique) لمفهوم الوجود (existence) (في معنى «الذهاب نحو الخارج») قد وقع تحريفه وقلبه»[1]. إنّ .D قد صار يدلّ على مجرّد «الوجود» (في مقابل Nichtsein عدم الكينونة)[2]، كما نرى إلى ذلك في لوحة المقولات الكانطية، حيث ورد مصطلح .D باعتباره المقولة الثانية من مقولات الجهة، بين الممكن والضّروري. فالدّازين لدى كانط هو صفة «ما هو كائن» (الطبيعة) بوصفه شيئاً فعلياً. هو ليس «محمولاً» ولا «تعيّناً» واقعياً لشيء ما[3]. بل هو يُشير فقط إلى «الوضع المطلق» لشيء ما. يقول كانط: «إنّ الأنا أفكّر يعبّر عن الفعل الذي به يتعيّن وجودي (mein Dasein). إنّ الوجود هو بذلك معطى بعد، لكنّ الطريقةَ التي بها يجب عليّ أن أعيّنه (..) هي بذلك غير معطاة»[4].

لكن منذ غوته وجيله أخذت لفظة Dasein تبتعدُ عن المعنى التقنيّ المشوب بالدلالة اللاتينية للفظة existentia، وتقتربُ من المعنى الأصليّ للعبارة الألمانية حيث صارت غير منفصلة، كما لدى غوته، عن «الاندهاش أمام حضور الأشياء نفسه، أمام مجرّد مجيئها إلى الكينونة. إذ يبدو أنّ غوته قد أعاد العلاقة مع المعنى قبل-الفلسفيّ، أو على الأقلّ قبل ـ التقنيّ، للفظة Dasein، من قبيل الحياة، الكينونة، الوجود، المعجزة المحضة لحضور الأشياء معروضة أمام النظر الإنساني»[5].

بل نحن نعثرُ لدى جاكوبي على عبارة مثيرة مثل "Dasein enthüllen" (رفع الحجاب عن الوجود)[6]. - لكنّ أوّل من رأى في العبارة الألمانية Dasein رهاناً

(1) Pascal David, « Dasein / Existenz », in: Barbara Cassin (Sous la direction de), *Vocabulaire européen des Philosophies* (Paris: Seuil/ Le Robert, 2004) p. 283.

(2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. A 180 (AK III, 93).

(3) R. Eisler, *Kant-Lexikon*. Édition établie et augmentée par A.-D. Balmès et P. Osmo (Paris: Gallimard, 1994) pp. 372-373.

(4) Ibid. B 157 (AK III, 123).

(5) Pascal David, « Dasein / Existenz », op. cit. p. 284.

(6) Ibid.

فلسفياً هو فيخته: فإذا كان كانط يستعملُ اللفظة كمقابل فلسفيّ لدلالة غير ألمانية هي معنى existentia اللاتينية، وإذا كان غوته يستخدمُ اللفظة في معنى ألماني، ولكن غير فلسفيّ، فإنّ فيخته هو الذي نصّب لفظة Dasein في صلب الفلسفة الألمانية[1]. فقد ذهب إلى حدّ الاجتهاد في فرق بين مجرّد «الوجود الإلهي» (das götliche Daseyn) وبين قدرة الموجود الإلهي على «نشاط الوجود» (kräftiges Daseyen). فالدّازين لدى فيخته لا «يوجد هنا» فقط، بل هو «يضع وجوده» وضعاً[2]. وهو اجتهاد يبدو أنّ هيغل قد أعرض عنه حين حبس لفظة Dasein في دلالتها الحرفية صراحةً أيّ معنى «الكينونة هنا» وهو ما يقابل اللفظة الفرنسية être-là جيّداً. وذلك رغم أنّ هيغل قد فرّق بشكل قوي بين "Dasein" و"Existenz" وكسر بذلك المرادفة الكانطية بينهما تكسيراً نسقياً.

إنّ شيلنغ هو، على ذلك، من سيفتحُ الباب واسعاً أمام استثمار البعد «الوجدي» في لفظة "Existenz" ومن ثمّ يلقي نوراً جديداً على علاقته مع عبارة Dasein. إنّ Existenz ليست حسب شيلنغ مجرّد "Daseyn"، أيّ ليست مجرّد كينونة في مكان ما، بل هي قدرة الكائن على الانفصال عن كينونته وطرح نفسه خارج نفسه. كلّ كائن هو ex-stans، «كائن وُضع خارج ذاته» (شيلنغ)[3]. بذلك انفتح الطريقُ نحو هيدغر، عبر كيركغارد.

لكنّ المثيرَ مع هيدغر هو أنّه قلب العلاقة بين Existenz و Dasein: فإذا كان شيلنغ يقدّم Existenz على Dasein، فإنّ هيدغر قد حرص على بيان كيف أنّ «الوجود» ينبغي أن يتمّ التفكير فيه انطلاقاً من «الدّازين»[4]. بل أكثر من ذلك: لم يعد ممكناً الكلام مثل كانط عن «دازين الإله» (des Daseins Gottes)، وذلك أنّ عبارة "Dasein" قد أوقفها هيدغر بشكل صارم على الإشارة بها إلى نمط كينونة الكائن الإنساني وحده. منذ ص 7 من كتاب 1927، صار لفظ «دازين» بديلاً نهائيّاً من لفظة «إنسان». إنّ الدّازين هو نمطُ كينونة الكائن الذي هو كلّ منّا نحن أنفسنا

(1) Pascal David, « Dasein / Existenz », op. cit. p. 284. Cf. B. Bourgeois, *La philosophie allemande classique* (Paris: PUF, 1995).

(2) Ibid.

(3) Ibid. p. 285.

(4) Ibid.

في كلّ مرّة. لكنّ هذا الدّازين ليس معطى أو ماهية جامدة، بل هو الكينونة التي «علينا أن نكونها» (zu sein). ولذلك فإنّ "da" في لفظة "Dasein" هي توشك أن تعني معنى "zu" - معنى حركة «نحو» شيء ما[1]؛ إنّها لا تدلّ أبداً على «الأين» الطبيعي.

وبرغم أنّ حصرَ هيدغر لعبارة Dasein في الإشارة إلى نمط كينونة الكائن الإنساني وحده، قد قاده اضطراراً في بعض المواضع، كما في الفقرة 4 من **الكينونة والزمان**، إلى نحو من المرادفة بين "Dasein" وما تعنيه لفظة ψυχη (النفس) لدى الإغريق[2]، إلاّ أنّ الشعور بأنّ مصطلح Dasein لدى هيدغر هو «غير قابل للترجمة» (unübersetzbar) لم يغب قطّ عن ذهن المترجمين إلى جميع اللغات، بل هو قد راود هيدغر نفسه !

يقول هيدغر في درس ألقاه سنة 1941 تحت عنوان «ميتافيزيقا المثالية الألمانية» :

«إنّ لفظة "Da-sein" هي بذلك، حتى في الدلالة التي فُكِّر بها ضمن **الكينونة والزمان، غير قابلة للترجمة.** وإنّ الدلالة العادية للفظة Dasein = Wirklichkeit = Anwesenheit لا تقبل أن تُترجَم من خلال حضور (présence) أو «واقع» (Realität). (قارن على سبيل المثال: الترجمة الفرنسية للفظة "Dasein" في «الكينونة والزمان» من خلال "réalité humaine"؛ إنّها تحجبُ الرؤية من كلّ ناحية»[3].

لكنّ هذا التصريحَ ليس يأساً بائساً من الترجمة وإنما هو احتراسٌ شديدٌ من الغفلة عن المقصود. فإنّ هيدغر نفسه قد غامر باقتراح مثير حول إمكانية ترجمة Dasein إلى الفرنسية.

---

(1) Ibid.

(2) يقول هيدغر : «لقد تمّ البصر بعدُ مبكّراً بالأوّليّة الأنطيقية-الأنطولوجيّة للدّازين، دون أن يخضع الدّازين ذاته بذلك في بنيته الأنطولوجية المخصوصة إلى التحديد أو حتّى أن يكون مشكلاً هادياً إلى ذلك : قال أرسطو η ψυχη τα οντα πως εστιν. إنّ النّفس (الإنسان) بوجه ما هي الكائن ؛ «النفس»، التي تؤلّف كينونة الإنسان، إنّما تكشف ضمن الطرق التي بها تكون، αἴσθησις وνόησις، عن كلّ كائن بالنّظر إلى أنّه- وكيف أنّه- يكون، وذلك يعني دائماً أيضاً ضمن كينونته».

(3) Heidegger, *Metaphysik des deutschen Idealismus*, in: Gesamtausgabe, t. 49 (Frankfurt: Klostermann, 1991)S. 61-62.

فقد قال ضمن رسالةٍ إلى جون بوفري بتاريخ 23 تشرين الثاني/نوفمبر 1945: «إنّ Da-sein... لم يبلغ منّي أن يعني «ها أنذا»، بل، متى حقّ لي أن أعبّر بفرنسيّة ربّما كانت غير ممكنة: être le-là. وإنّ le-là هو بالتحديد Ἀλήθεια: عدم الاحتجاب- الوضوح للعيان»[1].

علينا أن ننتبهَ هنا إلى أمرين هامّين: أوّلاً الطريقة التي أخذ هيدغر الثاني يرسم بها عبارته: Da-sein. وثانياً أنّه لا سبيل إلى فهم ذلك، كما فعل هيغل في منطقه، بالمعنى الحرفي والمكاني للفظة الألمانية أيّ «الكينونة-هنا». فما هو «كائن هنا» هو «الكائن القائم أمامنا» (Vorhandensein)، هذه الشجرة أو هذا الجدار. لكنّ كينونةَ الكائن الإنساني هي من جنس آخر: إنّها ليست «كينونة-هنا» (في معنى اللفظة الفرنسية être-là) بل هي «كينونة الهناك» (das Sein des Da)، وهو ما حاول هيدغر أن يقوله من خلال اقتراحه «في فرنسية غير ممكنة» être le-là. إنّ الأمر يتعلّقُ فعلاً باستحالة، أيّ بعدم إمكان علينا أن نجعله ممكناً.

يقول هيدغر: «من أجل أن نشيرَ في الوقت نفسه وبعبارة **واحدة**، إلى علاقة الكينونة بماهية الإنسان والصّلة الجوهريّة التي للإنسان مع انفتاح («هناك») الكينونة بما هي كذلك، اخترنا للميدان الجوهريّ حيث يقف الإنسانُ بما هو إنسان، مصطلح Dasein»[2].

لذلك فإنّ كلّ فهم يأخذ «دازين» في معنى «الوعي» هو يسدّ الطريق أمام أيّ ولوج إلى إشكاليّة **الكينونة والزمان**[3]، أيّ إشكاليّة تهيئة الطريق نحو مسألة الكينونة، وهي مهمّة في نطاقها فقط دعت الحاجة إلى مراجعة طريقتنا في استشكال ماهية الإنسان.

---

(1) Heidegger, « Lettre à Monsieur Beaufret, le 23 novembre 1945 », in: *Lettre sur l'humanisme*. Texte allemand et traduction française par R. Munier. Collection Bilingue (Paris: Aubier, 1964, 1983) pp. 182-185. Da-sein (...) bedeutet für mich nicht so sehr "me voilà" sondern, wenn ich es in einem vielleicht unmöglichen Französisch sagen darf: être-le-là. Und le-là ist gleich α-ληϑεια α-ληθεια: Unverborgenheit - Offenheit.»»

(2) Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique? », in: *Questions I et II*. op. cit. p. 32.

(3) Ibid.

قال هيدغر: «ليس الإنسان إنساناً إلاّ من خلال **الدّازين** الذي فيه»[1]، وذلك يعني بقدر ما يحتمل كينونة «الهناك» التي تخصّه.

من أجل ذلك تقرّر لدينا أنّ أيّ اختيار في ترجمة "Dasein" يستغني عن معنى حرف "-Da" هو يهدرُ كلّ مقاصد هيدغر من اللجوء إلى اصطلاح هذه اللفظة. لابدّ أن يكون «الهناك» صريحاً في أيّ ترجمة، أمّا ما خلا ذلك فهو سوء فهم كبير دون المطلوب. بل أكثر من ذلك: إنّ "Da" لا تعني «هنا» (التي تقابل معنى Hier) ولا «هنالك (التي تقابل Dort) بل بالتحديد شيئاً بينهما وليس هو أيّ واحد منهما. وذلك معنى تُشير إليه العربية من خلال عبارات من قبيل «كان هناك» و«مازال هناك» و«مادام هناك»... الخ. فهذا «الهناك» هو مصطلح وبُعدٌ ومسألة أنطولوجية، صريحة ومستقلّة، وليس مجرّد إشارة إلى التحيّز في المكان. إنّ «المكانية» لدى هيدغر هي خارطةٌ من الممكنات التي يتحرّك فيها «كائنُ الهناك» بحسبان ووفقاً لأنماط كينونة علينا فهمها بالدقّة المطلوبة. ليس مصطلح "Dasein" مجرّد ربط أو جمع بين «الكينونة» و«المكان»، بل هو نمط من التدبير للكينونة في العالم، طريف ومعقّد؛ بل إنّ ردّ «كائن الهناك» إلى التحيّز «في» المكان، هو، مثل ردّه إلى التحيّز «في» الزمان» سوء فهم فظيع لدلالته الأنطولوجية.

بقي أن نذكّر بأنّ نقل معنى "Dasein" إلى العربية في نصوص في نصوص **غير نصوص** هيدغر، مثلاً كما يستعمله الألمان منذ القرن التاسع عشر من نيتشه ودلتاي إلى ياسبرس، ليس أمراً صعباً. وذلك أنّ معنى "Dasein" في الألمانية المعاصرة ليس اختراعاً ألمانياً بل هو معنى مشترك بين اللغات الحديثة، وليس ذاك سوى التدليل على فرادة الوجود الإنساني كوجود معيش وعيني وفردي ومتناه. وهو تعبير دخل إلى فصاحتنا المعاصرة دخولاً عفوياً، من خلال أدباء كثيرين.

وبعبارة دقيقة إنّ أخطر عبارة «أنطولوجية» جديدة أضافها العرب المعاصرون، كجزء من فصاحتهم الجديدة، في فهمهم لأنفسهم الجديدة، في أفق تجربة «الفرد» الحديث، هي بلا ريب عبارة «الكيان». فإنّ جيل الروّاد (جبران، نعيمة، الشابي، المسعدي...) قد انزاحوا بهذه اللفظة من استعمالها القديم (في الطبيعيات، حيث التبست بعنوان «سمع الكيان» الذي صار نحو الاستقرار في عبارة «السماع

---

(1) Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 41.

الطبيعي») إلى استعمال جديد وطريف تماماً، هو تخصيص هذه اللفظة للإشارة إلى نمط الكينونة الخاصّ بالإنسان المعاصر الباحث عن ذاته العميقة، وصار الكلام عن «الكيان» كلاماً خاصاً بالإنسان دون غيره. ونحن نفترضُ أنّ ذلك كان انخراطاً طوعياً، ولكن أصيلاً، للغة العربية[1] المعاصرة في ما بدأ يتشكّلُ، على مستوى الثقافة الغربية، من عدّة **وجودية** للإشارة إلى «الكيان» الإنساني على نحو جديد، يبدو أنّ ثمّة إجماعاً حول اعتبار كيركغارد باعثاً لها، من خلال افتراعه لدلالة جديدة للفظة "Existenz" أخرجها من نطاق الإشارة إلى جميع الكائنات، وجعلها حكراً على «الكيان» الإنساني. وهذا المعجمُ الوجوديّ (existentialiste) دخل إلى شطر واسع من لغات العالم.

لكنّ «الدّازين»[2] هو معنى يقعُ على صعيد آخر. إنّه لا يعني لا «الحياة» ولا «الكيان» ولا «البقاء» (كما في عبارة "Kampf ums Dasein" - صراع البقاء التي ظهرت سنة 1860)، فهذه كلّها معانٍ «وجودية» غافلة عن البنى «الوجودانية» التي تشدّها. لا يعني الدّازين أنّنا «أشخاص» ولا أنّنا «بشر» بل أنّنا مدعوون إلى أن نصبح ما نحن، أيّ أن نصير ما هو مستطاع فينا على نحو أصليّ، ولا نراه. وليس الدّازين «ذاتاً» بالمعنى الدّيكارتي أيّ جوهراً مفكّراً، معطى، ثابتاً، مجرّداً، منذ

(1) يقول جبران في مقالة من **البدائع والطرائف**: «إنّ الغربيين كانوا في الماضي يتناولون ما نطبخه فيمضغونه ويبتلعونه محوّلين الصالح منه إلى **كيانهم** الغربي، أما الشرقيون في الوقت الحاضر، فيتناولون ما يطبخه الغربيون ويبتلعونه ولكنه لا يتحول إلى **كيانهم** بل يحوّلهم إلى شبه غربيين...». ويقول نعيمة في الفقرة 4 من **اليوم الأخير**: «ومن الذي يأمر فكري بأن يصدر أوامره؟ لعلّه «فكر» فوق الفكر؟ ألعلّه يكمن في جيب من الجيوب الخفية في **كياني** التي لم تخطر لي بعدُ حتى في الحلم؟ [..] وفي كلّ لحظة من وجودي علي التمسّك بتلك [..] الحصون المنيعة التي تحميني من عاديات الزمان والمكان، والتي لولاها لما كان لي **كيان**». ويقول المسعدي في مقدّمة كتابه **حدّث أبو هريرة قال**: «هذا كتاب كتبته منذ أحقاب، حين كنت أروم أن أفتح لي مسلكاً إلى **كياني** الإنساني [..]: وفاءٌ حنينٌ إلى الذات الجوهر الفرد، وتوليدٌ للعشرة من معدن الوحشة، وإشهادٌ على أنّ تاج **الكيان** مركّب من العشق والفناء. [..] ولئن أنا أخرجته اليوم إلى الناس، وأحييته كما كان أحياني، فعلى أمل أن يكون لدى غيري -إن استطاع- ما به تدرّبت على أن أكون. وإنّ كلّ **كيان** لجهدٌ وكسبٌ منحوت».

(2) فيزان 1986: 519-527.

البداية. الدّازين مهمّة وليس معطى. وكينونته ليست «خاصية» مقولية بل هي «طبع» وجوداني. كينونتنا مهمّة علينا الاضطلاع بها. وما علينا الاضطلاع به هو كينونة «الهناك» الذي لنا دون أن نراه.

أنا «دازين» إذن أنا كائنٌ تكمنُ كينونته في أمر آخر غير مجرّد أنّه «قيمومة» (Vorhandenheit) «في» المكان. لست مجرّد شيء قائم أمامي، ولا أنا شيء عثرت عليه صدفة في العالم. أنا وجدت نفسي في العالم لكنّ هذا «الوجدان» (Befindlichkeit) شعور أو حال علي أن أنطلق منه نحوي. إنّ "Da-sein" لا يعني «الكينونة هنا»، لأنّه ليس مجرّد عثور على أنفسنا هنا. بل هو في الحقيقة «خروج نحو الهناك» الذي ليس معطى أبداً، بل عليّ «طرحه» طرحاً. أنا دازين يعني أنّني كائن يعتني بالهناك كشكل من الإقامة في العالم، والهناك هو نمط «القرب» الذي لي مع نفسي ومع غيري من الكائنات.

das In-der-Welt-sein ـ **الكينونة ـ في ـ العالم**

تُشير هذه العبارة المركّبة إلى ظاهرة واحدة يصفها هيدغر بأنّها هيئة أساسيّة للدّازين تنطوي على ثلاثة عناصر: «العالم» و«الكائن الذي داخل العالم» و«الكينونة ـ في» (**الكينونة والزمان**، ص53). والقصد هو أنّه ليس هناك أنا «بلا عالم»، كما أنّه لا وجود لأنا بلا آخرين (نفسه، ص116). لكنّ حرف «في» ضمن عبارة «الكينونة ـ في ـ العالم» هو مفتاحُ المسألة: إنّ الدّازين ليس «في» العالم كما يكون الماء «في» الإناء. إنّ «في» الظرفية هي علاقة «مقولية» لا تصلح لفهم معنى الكينونة «في» العالم. إنّ الدّازين هو كينونة «الهناك» داخل العالم، وذلك يعني أنّ «في» الخاصّة بالدّازين هي صلة «وجودانية» بالعالم. إنّ «في» تُشير إلى ضرب من «المُقام» أو «السكن» هو طريقة الدّازين في تهيئة مكانه في أفق العالم. هذا المُقام هو عنصرٌ مقوّم للوجود البشريّ، نمط كينونة خاصّة بالكائن الذي هو نحن.

ذلك يعني أنّ الكائنَ الإنسانيّ هو وحده، من جهة ما هو «دازين»، الكائن الذي يملك «عالماً»؛ أمّا سائر الكائنات غير الإنسانية، فهي بلا عالم. الحيوان، مثل الحجر، لا عالم له. الحجر «في» العالم، لكنّه لا يحتمل «عالميته». ليس العالم «موضوعاً». كما أنّ الدّازين ليس ذاتاً. إنّ العالم ليس موضوع معرفة، بل مُقام. ولذلك فإنّ الكينونة-في-العالم هي ظاهرة أصليّة سابقة على أيّ معرفة وعلى أيّ موضوع معرفة. ولذلك لا تبدأُ المعرفة، أيّ لا يظهرُ السُّلوكُ النظريّ الذي ينتج العلوم، إلاّ حين يكفّ الدّازين عن «الانشغال» بالمُقام في العالم، والانخراط في بناء نظرة أنطيقية إلى الكائن الذي يدرسه.

لكنّ عبارة «داخل العالم» (innerweltlich) أو «ما ينتمي إلى العالم» (weltzugehörig) هي تنطبقُ على كلّ ما يصادفنا داخل العالم: أكان شيئاً «قائماً في الأعيان» أو «تحت ـ اليد» أو «دازين ـ معاً» (نفسه، ص140). وعلى ذلك فإنّ هيدغر يقدّم «العالمية ـ الداخلية» (Innerweltlichkeit) بوصفها عنواناً أنطولوجياً على بنية كينونة الكائن تحت ـ اليد، ضمن التعامل اليوميّ مع الكائن من خلال استعمال ما له(نفسه، ص72).

vorhanden ـ **قائم في الأعيان، قائم برأسه، قائم أمامنا**
Vorhandensein ـ **كائن قائم. . .**
Vorhandenheit ـ **القيمومة**
zuhanden ـ **تحت ـ اليد**
Zuhandensein ـ **كائن ـ تحت ـ اليد**
Zuhandenheit ـ **الكينونة ـ تحت ـ اليد**

«إنّ existentia تعني أنطولوجياً، طبقاً للتقليد، ما يعادلُ **الكائن القائم في الأعيان** *(Vorhandensein)*، طريقة كينونة، لا توفّي من حيث الماهية الكائن الذي له طابع الدّازين».

هيدغر، **الكينونة والزمان** §9، ص42

«إنّ جنس الكينونة الذي من شأن الأداة، الذي ضمنه تتجلّى من نفسها، نحن نسمّيه **الكينونة ـ تحت ـ اليد** *(Zuhandenheit)*».

هيدغر، نفسه، §15، ص69

يظهر لفظ "Vorhandenheit" في دلالته الاصطلاحية في ص 42 من **الكينونة والزمان**. أمّا "Zuhandenheit" فتجد سبيلها إلى الظهور في موضع لاحقٍ هو ص69 من الكتاب 1927.

ولذلك على الرغم من تواتر هذين اللفظين (vorhanden و zuhanden) معًا، فإنّهما ينتميان إلى سياقين مختلفين. فلفظة "Vorhandensein" استعملها هيدغر بديلاً من المصطلح اللاتينيّ existentia، في حين أنّ "Zuhandensein" هو استحداث هيدغري لاستكشاف نمط كينونة "الأدوات" التي تؤدّي وظيفة أداتية ما ضمن عالمنا المحيط اليومي. وبعامة هما وجهان من وجوه الكينونة أو معنيان من معاني الكينونة، يتعلّقان بصنفين متباينين من العلاقة مع الكائن.

إنّ "القيمومة" (Vorhandenheit) هي خاصية أنطولوجية لصنف من الكائنات كان اللاتين قد ضبطوا دلالته من خلال عبارة "existentia" أيّ كينونة الكائن من

جهة ما نسأل عنه «هل هو موجود؟»، وهو ما يقابل "essentia" أيّ الكائن من جهة ما يُسأل عنه «ما هو الشيء؟». وُجد يعني في حالة existentia حدث ووقع أيّ صار قائماً في الأعيان، قائماً برأسه. وذلك هو ما حاول هيدغر أن يُشير إليه من خلال لفظة "Vorhandensein".

وعلى خلاف existentia و Vorhandenheit، المتعلّقتين بالكائن-الشيء، أيّ الذي نسأل عنه بحرف «ماذا ؟»، فإنّ Existenz تتعلّقُ بالكائن الذي هو نحن من جهة ما نسأل عنه بحرف «من ؟» (**الكينونة والزمان** ص45).

ذلك أنّ "Vorhandenheit" هي تعيين أنطولوجيّ للكائن من حيث هو «ماذا؟» بواسطة «المقولات» (Kategorien)، في حين أنّ "Existenz" هي طابع أنطولوجيّ يخصّ نمط كينونة الكائن الإنساني بما هو «من؟» متقوّمة بواسطة «الوجودانيات» *(die Existenzialien)*. وفي هذا السياق علينا أن نأخذ تمييز هيدغر بين «الوجوداني» و«المقولي»: **الوجوداني** يصف بنية الوجود التي للكائن الذي من جنس الدّازين؛ في حين أنّ **المقولي** يعيّن بنية الكائن الذي ليس من جنس الدّازين (نفسه، ص 44-45).

فما هو "vorhanden" هو كائن «قائم أمام أيدينا»، باقٍ برأسه، يصادفنا داخل العالم (نفسه، 43). ولذلك فالعلاقة معه هي علاقة «موضوعاتية» بالشيء، علاقة «شيئية»، مجرّد «تحديق» (Nur-noch-*hinsehen*) إليه أو مجرّد «اعتبار» لكينونته. وإنّ موضوعات المعرفة العلمية هي من هذا القبيل. فالعلمُ لا يصبح ممكناً إلاّ حين نتجرّدُ إليه ضمن سلوك نظريّ لم يعد يرى في الكائن المدروس سوى أنّه معطى، قائم برأسه، محايد، بين أيدينا، لا يفصلنا عنه شيء، قابل للعزل.

أمّا ما هو "zuhanden" فهو الكائنُ الأداتي، هذه الأداة أو تلك، من حيث هي كائن تحت-اليد، تحت تصرّفنا، في متناولنا، في دائرة انشغال ما. ولذلك فالعلاقة معه هي تعامل هادف، يتجاوز المعرفة الأداتية إلى طور «التلاؤم» المناسب مع وظيفته عندنا. فما هو «تحت ـ اليد» ليس موضوع نظر معرفي، بل غرض انشغال عملي. إنّ «يدويّة» المطرقة لا تظهرُ طالما نحدّق إلى المطرقة بوصفها «شيئاً». ولذلك فالعلاقة مع ما هو تحت ـ اليد علاقة «تبصّر» (Umsicht) أيّ علاقة إحاطة متأنّية وواثقة بما له جُعلت أداة ما.

الواقعانية - *die Faktizität*
واقعة أصليّة - *Faktum*
واقعاني - *faktisch*
واقعة مادية - *Tatsache*
وقائعي، وقائعيّة - *tatsächlich,Tatsächlichkeit*

«Die Tatsächlichkeit des Faktums Daseins, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine *Faktizität*».

هيدغر

يظهر لفظ *«die Faktizität»* - الواقعانية في دلالته الاصطلاحية ص 56 من **الكينونة والزمان.** حيث يقول هيدغر معرّفاً إيّاه: «إنّ الدّازين إنّما يفهم كينونته الأخصّ في معنى «كينونة قائمة أمامنا بشكل وقائعي»[1] على نحو معيّن. وعلى ذلك فإنّ «وقائعية» الواقعة التي من شأن الدّازين الخاصّ إنّما هي من جهةٍ أنطولوجيّة جدُّ مباينة للحدوث الوقائعي الذي من شأن صخرة ما. إنّ وقائعية واقعة[2] الدّازين، التي على منوالها يوجدُ كلّ دازين في كلّ مرّة، نحن نسمّيها «**الواقعانية**» (**الكينونة والزمان**، ص55-56).

ما ينبغي أن نقفَ عليه ههنا هو التمييزُ الذي أقامه هيدغر بين "Faktum" و" Tatsache" أيّ بين «الواقعة» بإطلاق، مثل واقعة كوننا في هذا العالم، وبين «الواقعة المادية»، مثل وقائع الطبيعة؛ فذلك هو ما قاده إلى التمييز الاصطلاحي بين "Tatsächlichkeit" (وقائعيّة الوقائع المادية التي تدرسها علومُ الطبيعة) وبين "Faktizität" (واقعانيّة واقعة الكينونة في العالم). فما أن نكون في العالم حتى نصبح مدعوّين إلى الاضطلاع بكينونتنا، أيّ أن «نوجد» بوصفنا «نحن أنفسنا» وليس شيئاً من الأشياء الأخرى التي تصادفنا داخل العالم المحيط بنا. إنّ كينونتنا في العالم «واقعة» وجودانية أصليّة لا يمكن ردّها إلى أيّ شيء غريب عنها. وعلى ذلك هي ليست واقعةً ماديةً، قابلةً لأن تُدرس كأيّ موضوع طبيعي.

---

(1) tatsächlich.

(2) Tatsächlichkeit des Faktums.

رابطة وظيفية - *die Bewandtnis*

الارتباط الوظيفي - *das Bewenden*

ترك شيء ما يأخذ رابطته الوظيفية، ترك شيء ما يؤدّي وظيفته - *bewenden lassen*

أثار هذا اللفظُ اختلافاً كبيراً بين المترجمين واعتُبر من أعسر ألفاظ **الكينونة والزمان** على أيّ ترجمة إلى أيّ لغة[1]. وبرغم دلالته الاصطلاحية الواضحة، من حيث هو يُشير إلى الطابع المخصوص بنمط من الكائن هو «الأداة» (Zeug)، التي يُعيّنها هيدغر بوصفها كائناً «تحت - اليد» (zuhanden)، وليس «شيئاً» من أشياء الطبيعة التي تقف عند مجرّد أن تكون «قائمة في الأعيان» (vorhanden) فحسب، وعلى الرغم من وضوح الفرق بين «الأداتية» (Zeughaftigkeit) و«الشيئية» (Dinglichkeit)، - فإنّ مصطلح "Bewandtnis" كما أقرّ بذلك كلّ مترجمي هيدغر وشرّاحه عصيّ على الترجمة بشكل مثير. فهو على الحقيقة ينطوي على جملة من الجذور اللغوية والدلالات المركّبة التي يعسرُ الجمعُ بينها عفواً في عبارة واحدة. ولذلك لم يجد المترجمون من حيلة لدفع العسر عنها سوى عزل أحد مكوّنات العبارة الألمانية، واستثمارها في تأدية المعنى الاصطلاحي المقصود. مثلاً:

1 - ردّ "Bewandtnis" إلى "wenden" أيّ دار وأدار، ومن ثمّ التعويل على معنى "Wendung"، كما فعل مارتينو (1985) من خلال اللفظة الفرنسية "tournure"، مجرى الأمر، العبارة، صيغة الجملة، الشكل، الوجه الذي تأخذه قضية ما.

2 - ردّ .B إلى "verwandt" أيّ القريب والنسيب، أو "Verwandtschaft"، ومن ثمّ بناء المعنى على أساس «القرابة» و«النسبة» و«العائلة» و«التجانس» و«الانتماء»، ومن ثمّ على معاني «الارتباط» و«العلاقة»، كما فعل فيزان (1986) من خلال اللفظة الفرنسية "conjointure"، من "conjoint" -

(1) Kisiel, Theodore, «Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask» (1995), in: *Heidegger's Way of Thought. Critical and Interpretative Signposts.* (New York: Continuum, 2002), p. 120; «The new translation of *Sein und Zeit*: A grammatological lexicographer's commentary», in: *Man and World* 30: 1997, p. 245.

القرين، أو ماكّري/روبنسون في الترجمة الإنكليزية الأولى(1962) من خلال عبارة "involvement" - التي تدلّ، إلى جانب الاستخدام، على معاني التورّط، الارتباط، التضمّن، الاستلزام، أو ستمبوغ (Stambaugh) في الترجمة الإنكليزية الثانية (1996) بواسطة عبارة "relevance" -وثاقة الصّلة بالموضوع، التعلّق بالأمر، المناسبة.

3 - ردّ .B إلى "Verwendbarkeit" أيّ «قابلية التطبيق» أو إلى "anwenden" الدال على «الاستعمال» و«الاستخدام»، وثمن ثمّ فهم .B على أنّها تُشير إلى «التطبيق»، كما فعل ماكّري/روبنسون في الترجمة الإنكليزية الأولى(1962) من خلال عبارة "involvement"، أو كيسيال (Kisiel)، أكبر شُرّاح هيدغر في أميركا، من خلال لفظة "appliance"[(1)].

4 - ترجمة المعنى دون اعتبار للجذر اللغويّ للفظ، وذلك باعتبار أنّ .B إنّما تُشير أيضاً إلى ما لأجله جُعلت الأداة، وما هي صالحة له ضمن كلّ أداتي معيّن، ومن ثمّ التركيز على «الوظيفة» ونمط الاشتغال والأداء ووجه التطبيق. - فالمطرقة مجعولة للطرق، والنافذة مجعولة للإضاءة أو لحماية القاعة من تقلّبات الطقس... وهو ما فعله بويهم (Boehm) ودي فيلهنس (de Waelhens) من خلال لفظة "finalité"، أو و. بيمل (W. Biemel) من خلال لفظة "destination"، أو هوفشتادر (Hofstadter) بواسطة عبارة "functionality"[(2)].

وعلى الحقيقة فإنّ ثمّة من يذهب[(3)] إلى حدّ اعتبار الصيغة التي بنى عليها هيدغر دلالة .B غير أصيلة في الألمانية، بل هي مصطنعة بقصد اصطلاحي. فإنّ عبارة:

«mit...hat es sein Bewenden bei...»

هي مركّبة من صيغتين مشهورتين في اللغة العادية، ولكن، مستقلّتين، هما:

---

(1) Kisiel, «The new translation of *Sein und Zeit*...», Ibid. p. 245.

(2) Kisiel, Ibid. p. 245.

(3) Boris Hennig, «Generic ways of functioning», April 2006 (Website) p. 4.

أ - mit...hat es folgende Bewandtnis : حقيقة هذا الشأن كما يلي، لـكذا. . . وضـعٌ (حـالـة، قـصّـة، أمـر) خـاص؛ أو "es hat damit sein eigenes Bewenden" : القضية لها طبيعة خاصّة، هذا الأمر له خصوصيته.

ب - es bei, mit etwas bewenden lassen : أن ندع الأمر يقف عند هذا الحدّ، أن نكتفي بذلك ؛

ولذلك فإنّ تركيز هيدغر صراحةً على الصيغة " mit...bei" هو حسب بعض الشرّاح ليس بلاغة أصيلة، بل تركيب اصطلاحي عنيف، جعل نقله عسيراً على كلّ اللغات. فالقصد هو الجمع الاصطلاحي بين المعنيين المشار إليهما على هذا النحو: أن نربط **صيغة** الشيء المستعمل مع طريقة **اشتغاله**، أن يفيد **استخداماً** ما وأن **يقف عنده**.

إنّ عبارة من قبيل: " bewenden lassen mit etwas bei etwas" سوف تعني شيئاً كهذا: «أن ندع الأمر يقف مع شيء ما عند شيء ما». لكنّ ذلك لن يفيد كثيراً إذا ربطناه ربطاً اصطلاحياً مع عبارة من قبيل:

«es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden»

حيث علينا أن نقول شيئاً مثل هذا: «إنّ له معه عند شيء ما وضعه الخاص». وذلك ما يمكن أن يعني إذا ربطناه ربطاً اصطلاحياً مع الجملة المركزية القائلة:

«mit ihm als Seiendem hat es je seine Bewandtnis»

التي ينبغي أن تقول شيئاً على هذه الشاكلة : «معه، من حيث هو كائن، هو له في كلّ مرّة صيغته الخاصّة».

إنّ اللغةَ العاديةَ لا تفيد شيئاً في تخريج الدلالة الاصطلاحية التي أرادها هيدغر وحرص عليها بقصد خرج عن المداول وعنّفه. بقي الخيار: إمّا الحلّ "الإيتيمولوجي" ، الذي ينبش في الجذر اللغويّ، وإمّا الحلّ الاصطلاحي، الذي يترجم المعنى دون اعتبار للفظ وإمّا أن نسعى إلى الجمع بينها، وهو الأمثل.

- اعتباراً لكلّ عناصر الصعوبة الاصطلاحية التي أوردناها، نحن اقترحنا ترجمة "Bewandtnis" بلفظة «الرابطة الوظيفية»، في معنى الصيغة الاستعمالية التي تجعل شيئاً تحت-اليد يرتبطُ بشيء تحت اليد، حتى يكون قابلاً للاستخدام وذا جدوى بالنسبة إلينا.

علينا أن نذكّر، من جهة تاريخ المصطلح، أنّ هيدغر ليس هو أوّل من وضع مصطلح "Bewandtnis"، بل هو قد أخذه عن منطقيّ كثيراً ما عدّد مناقبه، ألا وهو إميل لاسك (Lask)[1]. فإنّ هيدغر، في **الكينونة والزمان**، قد تملّك مصطلحاً وحوّله من دلالة أولى إلى دلالة أكثر لطافة. وحسب كيسيال[2]، فإنّ لاسك قد استعمل B. لفظاً بديلاً من "die Form" -الصورة (بالمعنى التي تكون به قالباً فارغاً)، سعى من خلاله إلى ضبط معنى الشيء من حيث **كيفيته**، **والطريقة** التي بها يكون شيء ما مأخوذاً، فهو معنى مطلوبٌ من خلال حرف السّؤال «كيف» (it is a "how" word)، والجواب هو «على-هذا النحو-أو-ذاك» ('as' such-and-such or so-and-so). إنّ B. هي «ما بالنظر إليه» (hinsichtlich) وما في ضوئه يكون شيء ما على هيئة ما وعلى صيغة ما وعلى وجه ما.

هذا المعطى عثرنا على ما يُشبهه لدى الفارابي ضمن **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**[3]، **على نحو يدعو إلى الافتراض بأنّ الإرثَ المشترك بين الفارابي وبين لاسك ربّما هو ليس شيئاً آخر سوى المصطلح اليوناني** "τρόποζ (tropos)" الذي له معانٍ قريبة من Bewandtnis لدى لاسك والصيغة لدى الفارابي أيّ «الطريقة» و«الكيفية» و«الوجه» و«الهيئة»..

يقول الفارابي: «ومنها [الحروف] ما إذا قُرن بالشيء دلّ على أنّه مطلوب معرفة **صيغته وهيئته**. وصيغة الشيء قد تكون صيغة نفسه -أعني صيغته التي بها أُثبتت ذات الشيء نفسه-، مثل أنّ صيغة الخُفّ التي بها أُثبتت خفيّته هو أن يكون كذا وكذا، فمتى لم تكن تلك الصيغة لم يكن خفّ ومتى كانت كان خفّ. وكذلك في واحد واحد من الأشياء. فإنّ صيغةَ الخاتم صيغة ذاته هي التي بها أُثبتت ذات الشيء. وقد تكون الصيغة أحوالاً للشيء توجد له بعد استكمال ذاته[..] وتؤخذ صيغاً وهيئات. ومتى تأمّل واحداً واحداً من المحسوسات تبيّن للإنسان هذان الصنفان من الصيغ والهيئات.

---

(1) Cf. Kisiel, « Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask » op. cit.

(2) Ibid. p. 120.

(3) الفارابي، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**. تحقيق محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، 1968) ص ص 50-52.

[..] والحرف الذي يُقرن بالشيء فيدلّ على أنّه مطلوب معرفة صيغته بالجملة فهو حرف كيف. [..] وخليق أن يكون قولهم كيف عمل هذا الشيء، يُطلب به صيغة العمل»[1].

هذه المعاني التي تمتدّ من «تروبوس» اليوناني إلى «صيغة» الفارابي إلى "Bewandtnis" لاسك، نحن نعثرُ عليها بالفعل في بعض كتابات هيدغر الشاب، حيث يذكرها ضمن رسالة التأهيل[2]، بوصفها مرادفاً لألفاظ من قبيل «جهة النظر» (Hinsicht) التي تصاحب موضوعاً ما[3]. بل هو يستعمل B. في معنى «الوسط» (das Medium) الذي يصاحب كلّ الموضوعات، وهو بمثابة شرط إمكانها، دون أن يكون «موضوعها»[4]. وهو في جميع ذلك يفهم B. في معنى "die Form" - «الشكل» أو «الهيئة» كما ضبط ذلك لاسك[5]. «الهيئة» في معنى «زاوية النظر» (Gesichtspunkt) التي تهب الـ"ratio" أيّ «التعيين المقولي» لشيء ما[6]، في معنى الرابطة القصدية (an intentional nexus)[7].

لكنّ دلالة B. لن تقفَ عند هذا الحدّ، إذ مع تحوّل إشكاليّة هيدغر في **الكينونة والزمان**، تحوّل وجه استخدامه لهذا المصطلح، وصار يعوّل عليه في تخريج مسألة مبتكرة لم يعرفها لاسك، ألا وهي تخريج نمط كينونة الأدوات التي تحت اليد في التعامل اليوميّ مع الكائنات التي داخل العالم. - بذلك هو أخذ يركّز على معانٍ «أخرى»، من قبيل روابط «الاشتغال» و«الاستخدام» و«التطبيق» و«الوظيفة» التي تجمعُ بين أداة وأداة ضمن سياق أداتي معيّن. فإنّ Bewandtnis تجمع في جذرها بين معنيين كبيرين: Wendung - الوجه أو المجرى الذي تأخذه الأشياء وتنحو نحوه؛ وحرف -be الذي يفيد (في الأفعال) تقوية المعنى الأصليّ أو

(1) نفسه، ص 51.
(2) هيدغر 1916، ط.ك. ج 1، ص 318.
(3) هيدغر 1916، ط.ك. ج 1، ص 223.
(4) هيدغر 1916، ط.ك. ج 1، ص 235،
(5) نفسه، ط.ك. ج 1، ص 386-387.
(6) نفسه، ص 1، ص 318.
(7) Kisiel, « Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask », op. cit. pp. 117 sq.

تحويل الفعل من لازم إلى متعدّ. فقصد هيدغر في **الكينونة والزمان** من عبارة .B هو تخريج دلالة الكائن تحت-اليد من خلال طابعه الأداتي بوصفه شيئاً يأخذ هذا الوجه أو ذاك حتى يؤدّي وظيفته الخاصّة التي لا يتعدّاها. كلّ أداة لها وظيفة تنتهي عندها أو عمل تقفُ دونه. وتلك هي «الصيغة» التي تجعل من أداة ما أداة ما، ومن كائن تحت-اليد كائناً تحت-اليد، أيّ تجعل منه ما هو بالنسبة إلينا داخل سياق أداتي معيّن.

قد يمكن أن نقترحَ لأداء شطر من معاني Bewandtnis ألفاظاً كثيرة: صيغة وهيئة وحالة ووضع ووجه ونحو وسياق ورابطة وقرينة ومجرى وشأن. وعلى الأصحّ فإنّ هيدغر لا يقصد «الغائيّة» (كما فهم الجيل الأوّل من الشرّاح الفرنسيين) بل «الوظيفية» أو «التطبيقية» (كما فهم الشرّاح الأنكلوسكسونيون) من جهة ما تُشير إلى الهيئة التي تناسب أداة حتى تعمل عملها داخل «كلّ أداتي» من جنسها. إنّ .B رابطة «تجانس» بين أداة وعدّة أداتية، وليس مجرّد «نسق من العلاقات» الصّوريّة بين عناصر لا كيفية تخصّها. بل هي على الأرجح: **«جملة من الروابط الأدائية» أو «نمط من الارتباط الأداتي» بين أداة وأداة أخرى داخل سياق أداتي أو داخل سياق استعمالي معيّن، ومن ثمّ فهي أيضاً «صيغة استعمال» داخلها يمكن لأيّ أداة أن تصادفنا من جهة وبحسب «الوظيفة» التي تؤدّيها.**

فكلّ أداة لا تكون كينونتها إلاّ بقدر ما تؤدّي الوظيفة التي لها أو تشبع الغرض الذي نُذرت له. كلّ أداة وما هي مجعولة له. لكنّ ما جُعلت له لا يأتي إلى نمط الكينونة الذي من شأنه إلاّ داخل صيغة أداتية أو داخل سياق استعمالي معيّن. ذلك أنّه لا وجود لأداة معزولة بلا أيّ إحالة على أداة أخرى. كلّ أداة تحمل «معها» ما هي مجعولة له، لكنّ هذا الذي هي مجعولة لا ينكشفُ إلاّ «لدى» سياق خاصّ، هو بمثابة النسبِ الأداتيّ الذي جعله ممكناً بشكل قبلي. لكلّ أداة عائلة أداتية تنتمي إليها، ولا معنى لها خارجها. فهي بمثابة الحقل الأداتي الذي تستمدّ منه وظيفتها ومن ثمّ الغرض منها، ولكن أيضاً نمط الكينونة الذي من جنسها. وبذلك فإنّ Bewandtnis إنّما تعني نمط كينونة ما هو قائم أمامنا من جهة استعمالنا له، هي دلالته الاستعمالية، دلالته من حيث هو متعيّن بوصفه شيئاً مستعملاً[1].

(1) انظر خاصّة: هيدغر درس صيف 1927: ج 24، ص 96-97، 233.

الهُمْ، الناس، المرء - *das Man*

تعرّض هيدغر إلى مفهوم «الهُمْ» بعد الفراغ من بلورة السّؤال الوجوداني عن «من؟» يكون الدّازين ومعنى «كينونة-النفس» (Selbstsein) (الفقرة 25 من **الكينونة والزمان**) وتحديد ملامح «الكينونة - في - العالم» من حيث هي «دازين - مع الآخرين» و«كينونة - معاً» (Mitsein) يومية (الفقرة 26).

وقد نحت هيدغر هذا المصطلح انطلاقاً من الضمير الشخصي "man" الذي يعني «نحن» أو «أيّ امرئ» أو «المرء» أو «الواحد» من الناس أو «الناس». فالهُمْ يُشير إلى «أحد» هو «لا أحد» (نفسه، ص 129)، لأنّ كلّ واحد من الناس يمكن أن يكونه. فهو ليس فرداً بعينه، بل صيغة مجردة من «الآخر» (نفسه، ص126). نحن نؤمن بهذا المعتقد أو ذاك كما يؤمن **الناس**، ونقيّم الأثر الفنّي كما **هُمْ** يقيّمون، ونحكم على هذه السياسة أو تلك كما **هُمْ** يحكمون...

لا أحد يبدأ حياته من صفر أنطولوجيّ. بل هو يجد نفسه لأوّل وهلة منغمساً في شخصية «عمومية» لا توقيع لها، لأنّ كلّ واحد من «الناس» يمكن أن يزعم أنّها هو أو أنّه هي. وهكذا لا يصبحُ الإنسان نفسه إلاّ بعد تحرّر من الهُمْ الذي يقع تحت سطوته. وهكذا ليس الهُمْ صدفة في حياتنا:

«إنّ الهُمْ هو [مقام] وجودانيٌّ وهو ينتمي، من حيث هو ظاهرة أصليّة، إلى القوام الموجب للدّازين» (نفسه، ص 129).

من أجل ذلك ليست «كينونة - أنفسنا الأصيلة» شيئاً مثل تدمير الهُمْ أو التخلّص منه، بل هو «تنويع» (Modifikation) في صيغة «الهُم» الأصليّة فينا (نفسه، ص130). فإنّ الهُمْ هو الصيغة اليومية من «ذاتنا» (das Selbst) (نفسه، ص332). إنّ «ذاتنا» هي دوماً «ذات - الهُمْ» (das Man-Selbst)، وهي لا تصبحُ ذاتنا الأصيلة إلاّ بعد الكفّ عن «الضياع في الهُمْ» (نفسه، ص390) و«العزم» على تملّك إمكانية كينونتنا من منطلق «مستطاع الكينونة الأخصّ لنا».

الاستشراف ـ *der Entwurfdas Entwerfen*
استشراف النفس ـ *das Sichentwerfen*
استشرف نفسه على، نحو ـ *sich entwerfen auf*
مستشرِف ـ *entwerfend*
مستشرَف ـ *entworfen*
مستشرَفية، الطابع المستشرَف ـ *Entworfenheit*
مستشرَف ـ معاً ـ *mitentworfen*
ملقى به، مقذوف به ـ *geworfen*
كينونة-ملقى-بها، مقذوفيّة ـ *Geworfenheit*

﴿لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ. .﴾
[**القرآن**، الصافات: 8]

تدلّ لفظة "der Entwurf" في اللغة **العادية** على معاني «الخطّة» و«الرسم المجمل» و«المسودّة» و«التصميم» و«المشروع» الذي يُراد إنجازه، حيث يُشير فعل "entwerfen" إلى معنى «اختطّ خطّة» و«وضع تصميماً» و«وطرح مشروعاً».

لكنّ هيدغر قد خرج بهذه اللفظة من معانيها العامية إلى دلالة **اصطلاحية** خاصّة، نبش عنها في الصيغة الاشتقاقية الأصليّة للعبارة، من حيث هي مركّبة من حرف "-ent" (الذي يدلّ على الانطلاق والانبعاث والانفصال والإفلات والإبعاد والإطلاق والتسريح) والجذر "-werfen" (الذي يعني «قذف» و«ألقى» و«رمى» و«طرح». .). هذا التنشيط المقصود للمعاني الأصليّة في اللفظة الألمانية "Entwurf" قاد هيدغر إلى تحويلها إلى مصطلح وجه الطرافة فيه هو الاستفادة منه في تخريج الدلالة **الوجودانية** للفهم بما هو بنية إمكان أو «بنية سبق» أو استباق (Vor-Struktur)، داخلة في قوام نمط كينونة **الدّازين**.

وعلينا أن نرى إلى هيدغر كيف صرّف صلة اشتقاقية سابقة إلى اللغة بين "Geworfenheit" (الكينونة الملقى بها في العالم)، وبين «der *Entwurf*» الذي يُشير إلى معنى «**الإلقاء ـ إلى ـ الأمام**» بكينونتنا «نحو» و«إلى» و«على» الميدان

الذي يشكّله الإمكان الجوهريّ لفهم «الهناك» الذي يخصّني، أيّ «انفتاح» الكينونة - في - العالم. وهو معنى طريف قد تحثّ عبارة «الاستشراف» على التلويح الشديد إليه.

إنّ المعنى الوجوداني المقصود هو أنّ «الفهم» هو «استشراف» (Entwurf) أيّ «إلقاء» للنفس من علُ «على» و«نحو» الممكنات، في باب «ما - بالنظر - إليه» و«ما - على - جهته» (das Woraufhin) يستطيعُ الدّازين أن «يختار» واحدةً من الإمكانيات المتاحة له و«يعزم» عليها. ففعل الاستشراف (das Entwerfen) هو «إلقاء» للنفس في الممكن و«إطلاق» لهذا الممكن من عقاله في «اتجاه» ما.

تدلّ عبارةُ «الاستشراف» ههنا على الإلقاء بأنفسنا نحو وعلى الممكنات التي ترنو إلينا، أيّ على مستطاع كينونتنا كما يتسنّى لنا ضمن واقعة وجودنا. وهو مأخوذ في معنى الإلقاء أو القذف الذي «يلقي - إلى - البعيد» (Ent-werfen) بكينونتنا، بوصفه المعنى الوجوداني الذي هو شرط إمكان أيّ «مشروع» بالمعنى الذي لهذا اللفظ في اللغة اليومية. وفي النهاية فإنّ رأسَ الأمر هنا هو بيان أنّ طبيعة «الفهم» هو أنّه استشراف أيّ بعث وقذف وإلقاءٌ حرّ لأنفسنا «على» الإمكان الأصليّ في كينونتنا بوصفها مستطاعاً وجودانياً يخصّنا، من جهة ما نحن ضرب من «الهناك» الملقى به في العالم سلفاً، وليس مجرّد «خطة» للتنفيذ تقوم بها «ذات» مريدة.

وعلى ذلك علينا أن نميّز بين مستوى «الاستشراف» ومستوى «الكينونة - الملقى - بها»: فإذا كان «الاستشراف» (Entwurf) يدخل في باب «الفهم» (das Verstehen)، فإنّ «الكينونة - الملقى - بها» أو «المقذوفية» في العالم (Geworfenheit) تقعُ في خانة «الواقعانية» (Faktizität)، واقعة كوننا «هناك» في العالم (**الكينونة والزمان**، 58§، ص 284).

ما ينبغي أن نحتفظَ به من دلالة "Entwurf" لدى هيدغر هو: أنّ «االاستشراف» ليس «تخطيطاً» ولا «مشروعاً» (بالمعنى السائد في اللغة العادية)، بل هو ما يجعلُ كلّ تخطيط أو مشروع ممكناً (ص145). وذلك أنّ «الاستشراف» بنية وجودانية، أيّ شرط إمكان كامن في نمط كينونة الدّازين نفسه، وليس مشغلاً خارجاً عن ماهيّته. بهذا المعنى يكشفُ هيدغر عن : «استشراف الكينونة» (ص324)

و«استشراف الدّازين» (ص313) و«استشراف الوجود» (ص325) و«استشراف الكينونة - في - العالم» (ص147) و«استشراف الفهم» (ص148) و«استشراف مستطاع - الكينونة الأخصّ لنا» (ص148)، ولكن أيضاً عن «استشراف وجودي» (ص285) و«استشراف وجوداني» (260) و«استشراف أنطولوجي» (312) . . .

إنّ الفهمَ يستشرفُ الدّازين نحو وعلى الإمكانات المتاحة له من حيث هو كينونة - في - العالم واقعانية. بذلك فإنّ «الاستشراف هو الهيئة الوجودانية لكينونة الميدان - الذي - يجري - فيه (Spielraum) مستطاعِ - الكينونة الواقعاني» (§31، ص 145). والاستشراف هو «الكينونة المنفتحة علَى مستطاع - كينونتها» (§44، ص221).

لكنّ العبارة النموذجية لاستكناه هذا النمط الوجوداني هي هذه : أنّ الدّازين، من حيث هو عناية، هو يوجد بوصفه «استشرافاً ملقى به» (als geworfener Entwurf) (صص 148، 223، 285، 406). بذلك يتبيّن أنّ الفهم هو النمط الوجوداني الذي تنكشف عنده دلالة كوننا «مقذوفاً» بنا في «الهناك» الذي يشكّله «انفتاح» الكينونة-في-العالم. لكنّ الدّازين لا يُفلح في احتضان مقذوفيته في العالم إلاّ إذا انخرط في فهم أصيل لها، أيّ في استشراف مستطاع-كينونته نحو وعلى إمكانية واحدة من وجوده. وبما أنّ هذا الاستشراف هو حرّ ولا تخطيط فيه، فهو في ماهيّته ملقى به هو أيضاً ضمن إمكان لا يملكُ أيّ ضمانات أنطولوجية في شأن حقيقته. لذلك فإنّ الاستشراف يجرّ في نفسه شيئاً من «العدم»، فإنّ «اختيار» إمكانية وجود واحدة ووحيدة يعني بالضرورة «الامتناع» (verzichten) عن ممكنات كثيرة أخرى (§ 58، ص285). أن نستشرف مستطاع-كينونتنا يعني أن نفتح إمكانات وجودنا نحو وعلى ما فيها من «معنى»، وأن نسرّح المعنى يعني أن نفتح «الممكن» الذي جعلناه ممكناً من خلال استشرافنا له. أن نسرّح المعنى هو أن نفتح ما استشرفناه على «ما - بالنظر - إليه» و«ما - نحوه» (das Woraufhin) يكون وجود. وعلى وجه الدقّة فإنّ «ما - نحوه» يكون وجود هو ما يقوم الاستشراف بجعله ممكناً (§65، ص324).

لكنّ المرءَ يمكن أن يستشرفَ نفسه على نحو غير أصيل. إلاّ أنّ ما يجعل هذا «الاستشراف غير الأصيل للنفس» ممكناً هو «نسيان» (§68، ص336) الدّازين لمستطاع - كينونته الأخصّ له، وانخراطه في جلبة «الهُمْ».

أمّا «المقذوفية» (Geworfenheit) فهي طابع كينونة خاصّ بالدّازين، يتعلّق بواقعة أنّه في العالم. الكينونة «واقعة» (Faktum) لم يُخيَّر فيها، وهو يشعر رأساً بهذا الـ«أنّه كائن» (Daß es ist)، وانتهى الأمر. ذلك يعني أنّ الدّازين قد «وجد نفسه» بشكل أو بآخر «هناك» في العالم، بحيث إنّ كينونته هي «واقعة» وجودانية، لا علاقة لها بالمعنى المقولي للـ«الوقائع» المادية (Tatsachen).

وهذه الواقعانية (Faktizität) الطريفة هي طابعٌ أصليّ في كينونة الدّازين، عليه ليس فقط أن ينطلقَ منها، بل عليه أن يقبلها. إنّ المقذوفية هي معنى أنّ الدّازين «كينونة ـ ملقى ـ بها» في العالم، أنّه قد «سلّم» بأنّه كائن وأنّ عليه أن يكون، ولا خيار له في ذلك. وليست المقذوفية غير «واقعانية التسليم» هذه. لا يعرف الدّازين «من أين» (das Woher) أتى ولا «إلى أين» (das Wohin) يمضي، وكلّ ما يعرفه هو «أنّه كائن» و«أنّه يكون» (§29، ص135). إنّ المقذوفية هي التي تعيّن المعنى الوجوداني لظاهرة «الانحطاط» (das Verfallen) (§38، ص179) في هيئة «الهَمْ». فما أن **يكون** الدّازين حتى يكون بعدُ مقذوفاً به (§65، ص328).

إنّ المقذوفية تكشفُ عن «بطلان» (Nichtigkeit) ما في كينونتنا: فالدّازين «**لَمْ** يُحمَل إلى الهناك التي له من ذات نفسه» (§58، ص284). بل هو قد وجد نفسه «هناك»؛ هذا «الوجدان» (Befindlichkeit) يحملُ الدّازين، من خلال «المزاج» (Stimmung) أو «الكينونة ـ على ـ مزاج ـ ما» (Gestimmtheit)، إلى أمام مقذوفيته، وإنّ «القلق» (Angst)، من حيث هو الوجدان الأساسيّ للدّازين، هو تحديداً ما يضعُ الدّازين أمام «الكينونة ـ الملقى ـ بها الأخصّ التي له» ويكشف عن كلّ ما يوجد من «وحشة» (Unheimlichkeit) في الكينونة اليومية المألوفة داخل العالم (§68، ص340، 342).

من أجل كلّ ذلك، يحذّر هيدغر من أيّ فهم لمصطلح "Entwurf" في معنى «إنجاز إنساني» يقوم به الوعي، كما فعل سارتر حين جعل من «المشروع» (le projet) «بنية للذاتية»، معتمداً في ذلك على ديكارت[1].

---

(1) Cf. M. Heidegger, *Questions IV*. Séminaire du Thor 1969 (Paris: Gallimard, 1976) p. 268.

النفس، الذات - *das Selbst*
الإنّيّة - *die Selbstheit*

«الإنسان إذا بدا له أن يتأمّل في الشيء الذي لأجله يقال له **هو** ويقول **لنفسه أنا**، يخيّل له أنّ ذلك بدنه وجسده. ثمّ إذا فكّر وأبصر علم أنّ[..] سائر أعضائه الظاهرة[..] غير داخلة في هذا المعنى منه[..].فإذا توهّم الإنسان أنّ هذه **الإنّيّة** منه قد تجردت عن هذه التوابع البدنية، وفقد أنواعاً من اللذة والألم كانت له بالشركة مع البدن، يكون كمن فقد اللذات والآلام الموجودة في إخوانه[..]. إلا أنّ استيلاء بدنه على **نفسه**، وتخييل بدنه [إليه أنه] **هويته**، أنسيا الإنسان نفسه، فظن غيره أنه هو».

ابن سينا[1]

كيف نترجم "Selbstheit" ؟

تُشير لفظة "das Selbst" إلى ما تُشير إليه ألفاظ مثل «نفسه» أو «ذاته» أو «هو» في العربية، وما تعنيه "soi-même" أو "le soi" في الفرنسية، وما تؤدّيه لفظة "self" في الإنكليزية. وإذا كانت الألمانية، مثل الإنكليزية، تمرّ دون صعوبة من حرف الإشارة إلى «النفس» إلى الدلالة الأنطولوجية المقوّمة لتلك «النفس»، من Selbst إلى Selbstheit، أو من self إلى Selfhood، - فإنّ الأمر ليس بهذا اليسر في كلّ من الفرنسية والعربية.

فالمترجم الفرنسيّ يجدُ نفسه مضطراً للقفز من "soi-même" إلى "ipséité"؛ وهو ما نشعر به في العربية، حيث علينا أن نقفز من «النفس» إلى «الهوية» أو «الإنّية». - وبما أنّ لفظة «الهوية» قد استنفدت في دلالات أخرى، تقابل في أغلبها لفظة "Identität, identité, identity"، فإنّنا قد اضطررنا إلى الاجتهاد في اتجاه لفظة أخرى ذات تاريخ اصطلاحيّ غريب في تراثنا. ونعني لفظة «إنّية».

(1) ابن سينا، **رسالة الأضحوية في المعاد.** تحقيق حسن عاصي (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984) صص127-130.

فإنّ المترجمين العرب قد استعملوا لفظة «إنّية» (المنحوتة كما يبدو من حرف «إنّ») في مقابل ألفاظ أنطولوجية يونانية من قبيل «τὸ εἶναι» و «τὸ ὄν» و«τὸ τί ἦν εἶναι»، ومن ثمّ فهي تدلّ في الوقت نفسه على «الكينونة» أو «الكائن» وعلى «ماهية» تلك الكينونة أو ذلك الكائن في كرّة واحدة. بهذين المعنيين استعملها الفلاسفةُ العرب من الكِنْدي إلى ابن رشد. وهو ما كان الفارابي قد ضبطه في الفقرة الأولى من كتاب **الحروف**[1].

لكنّ مؤرّخي الفلسفة العربية يؤكّدون إمكانية العثور لدى ابن سينا على تعدّد في استعمال «إنّية» يوحي بجنس آخر من الدلالة. إذ إلى جوار استعماله للفظة «إنّيّة» في معنى منطقي كمقابل للفظة «مائيّة»، وفي معنى ميتافيزيقي، حيث تدلّ على أنّ الأوّل له ماهية مغايرة لإنّيته أيّ لوجوده، يبدو أنّ ابن سينا يستعمل إنّية في معنى نفساني مبتكر، حيث يستند إليها في الكشف عن معنى «الأنا» باعتباره هو ما به تتقوّم «النفس» بمعزل عن «الجسم»، ومن ثمّ قد تعني الإنّيّة نمط وجود الأنا. وقد نلاحظ أنّ مرادفات «إنّية» في **كتاب النفس** أو رسالة **الأضحية في المعاد** أو **المباحثات** هي عبارات من قبيل «ذات» و«هوية».

قد يدفعُ ذلك إلى الافتراض بأنّ ابن سينا قد استثمر المعنى الشائع في لفظة «ذات» (كما في عبارة ذاته - ipse) والمعنى الاصطلاحي لدى الفلاسفة للفظة «ذات» أيّ «ماهية». وقرن بينهما في لفظة «إنّيّة». وذلك ما جعل المترجمين الغربيين يقترحون مقابلة لفظة «إنّيّة» بلفظة «أنا» (moi, je) مثل غارديه Gardet وبيناس - Pines. ويشبه أن تكون «إنّية» مشتقّة أيضاً من «أنا»، كما يبعث على ذلك الاستعمال الكثيف لهذه اللفظة في المواضع التي وقف فيها عند شرح معنى «الأنا». لكن لاشيء يؤكّد ذلك لدى ابن سينا، وإن كان الأمر قد حدث لاحقاً في كتابات المتصوّفة.

- ولكن ماذا يعني هيدغر بلفظة "das Selbst" ؟

---

(1) الفارابي، **كتاب الحروف**. تحقيق محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، 1990) ص 61: «أمّا بعد فإنّ معنى إنّ الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء. [. . .] ولذلك يسمّي الفلاسفة الوجود الكامل «إنيّة» الشيء- وهو بعينه ماهيّته - ويقولون «وما إنيّة الشيء» يعنون ما وجوده الأكمل، وهو ماهيّته».

تُشير «النفس» لدى هيدغر إلى نمط الإجابة الأصيلة عن السّؤال الوجوداني «من هو» الدّازين الذي هو نحن في كلّ مرّة. وبعبارةٍ صورية نحن نستعمل لفظة «أنفسنا» أو «نفسه» أو «ذاته» كي نعيّن «طريقة في الوجود» (eine *Weise zu existieren*) تتميّز بكونها تختلفُ عن طريقتنا في تعيين كينونة الشيء «الكائن القائم أمامنا» (**الكينونة والزمان**، ص267)، الحجرة أو الشجرة. إنّ «النفس» هي «من هو» الدّازين (نفسه، ص375). من أجل ذلك يفترضُ هيدغر أنّ «النفس» الأصيلة هي الأرضية الظواهريّة التي عليها يمكننا أن نُثيرَ السّؤال عن نمط كينونة «الأنا» (نفسه، ص323).

بهذا المعنى تكونُ «الإنّيّة» (Selbstheit) هي ما يشكّل وحدةَ اللحظات التي تكوّن العناية، هي ما يربط بين الوجودانية والواقعانية والانحطاط. بحيث إنّ الكشف عن معنى العناية يؤدّي إلى إثارة مسألة الإنّيّة. ولذلك فإنّ البحثَ في إنّيّة الدّازين لا تنطلقُ من «ذات» نظرية معطاة منذ البداية، كما لدى كانط، بل هي تنطلق من «مستطاع الكينونة الأصيل الأخصّ لنا» (نفسه، ص322).

بذلك تُشير الإنّيّة إلى قرار الدّازين بأن يكون «أناه» التي تخصّه. هي قوله «أنا» التي «له - في - كلّ - مرّة» والتي «عليه أن يكونها» بوصفها مهمّة وجودانية وليس معطى أوّلياً. وذلك أنّ بنية العناية تقتضي سلفاً أن يختار الدّازين أن يكون «نفسه» الأصيلة: فإمّا أن-يحفظ-ذاته (Selbst-Ständigkeit) وإمّا أن ينزلق في الهُمْ وينحطّ في «ذات - الهُم» (das Man-Selbst) ومن ثمّ ينحطّ في واقعة «عدم - الحفاظ - على - ذاته» (Unselbst-Ständigkeit) (نفسه، ص323).

ليس «استمرار النفس» (die Ständigkeit des Selbst) ضرباً من «بقاء الموضوع» (Beharrlichkeit des Subjektum) أو «الجوهر» كما هو في نحو من «الثبات» (Standfestigkeit) الدائم، بل هو ضرب من «الحفاظ - على - النفس» من خلال «العزم المستبق» على تملّك مستطاع الكينونة الأخصّ لنا (نفسه، ص322). إنّ الحفاظ-على-النفس هو لحظة «الإنّيّة» في البناء الوجوداني للوجود (نفسه، ص323).

وهكذا فمعنى الإنّيّة هو أن يكون الدّازين «الأنا» التي تخصّه في كلّ مرّة، وذلك يعني أن «يصير ما هو». وهكذا فإنّ الأمر الوجوداني الذي صاغه هيدغر في

الفقرة 31، نعني "werde, was du bist!" ـ «صر ما أنت»، أيّ كُنْ «الهناك» التي تخصّك واجعل الدّازين فيك ضرباً من «الفهم» الأصيل لذاتك، هو مطلب لا معنى له إذا لم يسبقه ويؤسسه أمر آخر أكثر إلحاحاً هو هذا: «كن من أنت»!

من أجل ذلك ينبّه هيدغر سنة 1935 إلى أنّ الإنسان لا يبلغ ذاته وتكون له «ذاته» إلاّ بقدر ما يتأرّخ من خلال السّؤال عن معنى كينونته. «إنّ إنّيّة الإنسان تعني هذا: أنّ الكينونة التي تنفتحُ أمامه، إنّما عليه أن يحوّلها إلى تاريخ، وأن يتشكّل ضمنه. لا تعني الإنّيّة أنّه في المقام الأوّل «أنا» أو فرد. فهو بعيد عن أن يكون أنا بُعدَه عن أن يكون نحن أو جماعة»[1]. فلا يؤرّخ الإنسان حقّاً إلاّ حين يؤرّخ لنفسه. وذلك أنّ إنّيّته ليست شيئاً آخر غير كينونته بوصفها تاريخانية.

(1) M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique* (Paris: Gallimard, 1967) p. 151.

العناية ـ *die Sorge*

«صحب الناسُ قبلنا ذا الزمانا وعناهُمْ من شأنه ما عنانا»
المتنبّي

شخّص ريكور[1] طريق «الإنّية» (Selbstheit) في **الكينونة والزمان** في أربعة أطوار: 1. تقرير ما يميّز الدّازين من كونه «لي ـ في ـ كلّ ـ مرّة» (Jemeinigkeit) في الفقرة 9؛ 2. إقامة السّؤال الوجوداني عن «من؟» الخاصّة بالكائن الذي من جنس الدّازين، في الفقرة 25؛ 3. المعادلة بين «الدّازين» و«العناية» في الفقرة 41؛ 4. الوصل بين «العناية» و«الإنّية» في الفقرة 64.

إنّ الدّازين يختصّ بكونه الكائن الذي يفهم كينونته «الخاصّة». ولذلك فالدّازين يوجدُ دوماً في ضمير المتكلّم «أنا»، الأنا الذي يخصّه بما هو كائن. وهكذا فإنّ «ذاته» الأصيلة ليست سوى هذا «الأنا» نفسه من جهة ما يُشير إلى نفسه بقوله «أنا نفسي». لكلّ إنسان القدرة الأصليّة على قول «أنا نفسي». بهذه العبارة هو يدخل في صلة مع «أصالة» (Eigentlichkeit) ذاته، أيّ مع أخصّ ما في نفسه من الانتماء إلى نفسه. وليس ذلك سوى كينونته التي «له ـ في ـ كلّ ـ مرّة». لكنّه لا يستطيعُ أن يصير ذاته الأصيلة إلاّ بقدر ما ينعتقُ من ذاته «غير الأصيلة»، أيّ من جهاز «عدم الأصالة» (Uneigentlichkeit) الذي أشار إليه هيدغر تحت مصطلح «الهُمْ». فالهُمْ يُشير إلى ذاته التي ليست له في كلّ مرّة.

الأصالة هي عبارة عن «الإنّية» التي اختارها وكانَها من ذات نفسه. وعدم الأصالة هي عبارة عن الإنّية التي لم يخترها ولم يكنها من ذات نفسه.

الدّازين نمط كينونة هو «لي ـ في ـ كلّ ـ مرّة». وعلى ذلك فما هو «لي ـ في ـ كلّ ـ مرّة» هو أمر ينبغي عليّ «أن ـ أكونه» (ein Zu-sein).

لكنّ الدّازين لا يمكنه أن يُفلح في استرجاع ذاته من الهُمْ إلاّ عندما يستعيدُ قدرته الأصليّة على السّؤال عن نفسه بطريقة مباينة تماماً لصيغة السّؤال عن أيّ

(1) P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990) p. 359.

كائن آخر ليس من جنس الدّازين. إنّ السّؤالَ الوحيد الصالح للاستفهام عن الإنسان هو «من هو؟»؛ أمّا سائر الكائنات فإنّ الصيغة التي تناسبها هي «ما هو؟». فليست كينونة الدّازين «ماذا؟» (Was) قابلة للتعيين بواسطة «المقولات». بل هي «من» (Wer) لا يمكن فهمها إلاّ من خلال الأحوال «الوجودانية».

أن نحتمل «من» نكون كشكل من الاضطلاع بأنفسنا الأصيلة هو السبيل التي تقودُ الدّازين إلى اكتشاف كينونته بوصفها ضرباً من «العناية» (Sorge). وبعد أن رأينا بأيّ معنى أنّ نمطَ كينونة الدّازين بعامة هو «الوجود»، أيّ هذا النحو من «البقاء خارج» ذاته في ساحة العالم كضرب من «الهناك» المنفتح على مستطاع كينونته الأخصّ له، يتبينُ أنّ المعنى الوجوداني الأكبر للدّازين في جملته هو «العناية». وهو مقام وجوداني كشف هيدغر عن بنيته تحت عبارة مركّبة طريفة (**الكينونة والزمان**، ص192) : **كينونة في سبق لذاتها**- Sich-vorweg-sein (وهي عبارة عن لحظة «الوجود» ـ Existenz باعتباره طرحاً أو استشرافاً رامياً بنفسه نحو أحد إمكانات كينونته الأخصّ له)، **هي بعدُ ضمن عالم ما** (وهذه لحظة «الواقعانية» ـ Faktizität أيّ واقعة أنّنا بعدُ هناك في عالم بعينه لم نختره وإنّما وجدنا أنفسنا وقد أُلقي بنا في خضمّه)، **لدى الكائن الذي داخل العالم** (وهذه لحظة «الانحطاط» ـ das Verfallen أيّ الانغماس في أتون الانشغال اليومي بالكائن الذي تحت-اليد). فالعناية هي ضربٌ من القبلي أو شرط الإمكان الذي يحكم المغامرة الوجودانية لأنفسنا، بحيث هو المساحة التي يمكن أن تظهر عليها ظواهر أخرى فرعية مثل الإرادة أو التمنّي أو الدوافع (نفسه، ص195).

بقي أن نوضّح لأيّ سبب أثبتنا لفظة «العناية» وليس «الهمّ» أو حتى «الانهمام» ؟

علينا أن نحترس من أنّ die Sorge ليس لفظاً مستعملاً هنا في اللغة العادية حتى نترجمه بلفظة «الهمّ»، ذلك أنّ اللغة العادية ليست هنا المصدر الذي استقى منه هيدغر مصطلحه. أمّا «الانهمام» فهو لا يعدو أن يكون خطأً لغوياً: إذ نقول «انهمّ الشحم أو البرَد أيّ ذاب» ويقال «انهمّ العرق في جبينه أيّ سال» (لسان العرب، مادة همم).

لقد آلينا على أنفسنا أن نتوخّى بعض الشرايط في نقل المعاني. منها على

الخصوص أنّنا لن نُفلح في الإمساك بنواة تلك المعاني كما نبّه عليها المصطلح الألماني إلاّ بقدر ما نضعها في أفق الفهم الذي ترعرعت في كنفه أو جعلها ممكنة. وفيما يهمّ مصطلح Sorge فهو، من حيث تاريخ المصطلح الفلسفيّ، إنّما يُشير إلى معنى نفيس كان قد شكّل موضوعة يونانية قديمة، ومن ثمّ هو ليس نحتاً تقنيّاً افترعه هيدغر من عندياته. وبعبارة طوبيقية يقع مصطلح Sorge على طريق اصطلاحي طويل يعود إلى الأمر الإتيقي اليوناني القديم القاضي بضرورة «أن نعتني بأنفسنا» (heautou epimeleisthai) ـ وهي ظاهرة شخّصها فوكو أيّما تشخيص في الفصل الثاني من كتابه الطريف *Le souci de soi*[1]. إنّ العبارة اليونانية "epimeleia heautou" التي نقلها اللاتين تحت عبارة "cura sui" وأصّلها العرب في تراثهم الأخلاقي تحت عبارة «العناية بالنفس» هو السياق الدقيق الذي ينبغي أن نفتّش فيه عن جذورِ الدلالة الوجودانية التي أشار إليها هيدغر من خلال لفظة "Sorge".

وعلى وجه الدقّة فإنّ التجديد الذي أدخله هيدغر هو الاستغناء عن نسبة «العناية» إلى «النفس». ففي موضعين من **الكينونة والزمان** (ص 193 وص 318) هو ينبّه إلى أنّ ما قدّمه من كشف وجوداني عن كيف أنّ «الدّازين» هو في ماهيّته الأنطولوجية «عناية» قد أغنانا عن إضافة معنى «النفس» إلى هذه العناية. فإذا كانت «ذاتنا» في صميمها عناية، لا حاجة عندئذ إلى التوكيد على أنّ هذه العناية هي عناية بأنفسنا. وما كان هيدغر لينبّهنا على أنّ عبارة "Selbstsorge" هي حشو أو تحصيل حاصل (Tautologie) إلاّ لأنّه يقارع تراثاً اصطلاحياً مستقرّاً لدى المتفلسفة منذ اليونان هو مصطلح «العناية بالنفس».

ولكن علينا رغم ذلك أن نحترسَ من طرافةِ الاستعمال الوجوداني لمصطلح «العناية» وذلك يعني ما يفصله عن عبارة «العناية بالنفس» التي كانت تتحرك ضمن إشكاليّة غير وجودانية، بل ربما نقول «وجودية» فحسب. – لقد كشف فوكو عن أنّ الأمر الإتيقي اليوناني بضرورة «العناية بالنفس» قد نجم في سياق ظاهرة إتيقية كبرى أشار إليها بعبارة فرنسية ذات رنين اصطلاحي عربي هي "la culture de soi" – أيّ ما عرفه العرب، مثل مسكويه، تحت عبارة «تهذيب النفس». وتهذيب النفس هو أمرٌ إتيقي مرتبطٌ بإشكاليّة أخرى هي الزهد الجنسي. ومن ثمّ فإنّ «إماتة

(1) M. Foucault, *Le souci de soi* (Paris: Gallimard, 1984) pp. 58 sq.

الشهوات» الجنسية قد دفع المتفلسفة اليونان إلى البحث عن «فنّ الوجود» (l'art de l'existence, la *techné tou biou*)[1] المناسب الذي يساعدهم على «العناية بالنفس» على نحو موافق لمطلب الورع الجنسيّ في استعمال البدن. إنّ الدلالة الدفينة لعبارة «العناية بالنفس» لدى القُدماء من اليونان إلى مسكويه وإلى فوكو نفسه هي دلالة ذات أصل طبّي-علاجي-إتيقي، طبّ النفس وعلاج النفس وتهذيب النفس، وهو ما جعل فوكو يرادفُ صراحةً بين معاني «الاهتمام بأنفسنا» (s'occuper de soi-même) و «الاعتناء بأنفسنا» (prendre soin de soi-même) و«العناية بالنفس» (le souci de soi)[2].

لن نترجمَ على النحو القويم إلاّ متى استعنّا بأفق الفهم الذي انبنى عليه سلفًا مفهومٌ ما. وذلك لا يشملُ التراثَ اليونانيّ-اللاتينيّ فحسب، بل أيضاً وبالقدر نفسه التراث العربي. بحيث إنّ تقليد «تهذيب النفس» لدى العرب (ابن مسكويه، يحيى بن عدي..) قد كان يقع على عين الطريق التي تمتدّ من اليونان إلى هيدغر وفوكو. وكما في لفظة "epimeleia" اليونانية من «كدّ وعناء»، كذلك في "cura" اللاتينية و"Sorge" الألمانية، وبالحريّ في «العناية»، إلاّ أنّ «العناء» ليس هو المقصود.

على أنّ ذلك لا ينبغي أن يحجبَ عنّا أنّ دلالة "die Sorge" لدى هيدغر هي عناية من نوع آخر، لأنّها لم تعد عناية «وجودية» بأنفسنا اليومية، أيّ بطريقة اختيار حياتنا الجنسية أو الخلقية، بل صارت عناية «وجودانية» بإمكان كينونتنا الأصيل الأخص لنا. فهي عناية بممكن الكينونة الذي علينا أن نختاره ضمن اضطلاع بذاتنا العميقة من جهة ما تتقوّم بأنماط كينونة ثلاثة هي «الوجودانية» (Existenzialität) أيّ نمط الوقوف خارج ذواتنا اليومية باتجاه مستطاع كينونتنا الأخصّ في شكل «استشراف» (Entwurf) يلقي بنا في مستقبلنا الذي بدأ بعدُ من خلال كينونتنا نحو الموت؛ و"الواقعانية" أيّ كوننا بعدُ في عالم وجدنا أنفسنا فيه ملقى بنا بشكل أو بآخر وعلينا تحمّل ذلك كجزء من ماهيتنا؛ و"الانحطاطية" (Verfallenheit) أيّ كوننا منغمسين بعدُ في حياة يومية تبلغ منّا أنّنا لا نعرف أنفسنا لأوّل وهلة إلاّ من خلال «ذات» غريبة عنّا هي «ذات الهُمْ» التي نتقوّم بها.

(1) Ibid. p. 57.
(2) Ibid. p. 58.

الزمانيّة - *Zeitlichkeit*
زمنية-داخلية - *Innerzeitigkeit*
الدّهرية - *Temporalität*

تتعلّقُ هذه المصطلحات الثلاثة[1] بأطراف أنطولوجية متباينة: فالزمانيّة (Zeitlichkeit) هي طابعُ الكائن الذي هو نحن أنفسنا، أيّ «الدّازين»، ذاك الذي به يكون «خارجاً - عن - ذاته» أو «وجدياً»؛ في حين أنّ «الدّهرية» (Temporalität) فهي طابع «الكينونة» وضروبُ الكينونة المختلفة، ذاك الذي من خلاله يكون الزمان «أفقاً» لفهم كينونة الكائن؛ وأخيراً فإنّ «الزمنية - الداخلية» (Innerzeitigkeit) هي طابع «الكائن» الذي ليس من جنس الدّازين، الذي يقع «داخل» الزمان على سبيل «التوقيت» (Datierung) الظرفي له.

الزمانيّة طابع **وجدي** في الدّازين، هو «المعنى الأنطولوجيّ للعناية» (**الكينونة والزمان**، ص 323)؛ والدّهرية طابعٌ **أفقيّ** في الكينونة، هو «شرط إمكان فهم الكينونة والأنطولوجيا بما هي كذلك»[2]؛ والزمنية-الداخلية هي طابع **توقيتي** للكائن «داخل» الزمان اليومي (نفسه، ص 407).

(1) Fr. Dastur, *Heidegger et la question du temps.* (Paris: PUF, 1990) pp. 33-34.

(2) هيدغر، درس صيف 1927. الطبعة الكاملة مج 24، ص 324.



ثبت بيبليوغرافي

1) المصادر :

M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Erste Hälfte), in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Herausgegeben von Edmund Husserl. Achter Band (Halle a. d. s.: Max Niemeyer Verlag, 1927), 1-438.

Sein und Zeit. 19 Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit den Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anh. (Tübingen: Niemeyer, 1993).

Sein und Zeit. Band 2. *Gesamtausgabe. I.* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977).

Being and Time. Seventh edition. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson (New York and Evanston: Harper & Row, Publischers, 1962).

Être et Temps. Traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau (Paris: Authentica, 1985).

Être et Temps. Tome 2 de l'édition intégrale. Traduit de l'allemand par François Vezin (Paris: Gallimard, 1986).

Einführung in die Phänomenologische Forschung (Vorlesung WS 1923/24). Gesamtausgabe Bd 17 (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994).

Zur Bestimmung der Philosophie (Vorlesungen Kriegnotsemester 1919 und SS 1919). Gesamtausgabe Bd 56/57 (1987)

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Vorlesung WS 1921/22). Gesamtausgabe Bd 61 (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985).

Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) [Vorlesung SS 1923]. Gesamtausgabe Bd 63 (1988).

Der Zeitbegriff in der Geschichtwissenschaft (1915), in: GA, Bd 1 (1978), 413-433.

Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft [Vortrag, Juli 1924] (Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1989).

Platon: Sophistes (Vorlesung WS 1924/25). Gesamtausgabe Bd 19 (1992)*Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Vorlesung WS 1925/1926). Gesamtausgabe Bd 21 (1976, 1995).

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Vorlesung SS 1925). Gesamtausgabe Bad 20 (1979, 1994).

Die Grundprobleme der Phänomenologie (Vorlesung SS 1927). Gesamtausgabe Bd 24 (1975, 1989).

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Vorlesung WS 1927/1928). Gesamtausgabe Bd 25 (1977, 1995).

Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (Vorlesung SS 1926). Gesamtausgabe Bd 22 (1993).

2) المراجع :

Bast, R. A. and H. P. Delfosse (1979). *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit"*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Colloque: (1996), *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin).

Courtine, J.-F. (1988), « Le préconcept de la phénoménologie et de la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit* », in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie,* par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands: Kluver Academic Publishers):81-106.

Dastur, Françoise (1990), *Heidegger et la question du temps* (Paris: Presses Universitaires de France).

Derrida, Jacques (1968), "Ousia et gramme. Note sur une note de *Sein und Zeit* », in : *Marges de la philosophie* (Paris : éd. Minuit, 1972) : 31-78.

Feick, H. (1980). *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*. Tübingen, M. Niemeyer Verlag.

Fleischer, M. (1991). *Die Zeitanalysen in Heideggers "Sein und Zeit" : Aporien, Probleme und ein Ausblick*. Würzburg, Könighausen & Neumann.

Franck, D. (1986), *Heidegger et le problème de l'espace* (Paris : éd. de Minuit)

Greisch, Jean (1994), *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit* (Paris : PUF.)

Herrmann, F.-W. v. (1985). *Subjekt und Dasein : Interpretationen zu "Sein und Zeit"*. Frankfurt am Main, Klostermann.

Herrmann, F.-W. v. (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins : eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*. Frankfurt am Main, V. Klostermann.

Herrmann, F.-W. v. (1991). *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie" : zur zweiten Hälfte von Sein und Zeit*. Frankfurt am Main, Klostermann.

Kempf, H.-D. (1979). *Martin Heideggers Sorge : warum hat d. Denker d. 2. Teil von "Sein und Zeit" nicht geschrieben?* Bonn, Brüssel.

Kisiel, Theodore (1993), *The Genesis of Heidegger's* Being and Time (Berkeley / Los Angelos / London : University of California Press).

Lettow, S. (2001). *Die Macht der Sorge : die philosophische Artikulation von Geschlechterverhältnissen in Heideggers "Sein und Zeit"*. Tübingen, Edition Diskord.

Luckner, A. (2001). *Martin Heidegger, "Sein und Zeit" : ein einführender Kommentar*. Paderborn, Schöningh.

Martineau, Emmanuel (1982), « La modernité de "Sein und Zeit". Réflexions au lendemain d'un cinquantenaire manqué », in : *La provenance des espèces* (Paris : PUF.) : 149-205.

McDonald, P. J. T. (1997). *Daseinsanalytik und Grundfrage : zur Einheit und Ganzheit von Heideggers "Sein und Zeit"*. Würzburg, Königshausen & Neumann.

Otto, Hugo (1990), *Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie*. Campus, Frankfurt/New York.

Pöggeler, O. and F. Hogemann (1982). *Martin Heidegger : Zeit und Sein*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Pöggeler, Ott (1963), *Der Denkweg Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske.

Rentsch, T. (2001). *Martin Heidegger, Sein und Zeit*. Berlin, Akademie.

Richardson, John (1986), *Existential Epistemology. A Heideggerian Critique of the Cartesian Project* (Oxford : Clarendon Press).

Richardson, William J. (1963), *Through Phenomenology to Thought* (Martinus Nijhoff, The Hague).

Schubert, R. (1995). *Das Problem der Zuhandenheit in Heideggers "Sein und Zeit"*. Frankfurt am Main, New York.

Sheehan, Thomas (1984), « 'Time and Being', 1925-7 », in : *MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments*. Edited by Christopher Macann. Volume I : Philosophy (London and New York : Routledge, 1992) : 29-67.

Taminiaux, Jacques (1988), « La phénoménologie de l'angoisse dans *Sein und Zeit* », in : *Figures de la Finitude*. Éditées par G. Florival (Paris : Vrin / Louvain-la-neuve :Librairie Peeters) : 1-32.

Thomä, Dieter (1990), *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976 (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag).

Volpi, Franco (1988), « *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote », in : *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands : Kluver Academic Publishers) : 1-41.

فهرس المصطلحات

اعتمدنا في تخريج هذا الثبت الاصطلاحي على القواعد الثلاث التالية:

أ - أنّ اللسانَ الألمانيّ هو المقياسُ في الترتيب الهجائي؛

ب - عدم الاكتفاء بالمقابل العربي فقط بل العمل على توفير قاعدة اصطلاحية تشملُ أهمّ اللغات الفلسفيّة العالمية الحالية، وقد خصصنا بالذكر الفرنسية والإنكليزية، باعتبار أنّ أغلب ما يجري من الدراسات الهيدغرية العالمية إنّما يعتمد عليهما؛

ج - إثبات الترقيم الذي استقرّ في الطبعات الألمانية منذ 1927، لأنّه هو ما يوحّد بين الترجمات المختلفة على مستوى العالم «. . .، باستثناء شيء من التفاوت بينها في عدد من الصفحات، وهو تفاوت في بعض الألفاظ أو الأسطر لا يفسد ما تشتركُ فيه من تناظر مع الطبعة الأولى».

مختصرات:

M./R.: الترجمة الإنكليزية التي أعدّها جون ماكّري وإدوارد روبنسون (1962)

M: الترجمة الفرنسية الأولى التي قام بها إيمانويل مارتينو (1985)

V: الترجمة الفرنسية الثانية التي نهض بها فرنسوا فيزان (1986)

ألماني	عربي	فرنسي	إنكليزي	صفحات الطبعة الألمانية
Abhebung	تمييز، مباينة، إبراز	dissociation, discernement (Martineau), confrontation (Vezin)	comparison	27، 52، 66، 89، 113، 334، 406، 428
Abkehr (die)	إعراض، تلفّت	diversion, détournement (M.), divertissement (V.)	turning away	135–136، 184–186
Aufgehen (das)	انغماس	identification à (M.), fusion, être plongé (V.)	be absorbed, rise	51، 54، 76، 125، 129–130، 175، 184، 186، 189، 222، 224–225، 322، 354
Auslegung	تفسير، تبيين	explication (M.), explicitation (V.)	Interpreting, interpretation	9–10، 16–17، 25–26، 37–39، 59–60، 129–130، 132–133، 148–160، 161، 167–168، 199–200، 252–253،...
Aussein, Aussein (das)	الكينونة–في–الخارج عرضةً لـ...، تجاهَ... .	être exposé, ouvert à (M.), l'effort qui cherche à s'exercer sur, se consacrer à (V.)	being out for, being out to get	195، 210، 261–262
Ausweisung	برهنة، تبرير	légitimer, légitimation (M.), justification (V.)	demonstrate	3، 10، 35، 46، 152، 211، 217–218، 220، 224
Bedeutsamkeit	المدلولية	Significativité (M., V.)	Significance	83، 87–88، 104، 110–111، 123، 129، 143–145، 147–148، 158، 166، 192، 209–210، 297، 364–365، 422–423
Begegnenlassen von (das)	قابليّة التلاقي، التلاقي، الملاقاة	le "laisser-faire-encontre-de" (M.), le "ménager-la-rencontre-de" (V.)	the 'letting-oneself-be-encountered-by'	86، 104، **111**، **137**، 170، 264، 326، **328**–329، 346، 354–356، 366
Begrifflichkeit	جهاز التصوّر	conceptualité (M.), appareil conceptuel (V.)	Conception	6، 10، 16، 21، **37**، 39، 47، 51، 150، 157، 232، 316، 362–363
Behalten (das)	الحفظ	conserver (M.), mise en réserve (V.)	retain, retention	62، 339، 353، 355–356، 359–360، 406–407، 421
Bekundung	الإنباء	annonce (M.) être le messager, être dénoté (V.)	the making-known	162، 290
Besorgen (das)	الانشغال	préoccupation (M., V.)	concern	57–58، 67–69، 73–76، 80–81، 102–104، 107–108، 121–124، 172، 193–195، 238–239، 312، 333، 351–360، 406–407، 409–412، 419–422، 425
Bezeugung	شهادة	attestation (M., V.)	attestation	234–235، **266–268**، 279، 288، 295، 301–302، 306
Da (das)	الهُناك	le Là (M., V.)	the "there"	75، 102، **132–136**، 139، 141–148، 151–152، 160–161، 165–166، 220–221، 297–300، 334–336، 349–351، 365–366، 382–383، 385–386، 412–413

German	Arabic	French	English	Pages
entwerfen auf, Entwerfen (das)	اســتـشــرف، الاستشراف	le projeter (M., V.)	the projecting	145، 147، 148، 151، 178، 285، 288، 298، 312، 315–314، 324، **336**، 353
Entwurf (der)	الاســتـشــراف، المشروع	projet (M.), projection (V.)	projection	148–145، 193، 199، 223–221، **260**، 263، 285–284، 302–301، **313**، 363، 393–392
Erschlossenheit	الانفتاح	ouverture (M.), ouvertude (V.)	Disclosedeness	38، **75**، 132، **133**، 137، 143، 148–145، 152–151، 162–160، 167–165، 170–169، 175–173، 184–182، 223–220، 226–225، 231–230، 272–269، 299–295، 336–334، 350–349
Existenz, Existieren (das)	وجود، وُجِد	existence, exister (M., V.)	existence, existing	13–12، 20، 38–37، **43–42**، **45**، **53**، 137–135، 143، **146**، 162–161، 234–231، 269–262، 276، 284–282، 295–293، –297 304، 308–306، 315–310، –336 337
Gegenwärtigen (das)	الاستحضار	présentifier, présentification (M.), apprésentation (V.)	making present	26، **328–326**، 339–338، 342، 344، 350–346، 356–353، 360، 363، 369، 391، 410–406، –413 414، 418–416، 421–420
Geschehen (das)	الحدثان، التأرّخ	le provenir (M.), aventure (V.)	historizing, happening	20–19، 174، 371، **375**، –376 379، 382، 390–384، 392، 404، 413، 426، 436
Mensch (der)	الإنسانّ، البشر	l'homme	the man	11، 46–45، 49–**48**، 57–56، 120، 165، 180، 196، 199، 245، 301، 382، 398، 401، 425
Abstand (der)	مسافة	distance, écart (M.), distance (V.)	distance	108–105، 122، 126
Abständigkeit	التنائي	distancement (M.), distantialité (V.)	distantiality	128–126
Absturz (der)	الوقوع	précipitation (M.), chute (V.)	downward plunge	178
Alleinsein (das)	كـيـنـونـة الـمـتـوحّـد، التوحّد	l'être-seul (M., V.)	Being-alone	121–120
alltäglich, Alltäglichkeit	يومي، اليومية	quotidien, quotidienneté (M., V.)	everyday, everydayness	17–16، 44–43، 51–50، –105 106، 116..–113.
Als (das)	من حيث، بما هو، من جهة ما،	comme (M.), en tant que (V.)	"as"	149، 151، 154، 159–**158**، 223، 360
Als-Struktur	بنية من حيث	la structure de "comme" (M.), la structure d' « en tant que » (V.)	the as-structure	149، **151**، 158، 360–359
Andere (der), die Anderen	الآخر، الغير، الآخرون	l'autre, les autres (M., V.)	the Other, Others	114، **125–117**، 126..–122.
Aneignung	التملّك	appropriation (M., V.)	to make sth its own, appropriation	15، 21، **220**، 377، 386، –396 398

137	the fact that sth can matter, be feasible	abordabilité (M.), être concerné (V.)	مَعنِيٌّ، التعنّي، أن-يكون-المرء-معنيّاً-بأمر-ما	angegangen, Angänglichkeit
87، 137، 139، 348	submission, injunction, instruction	assignation (M.), être-relié (V.)	رهين، ارتهان	angewiesen, Angewiesenheit
182، 184–192، 251، 254–255، 266، 341–345	anxiety, dread	angoisse (M., V.)	القلق	Angst (die)
269، 273–274، 277، 280، 287–288، 296–297، 307	appeal	ad-vocation (M.),	دعوة	Anruf (der)
25–26، 326، 346، 359، 369، 389، 415–417، 423	presence, having presence	présence (M.), présenteté (V.)	الحضور، الكائن-الحاضر، الحاضر بين أيدينا	Anwesenheit, anwesend, das Anwesende
14، 64، **114**، **116–117**، 188، 231، 313	indicate, call attention	indication (M.), annonce (V.)	أشار، إشارة	anzeigen, Anzeigen (das), Anzeige (die)
33–34، 155، 158، 223،	apophantical	apophantique (M., V.)	أبوفنطيقي، من حيث الأبوفنطيقية	apophantisch, apophantisches Als
73–74، 81، 354	obtrusive, obtrusiveness	insistance (M.), importunance (V.)	التطفّل	Aufdringlichkeit
24، **61**، **173**، 303، 347	dwelling, sojourn, stop for a while	séjour, agitation (M.), séjour, bougeotte (V.)	المُقام	Aufenthalt (der), Aufenthaltlosigkeit
73–74، 80–81، 354	conspicuous, conspicuousness	imposition (M.), surprenance (V.)	لفت النظر	Auffallen (das), Auffälligkeit, auffällig
269، **273–275**، 280، 287، 292	summon	convo-cation (M.), convoquer, héler (V.)	استدعاء	Aufruf (der), das Aufrufen (zu)
74، 186، 354	obstinacy	saturation (M.), récalcitrance (V.)	معاندة	Aufsässigkeit
328، 330	The "towards-oneself"(M./R.)	le "à-soi" (M.), le "jusqu'à soi" (V.)	ما هو "نحو-جهة-أنفسنا"	Auf-sich-zu (das)
330، 336، 339	"coming-towards-oneself"	l'advenir à soi (M.), s'en-venir-jusqu'à-soi (V.)	الإقبال-على-النفس	Auf-sich-Zukommen (das)
16، 34–**35**، 37، **53**، 72، 115، 117، 138 ...	exhibit, point out, point to	Mettre en lumière (M.), monstration (V.)	أبان، الإبانة	aufweisen, Aufweisen (das), Aufweisung
338، 344، 345، 349–350، 371، 385، 386، 391، 397	moment	instant (M., V.)	اللحظة، لحظة العين، على صعيد اللحظة	Augenblick (der), augenblicklich
89–90	extension	extension (M.), étendue (V.)	التمدّد	Ausdehnung
12، 71، 126، 129، 141، **148–149**	explicitly	expressivité (M.), être exprimé, trouver son expression (V.)	على نحو صريح، تصريحية، تعبيريّة	ausdrücklich, Ausdrücklichkeit
25، **27**، 98، 169، 250، **398**، 399، 432	coming to grips with, coming to terms with	débat (M.), explication (V.)	مناظرة	Auseinandersetzung
15–16، **167–170**، 174–175، 177–178	way of interpreting	être-explicité (M.), un état d'explicitation (V.)	تفسيريّة	Ausgelegtheit

Dahinleben (das)	العيش دون اكتراث	se-laisser-vivre (M.), couler des jours paisibles (V.)	just living along	345، 409
damals	وقتئذ	alors (passé) (M.), autrefois (V.)	on that former occasion	406–409، 421–422
dann	عندئذ	alors (futur) (M.), alors (V.)	then, than, in that case	406–410، 412–416، 419–422، 424–425، 430–431
Da-sein (das)	كينونة–الهناك	être-là (M.), le là-être (V.)	Being-there	55، **132**–134، 142–**143**، 160، 189، 347، 350–351، 365
Dasein (= existentia, Existenz, Cf. Kant, Scheler, Delthey)	أنّية، وجود، كيان، حياة	être-là, existence (M.), existentia (V.)	Dasein	7، 9، **203–205**، **210**، 228، 237–238، 254
Dasein (das)	الدّازين	Dasein (M., V.)	Dasein	7، **11–15**، 41–45، 114–117، ...
Daseinsmäßiges, daseinsmäßig	من جنس الدّازين، على نمط الدّازين	à la mesure du Dasein, propre au Dasein (M.), de l'ordre du Dasein, correspondant au Dasein (V.)	of the character of Dasein, of the kind which belongs to Dasein	13، 37، 44، 54، 105، **118**، 128–129
Dass (das)	أنّ، أنّه	le "que" (M., V.)	the "that it is"	135–136، 276، 284، 340، 343
Datierbarkeit, Datierung	التوقيت، الموقوتية، التواقت	databilité, datation (M., V.)	datability, dating	407–409، 411–418، 422–424
Dazu (das)	لهذا، غرض	le là-pour, destination (V.)	The "towards-this"	74، **84**، **86–87**، 360، 364
Destruktion	تفكيك	destruction (M.), désobstruction (V.)	destroying	19، **22–23**، 25–26، 39، 89، 392
Dienlichkeit	الجدوى	utilité (M.), ustensilité (V.)	serviceability	68، **78**، 82–84، 144
Dimension, Dimensionalität	بُعد، بُعديّة	dimension, dimensionnalité (M.,V.)	dimension, dimensionality	23، 47، 88، 90، **103**، 110، 112، 145، 154، 292، 302، 405، 431
Ding (das), Dinglichkeit	شيء، شيئيّة	chose, choséité (M., V.)	thing, thinghood	46، 47، 63، 68، **79–82**، 97–99، 114، 216–218
Dort (das), Dorther, Dorthin	هنالك، الهنالك	le là-bas, de-là-bas, vers-là-bas (M.), le côté, ce côté, par ici (V.)	the "yonder", the "thence", the "thither"	102، 107، 111، 119، 132، 186، **368**، **369**، 417
Drang (der)	الدافع	impulsion (M.),	urge	10، 182، **194–196**، 249
durchschnittlich, Durchschnittlichkeit	وسطيّ، وسطيّة	moyen, médiocre, médiocrité (M.), être-dans-la-moyenne (V.)	average, averageness	4–6، **43–44**، 127–129، 168–170
durchsichtig, Durchsichtigkeit	شفّاف، الشفافيّة	translucidité (M.), limpidité, clarté (V.)	transparence	5، 7، 12، 20، 22، 51، **86**، 100، **111**، 113، 122، 125، 127، 144، **146**
Eigenschaft	خاصيّة	qualité (M., V.)	property	20، **42–44**، 56–**57**، 60، 73، **83**

29–31، 78، 321	appearing, appearance	apparaître, apparition (M.), apparaître, ap-parition (V.)	التمظهر، الاظّهار، الظاهرة	Erscheinen (das), Erscheinung
106، 173، 188، 239، 371، **374–375**، **390–391**، 409–410، 423	stretch along	ex-tension, être-étendu (M.), ex-tension (V.)	الامتداد، ممتدّ، حالة الامتداد، الامتداديّة	Erstreckung, erstreckt, Erstrecktheit
261–262، 274–275، 294، 337، 339، 341–343، 345، 353	expecting	attente (M., V.)	الانتظار	Erwarten (das), Erwartung
227، 338، 423، 427، 431	eternity	éternité (M., V.)	قدم، أبد	Ewigkeit
12، 13، 16، **44**، 45، **54**، 55–57، 64، 105، 111، 121، 129–130، 134، 143–145، 148، 150–151، 160–161	existential, an existentiale, the existentialia	existential, un existential, les existentiaux (M., V.)	وجوداني، نمط وجوداني / الوجوداني، وجودانيات	existenzial, ein / das Existenzial, die Existenzialien
12، 13، 20، 38، 43–44، 144، 161، 179، 181، 191–193، 212، 233–234، 275، 298، 311–312، 316، 318، 322–323، 327–328	existentiality	existentialité (M.,V)	وجودانية	Existenzialität
12، 13، 16، 65، 122، 130، 184، 190، 193، 196، 234، 237، 247–248، 260، 266–267، 270، 280، 288، 295، 301–305، 308–310، 313–314، 338، 341، 363، 370، 425	existential	existentiel (M., V.)	وجودي	Existenziell
7–8، **56**، 59، 72، 120، 128، 135، 145، 179، 181، 190–193، **222**، 229، 231، 250، 252، 275–276	factical, facticity	factice, facticité (M.), factif, factivité (V.)	واقع، واقعاني، واقعانية	faktisch, Faktizität
5، 18، 66، 79، 148، 152، 168، 179، 190، 225، 254، 269، 276، 296، 310، 328، 371، 382، 387، 392–393	Fact	fait (M., V.)	واقعة أصليّة، أمر واقع	Faktum (das)
105، 107–108، 140، 172، 271	farness	le lointain (M., V.)	البعد	Ferne (die)
44، **184**، 185–186، 189، 252، 254–255، 260، 276، 278، 390، 424–425	fleeing	fuite (M., V.)	الهروب، الفرار	Flucht (die)
1–14، 15–21، 23–24، 26–27، 38، 45–52، 76، 95، 100، 145، 151، 162، 167، 169، 200–203، 213، 216، 237 ..	inquiry, question	questionner, question (M., V.)	التّسآل، السّؤال	Fragen (das), Frage (die)
3–5، 7–9، 14، 22–23، 117، 190، 206–207،	formulation of question	position de la question (M.), mise en question (V.)	طرح السّؤال، الإشكاليّة	Fragestellung
118، **122**، 123، 129، 144، 172، 174، 178، 188، 193، 196، 228، 232، 262، 264، 266، 276، 278، 285، 298، 307، 310، 312، 320، 363، 366، 384–385، 391، 433–434	free, freedom	libre, liberté (M., V.)	حرّ، حرّيّة	frei, Freiheit

394 ،386 ،**384** ،379 ،56 ،19 ،16	destiny, vicissitude	co-destin (M.), destin commun (V.)	المصير	Geschick (das)
،414 ،**409** ،374 ،262–261 ،175 424–423 ،416	to have a span, spanned character	tendu, é-tendue (M.), être tendu, découpage par phases (V.)	مقدّر المدّة، ممدود، الكينونة الممدودة، الممدوديّة	gespannt, Gespanntsein (das), Gespanntheit
340 ،270 ،148 ،138–137 ،134	being-attuned, having a mood	être-intoné (M.), état d'humeur (V.)	الكينونة المزاجية، الكينونة على مزاج ما، مشوبة بمزاج ما	Gestimmtheit, Gestimmtsein (das)
،350 ،347 ،343–341 ،339–337 ،414–413 ،409 ،368 ،355–353 425 ،421 ،416	awaiting	s'attendre (M.), attendance (V.)	التوقّع	Gewärtigen (das)
،348 ،346–337 ،329–327 ،326 –386 ،381 ،373 ،365 ،360 ،350 427 ،397 ،393 ،391 ،387	having been, in the process of having been, having been, be as having been	ayant été, étant-été, être-été (M., V.)	كان، كانيّة، كينونة كانيّة	gewesen, gewesend, Gewesenheit, Gewesensein
،**275–270** ،269 ،**268** ،234 –300 ،296–286 ،281 ،279–277 301	conscience	conscience,	الضمير	Gewissen (das)
،305 ،296–295 ،289–288 ،234 310 –309 ،307	wanting to have a conscience	vouloir-avoir-conscience (M.), le parti-d'y-voir-clair-en-conscience (V.)	الالتزام–بما–يمليه–الضمير	Gewissen-haben-wollen (das)
،300 ،295–293 ،277–275 ،269 317 ،310 ،307	the call of conscience	appel de la conscience (M., V.)	نداء الضمير	Gewissenruf (der)
،258–256 ،**255** ،206 ،136 ،24 ،308–307 ،302 ،292 ،265–264 435 ،362	certainty, Being-certain	certitude, être-certain (M.,V.)	اليقين، الكينونة الموقنة	Gewißheit, Gewißsein (das)
،**145** ،144 ،139 ،137–136 ،135 ،196–195 ،181 ،179 ،175 ،167 ،265 ،256 ،251 ،228 ،221 ،199 ،291 ،285–284 ،277–276 ،270 –365 ،348 ،345–342 ،340 ،325 ،391 ،386–385 ،383–382 ،366 413–412 ،396	thrown, thrownness	jeté, être-jeté (M.,V.)	ملقى به، كينونة ملقى بها، مقذوف، مقذوفيّة	geworfen, Geworfenheit
305 ،285 ،282	Being the basis, Being-the-basis	être le fondement, être-fondement (M.), être-à-l'origine, (V.)	أن يكون علّة، كونه علّة	Grundsein, Grund-sein (das)
،125 ،95 ،89 ،72 ،**38–37** ،25 ،235 ،233–232 ،223 ،159 ،138 –397 ،316 ،314 ،310 ،304 ،272 436 ،398	the hermeneutic	l'herméneutique	«الهرمينوطيقا، التأويلية»	Hermeneutik
،314 ،**310** ،304 ،235 ،233 ،232 397 ،316	hermeneutical Situation	situation herméneutique (M., V.)	موقف تأويلي، وضعية تأويلية	Hermeneutische Situation
223 ،158	the "hermeneutical 'as' "	le "comme" herméneutique (M.), l'en-tant-que herméneutique (V.)	"من حيث" التأويلية، بوصفه..، بما هو».	hermeneutisches Als
،407 ،397 ،391 ،386 ،381 ،22 409	today	l'aujourd'hui (M., V.)	اليوم، الراهن	Heute (das)

German	العربية	Français	English	الصفحات
In-der-Welt-sein-können (das)	مستطاع–كينونة–في–العالم	pouvoir-être-au-monde (M., V.)	potentiality-for-Being-in-the-world	179، 187، 192–191، 228، 252، 295، 412
In-der-Zeit-sein (das)	كينونة–في–الزمان	l'être-dans-le-temps (M.,V.)	Being-in-time	204، **338**، 381
Innerweltliche (das), Innerweltlichkeit	ما هو داخل العالم	intramondain, intramondanéité (M.), intérieur au monde, intramondéité (V.)	within-the-world, within-the-world-ness	76–72، 76، 98، 102، 137، 144، 187، 209، 211، 334، 344، 380، 394
Innerzeitigkeit	زمنية داخلية	intratemporalité (M.), intratemporanéité (V.)	"within-time-ness"	333، 338، 377، 406–404، 411–412، 417، **420**، **428**
In-Sein (das)	الكينونة–في	l'être-au (M., V.)	Being-in	41، **61–52**، 108، 110، 113، 119–118، 123، 133–130، 137، 141، 144، 146، 162، 168، 170، 177–176، 179، 186، 190–188، 193، 200، 202، 220، 297، 350
in-sein-frei	حرّ–الكينونة–في	libre-d'être-à (M.), libre-d'être-au (V.)	free from Being-in	57
Interpretation	تأويل	interprétation (M., V.)	interpretation	14، 17–15، 19، 26–21، 52–50، 66–65، 78–76، 130، 133، 139–140، 161–159، 185–179، 199–201، 234–231، 242–241، 246–250، ...
Inwendigkeit	داخليّة	"intériorité" (M.,V.)	"insideness"	56، 101، 132، 188
Irrationalismus (der)	لاعقلانية	irrationalisme (M.,V.)	irrationalism	136
Jemeinigkeit	الكينونة–التي–لي–في–كلّ–مرّة	mienneté (M.), être-chaque-fois-mien (V.)	in each case mineness	42، 43، 53، 240
Jetzt (das)	الآن	maintenant (M.,V.)	now	325، **338**، 373، 381، **418–416**، 427–421، 432–430، 434
Jetzt-Zeit (die)	زمان–الآن	le temps du maintenant (M., V.)	now-time	421، 423، 426
Kategorie, kategorial	مقولة، مقولي	catégorie, catégorial (M.,V.)	category, categorial	3، 16، 21، **45–44**، 56–54، 65، 68، 88، 105، 119–118، 143–144، 188، 211، 218، 241، 244، 318، 320، 322، 377، 400–399، 403–402
Leib (der), leibhaftig, leiblich, Leiblichkeit	جسد، جسدي، جسدانية، لحماً ودماً	corps, en chair et en os, corporéité (propre) (M.), corps, physiquement, vie physique (V.)	Body, bodily, bodily nature	29، 48، **56**، 60، 70، 108، 117، 147، 198، 346، 368
Lichtung, Gelichtetheit	منارة، تنوّر	l'éclaircie, être-éclairci (M.), clairière, être-éclairé (V.)	the clearing, clearedness	133، 147، 170، 351–350، 408
Logik	منطق	logique	logic	4–2، 11–10، 22، 129، 152، 158–157، 160، 165، 214، 218، 285، 375، 399–398، 433–431
Logos (der)	لوغوس	logos	logos	28، **34–32**، 47، 165

German	العربية	Français	English	Pages
Neugier (die)	الفضول، حبّ الاطلاع، الشغف بالجديد	curiosité (M., V.)	curiosity	134، **173–170**، 175–174، 178–177، 180، 222، 271، 310، 348–346
Nicht (das), Nichtheit	لاَ، لائيّة، ليس، لَيْسِيَّة، عدامة	le ne-pas, néantité (M.), le ne-pas, négation	the "not", not-ness	286–283
nichtig, Nichtigkeit	باطل، بطلان	nul, nullité (M.), une négative (V.)	null, nullity	287–283، 306–305، 308، 325، 330، 343
Nichts (das)	العدم، اللاشيء	rien (M.,V.)	nothing	128، **188–186**، 210، 266، 277–276، 308، 343، 352، 431
Nicht-zu-hauze-sein (das)	كون المرء ليس في بيته، ليس عند نفسه	le ne-pas-être-chez-soi (M.) être chassé de chez soi (V.)	"not-being-at-home"	188
Niemand (das)	لا أحد	le "personne" (M.,V.)	the "nobody"	128، 177، 253، 268، 278
Nivellierung	تسطيح، تسوية	nivellement (M., V.)	levelling	88، 158، 194، 220، 253، 329، 405، **422**، 424، 426، 432–431
Nochdasein (das)	الكينونة-التي-لا-تزال-هناك	l'être-Là-encore (M.), continuer à coexister (V.)	still-a-Dasein	239
Noch-nicht (das)	ما ليس بعدُ	un ne-pas-encore (M.), un pas-encore (V.)	a "not-yet"	246–242، 250، 259، 317
Objekt, objektivität, Objektivierung	موضوع، موضوعية، موضعة	objet, objectivité, objectivation	object, objectivity, objectification	10، 48، **60**–59، **82**، 132، **156**، 179، 204، 208، 216، 219، 278، 289، 316، 361، 363، 366، 375، 378، 381، 388، 392، 395، 401، 420–419
Öffentlichkeit	عمومية	publicité (M., V.)	publicness	128–127، 138، 167، 169، 175–174، 190–188، 192، 252، 254، 257، 271، 299، 370، 397، 411، 416، 424
ontisch, Ontische (das)	أُنطيقي	ontique	ontical	15–11، 44–43، 59–57، 94، 134–132، 183–179، 197–196، 200–199، 400–399، 403–402
Ontologie	أُنطولوجيا	ontologie	ontology	8، 12–11، 19–17، 27–21، 35، 40–37، 44، 50–49، 66–65، 96–95، 99–98، 131–129، 160–159، 166–165، 194، 208، 249–247، 286–285، 311، 320، 437–436
ontologisch	أُنطولوجي	ontologique	ontological	16–8، 39–38، 44–42، 50–48، 60–58، 66–63، 89–87، 101–95، 114–111، ...
Ort (der)	موضع	lieu (M.), place (V.)	location	33، **54**، 91، 97، **132**، 154، 166، 214، 226، 299، 362، 368، 375، 377، 399، 417، 429–428، 432
Person (die)	الشخص	la personne	person	22، **48–46**، 114، 275–274، 320–319
Phänomen	ظاهرة	phénomène	phenomenon	31–28، 37–34، 61–58، 68–63، 100–98، 110–109، 114–113، 156–153، ...

.77 ،47 ،**38-34** ،31-30 ،28-27 435 ،434 ،357 ،272 ،116-115	phenomenology	phénoménologie	فينومينولوجيا	Phänomenologie
.52-50 ،47 ،38 ،32 ،27 ،24 ،21 .203 ،171-170 ،147 ،138 ،77 .223 ،220-218 ،213-212 ،205 .392 ،320 ،310 ،272 ،235 ،229 -436 ،434 ،432 ،429-428 ،402 437	philosophy	philosophie	فلسفة	Philosophie
.112-111 ،108-107 ،104-102 368 ،362-361	place	place (M., V.)	موقع	Platz (der)
.281 ،215 ،157 ،**155-154** ،94 359 ،318	predicate, predication	prédicat, prédication	محمول	Prädikat (das), Prädikation
.300 ،294 ،**193** ،69 ،59 ،57 .**358-357** ،320-319 ،316-315 402 ،364	practical, practice	pratique, praxis	عملي، عمل، براكسيس	praktisch, Praxis
124	projection	projection (M.), transfert (V.)	إسقاط	Projektion
320 ،136	rationalism	rationalisme	عقلانية، عقلاني	Rationalismus (der), rationalistisch
392 ،389 ،381 ،371 ،61 ،4	an enigma	énigme (M.,V.)	لغز	Rätsel (das)
-**110** ،104 ،102-101 ،56 ،54 -417 ،369-367 ،333 ،203 ،**113** 434 ،432 ،430-429 ،418	space	espace	المكان	Raum (der)
-**110** ،**107-101** ،89 ،66 ،56 .299 ،141 ،132 ،120-119 ،**113** 369-367 ،335	spatiality	spatialité	المكانية	Räumlichkeit
-313 ،230 ،**212-200** ،184-183 324 ،320 ،318 ،314	reality	réalité	الواقع	Realität
.133 ،58-57 ،34-32 ،30-29 ،26 .189-186 ،170-167 ،**166-160** 425 ،407-406 ،**350-349**	discourse	le parler (M.), la parole (V.)	الكلام	Rede (die)
.140 ،131 ،**123** ،38 ،35 ،26-25 .199-198 ،182 ،178 ،166 ،146 .289 ،283 ،236 ،217 ،213 ،201 ... 314	considerateness	égard (M., V.)	المراعاة	Rücksicht (die)
.307 ،**296-271** ،270 ،269	the call, calling	l'appel, l'appeler	النداء، المناداة	Ruf (der), Rufen (das)
.122 ،95 ،38 ،34 ،**27-26** ،9 .169-168 ،166 ،153 ،143 ،127 .240 ،219 ،216 ،213 ،174-173 369 ،366 ،358 ،347 ،256	thing, things	La chose, les choses (M.,V.)	الأمر، القضية، الشيء	Sache, Sachen (die)
.195 ،176 ،174 ،52 ،36 ،32-29 .292 ،257 ،222 ،215 ،205 ،204 369	semblance	l' « apparence » (M.), le "semblant"	الظاهر	Schein (der)
29	the "seeming" (M./R.)	le paraître (M.), le sembler (V.)	الظهور	Scheinen (das)
365 ،360-359 ،132	schema	schéma	الرسم، الخطاطة	Schema (das)
-394 ،391-390 ،**387-384** ،166 435 ،395	fate	destin (M.,V.)	القدر	Schicksal (das)

،302 ،300–299 ،235 ،233–232 ،316 ،314 ،310 ،308–307 ،304 ،360 ،349 ،347 ،338 ،328 ،326 410 ،397 ،391 ،384 ،382 ،369	Situation	situation	الموقف، الوضعية	Situation
424	a "just-now"	un à l'instant (M.), un tout à l'heure (V.)	توّاً	Soeben (ein)
424	a "forthwith"	un dans un instant (M.), un tout de suite (V.)	على الفور	Sofort (ein)
188	'solipsism'	solipsisme	الانفراد بالنفس	Solipsismus (der)
،127–126 ،122–121 ،**57** ،41 ،184–182 ،180 ،172–171 ،131 –211 ،209 ،206 ،202 ،**200–191** –230 ،228 ،223 ،221–220 ،212 –284 ،279–277 ،252–251 ،236 –303 ،301–300 ،291–289 ،287 **–316** ،315–314 ،311–310 ،304 –350 ،335–331 ،329–324 ،**323** –382 ،376 ،374 ،372 ،367 ،351 412–411 ،406 ،385 ،383	care	souci	العناية	Sorge (die)
،323 ،317–316 ،314 ،259 ،196 350 ،331 ،328–327	care-structure	structure du souci	بنية العناية	Sorgestruktur (die)
42 ،14 ،7	Being-as-it-is	être-ainsi-ou-ainsi (M.), être-tel (V.)	كيف–يكون	So-sein, Sosein (das)
421	the later	le plus tard (M.), l'ultérieur (V.)	لاحقاً	Später (das)
–160 ،157 ،133 ،119 ،87 ،19 ،9 406 ،369 ،349 ،272 ،**168**	language	la parole (M.), la langue (V.)	لغة	Sprache (die)
349 ،164 ،**162–160** ،32	speaking	le parler (M.), langue parlée (V.)	التكلّم	Sprechen (das)
–390 ،375 ،340 ،**322** ،128 ،117 410 ،391	constancy, constancy of the Self	le maintien de Soi-même (M.), la constance du soi-même (V.)	استمرار، اتصال، ثبات	Ständigkeit, Ständigkeit des Selbst
107 ،104 ،**102** ،93 ،73	position	emplacement (M.), position (V.)	موقع، بقعة	Stelle (die)
،255–252 ،247 ،245 ،241–238 257	dying	mourir (M., V.)	الوفاة، الموت	Sterben (das)
،275–274 ،271 ،**269–268** ،163 ،294 ،292–290 ،280 ،278–277 300	voice (of conscience)	voix (de la conscience)	صوت (الضمير)	Stimme (des Gewissens)
،265 ،251 ،190 ،162 ،139–134 ،339 ،335 ،295 ،284 ،276 ،270 346–344 ،340	mood	tonalité (M.), disposition (V.)	المزاج	Stimmung
،184 ،182–181 ،180 ،131 ،65 ،**234–233** ،231 ،209 ،**193–191** ،325–323 ،317–316 ،252 ،236 350	structural whole, structural totality	tout structurel, totalité structurelle (M.), tout structuré, entièreté structurée (V.)	جملة بنيويّة، كلّ بنيويّ، كليّة بنيويّة	Strukturganzes, Strukturganzheit

Übereinstimmung	مطابقة	accord (M.,V.)	agreement	33، 51، **214–220**، 223، 225، 244، 393
Überlassenheit	ترك، متروكية	abandon (M.), ne compter que sur soi-même (V.)	abandonment	141، **192**، 277، 308، 348، 356، 365، 384، 412
Überlegung	التدبّر	réflexion (M.), délibération (V.)	deliberating	124، 187، **359–360**
Überlieferung	التراث، النقل، نقل التراث	délivrance (tradition) (M.), tradition (V.)	handing down	6، 10، 21، 22، 24،26–27، **42**، 132، 139، 166، 190، 197، 208، 379، **383–386**، 390، 395، 429، 432
Übermacht	القدرة الفائقة	sur-puissance (M.), surcroît de puissance (V.)	superior power	384–385
Übernahme (die)	الاضطلاع	assomption (M.), assumer (V.)	taking over	22، 24، 28، 40، 166، 288، 305، 325، 343، **382– 383**
Uhr (die)	الساعة	horloge (M.,V.)	a clock	70–71، 376، **413–418**
Umgang (der)	التعامل	usage (M.), commerce (V.)	dealing	66–70، 73–74، 79–81، 85، 103، 107، 121، 149، 352–355، 357– 358، 361، 420
Umschlag (der)	الانقلاب	virage (M.), mutation (V.)	a change-over	158، 238، 357، 361، 364
Umsicht (die)	التبصّر، الإحاطة	circon-spection (M.), discernation (V.)	circumspection	69، **73–76**، 79–83، 88، 102– 103، 108، 111–112، 123، 131، 136، 138، 141، 146–148، 157، 172، 333، 335، 341، 354، **357– 359**، 361، 363
Umwelt (die)	العالم المحيط	monde ambiant (M., V.)	environment	57–58، 65، **66–70**، **72**، **75**، 79–80، 82–83، 89، **101**، **104– 107**، 112–113، 117، 126، 136، 158، 172، 209، 239، 300، 334، 342، 349، 352، 354، 356، 359، 361–362، 413، 416
Umweltlichkeit	عالمية العالم المحيط، العالمية المحيطة	mondanéité ambiante (M.), mondéité ambiante (V.)	environmentality	66، 158
Umwillen, Umwillen (das)	من أجل، ما من أجله، الذي لأجله	en-vue-de...(M.), l' « à-dessein-de » (V.)	the "for-the-sake-of"	84، 88، 123، 297، **327**، 364– 365
Unaufdringlichkeit	عدم التطفّل	non-insistance (M.), ne pas importuner (V.)	"unobtrusiveness"	75
Unauffälligkeit	عدم لفت النظر	non-imposition (M.), ne pas surprendre (V.)	"inconspicuousness"	75، 81، 107، 111، 121، 126، 253، 354
Unaufsässigkeit	عدم المعاندة	non-saturation(M.), ne pas récalcitrer (V.)	"non-obstinacy"	75
Unentschlossenheit	عدم الاعتزام، اللّاعزم	l'ir-résolution (M.), l'irrésolution (V.)	irresoluteness	299، 308، 339، 390، 410
Ungeeignetheit	عدم التلاؤم	inappropriement (M.), inappropriété (V.)	unsuitability	356، 414

Unheimlichkeit, unheimlich	الوحشة، في وحشة	étrang(èr)eté, étrange, inquiétant (M.), étrangeté, "étrangé" (V.)	"uncannyness", uncanny	170، **188–190**، 192، 252، 276–278، 280، 286–287، 289، 295–296، 342–344
Unselbstständigkeit, Unselbstständigkeit	عدم استمرار النفس، عدم ثبات النفس	dépendance, absence de maintien de Soi (M.), constance dans le "ne pas être Soi-même" (V.)	failure to stand by, non-Self-constancy	117، 128، **322–323**، 332
unüberholbar, Unüberholbarkeit	لا يمكن تجاوزه	indépassable (M., V.)	not to be outstripped	250–256، 258–259، 263–265، 309، 330، 383، 391
Unverborgenheit	عدم الاحتجاب	hors retrait (M.), non-retrait (V.)	unhiddenness	219
Unverweilen (das)	عدم المكوث	incapacité de séjourner (M.), instabilité (V.)	not tarrying	172، 347
Unwahrheit	اللاحقيقة، عدم الحقيقة	non-vérité	untruth	222–223، 229، 256، 298–299، 308
Unzuhandenes, Unzuhandenheit	ما ليس تحت اليد، عدم الكينونة تحت اليد	le non-à-portée-de-la-main (M.), le non-utilisable (V.)	un-ready-to-hand	73، 242، 355، 359،
Unzuhause, Unzuhause (das)	ليس–في–بيته، الغربة عن الدار	le hors-de-chez-soi (M.), le pas-chez-soi (V.)	the "not-at-home"	189، 276
Ursprung (der)	الأصل	origine	source	77، 96، 99–100، 158–159، 171، 198، 205، 235، 286، 326–327، **333–334**، 344، 348، 363، 377، 387، 390، 392، 404، 408، 421، 435، 437
ursprünglich, Ursprünglichkeit	أصليّ، أصليّة	originaire, originarité (M.), original, originalité (V.)	primordial	72، 111، 127، 131، 151، 165، 225–226، **231–233**، **286**، 292، 297، 305، 307–308، 311، 316، 323، 329–332، 334، 395
Urteil (das)	الحكم	jugement	judgment	32–33، 50، 153–154، 157، 159، 204، 214، 216، 218، **224**، 226
Verborgenheit	احتجاب	retrait, en retrait (M., V.)	hiddenness	33، 36، 212، **219**، **222**،
Verdecken (das), Verdeckung, Verdecktheit	التغطية، التعتيم، الاستتار، الإخفاء، التخفّي	recouvrir, recouvrement (M.), occultation, être-occulté (V.)	conceal, cover up, covered up	10، 16، 21، 30، **34–36**، 51، 98، 106، 112، 116، 127، 130، 159، 164–165، 190، 192، 203–204، **222**، **225**، 251، 256–258، 308، **422–425**
vereinzeln, Vereinzelung	عزل، العزلة	l'isolement (M.), l'esseulement (V.)	individualization	39، **187–189**، 191، 263–264، 266، 280، 295، 307، 322، 336، 339
Verenden (das)	الانقراض	le périr (M.); arrêter de vivre (V.)	perish	240–241، 247

−184 ،**180−175** ،166 ،134−133 −221 ،206 ،193 ،191 ،189 ،185 ،270 ،269 ،252 ،250 ،231 ،222 ،314 ،294−293 ،285−284 ،277 ،350 ،349 ،346 ،335 ،328 ،322 369	falling, deteriorate	l'échéance (M.), le dévalement (V.)	الانحطاط	Verfallen (das)
،109 ،87 ،58 ،**55−53** ،17 ،13 ،180−179 ،149−148 ،115−114 ،365 ،323−322 ،231−230 ،**209** 422	constitution, constitutive state, state	constitution (M.)	هيئة، قوام	Verfassung
،386 ،**381−378** ،326 ،23−20 ،427 ،424−423 ،395−393 ،391 431	past	le passé	الماضي، الماضويّة	Vergangenheit
380	transience	Caractère périssable	الفناء	Vergänglichkeit
393 ،**359** ،**303** ،248 ،55 ،34	envisage	re-présentation (M.), présentification (V.)	الاستحضار	Vergegenwärtigung
431 ،**425** ،290	pass away, transgress	passer (M.), passage (V.)	المُضيّ	Vergehen (das)
−342 ،**339** ،292 ،62 ،44 ،21 ،2 407 ،369 ،354 ،350 ،347 ،345	forgetting	oubli	النسيان	Vergessen (das), Vergessenheit
−192 ،156 ،79 ،69 ،59 ،5−4 **−261** ،256 ،226 ،206 ،202 ،**193** ،320 ،309 ،300 ،282 ،265 ،**262** −404 ،401 ،361 ،358 ،357−356 420 ،405	behave, behaviour	comportement, conduite (M., V.)	سلوك، مسلك	Verhalten (das), Verhaltung
،273−271 ،**165−163** ،33−32 422 ،407 ،318 ،296 ،277	utterance	ébruitement (M.), élocution (V.)	المشافهة، التصويت	Verlaubarung
،268 ،266 ،**264−263** ،189 ،175 ،297 ،289 ،287 ،277 ،274 ،271 ،349−348 ،312 ،308−307 ،299 424 ،390	lostness; Being-lost	perte (M.,V.)	الضياع، الكينونة الضائعة	Verlorenheit, Verlorensein
355 ،73	to miss	regret (M.), constat d'absence (V.)	افتقاد	Vermissen (das)
،147 ،97 ،62−61 ،**34−33** ،25 351 ،346 ،335 ،224 ،171 ،163	perceive, be aware	accueillir (M.), percevoir (V.)	الإدراك، التلقّي	Vernehmen (das)
،156 ،48 ،**34** ،**32** ،22 ،10 ،4 320 ،204 ،165	reason	raison, rationnel	العقل، عاقل، معقول	Vernunft, vernünftig
423 ،420−417 ،415−414 ،411	make public, give a public character, publish, publication	publier, publication (M.), divulguer, divulgation (V.)	عمّم، تعميم (من العمومية)	veröffentlichen, Veröffentlichung
268 ،101 ،24 ،**22** ،2	to neglect	omission (M.), négligence (V.)	إغفال	Versäumnis (der Seinsfrage)
348 ،308 ،**222** ،184	to be closed off	fermeture (M.), blocage (V.)	انغلاق	Verschlossenheit
−306 ،291−290 ،288−287 ،284 307	indebtedness	endettement (M.), faute commise (V.)	اقتراف ذنب، استدانة	Verschuldung
،323 ،296 ،277 ،**273** ،174 ،165	reticent, reticence	ré-ticence (M.), le silence-gardé (V.)	الصمت	Verschwiegenheit

−292 ،288 ،281 ،269 ،260 ،147 ،329 **،315** ،312 ،311 ،296 ،293 422 ،395 ،388 ،387	common sense	entente, entendement (M.), bon sens (V.)	الفهم السليم، العقل السليم، التفهّم والتعقّل	Verständigkeit
−**161** ،152–151 ،100 ،86 ،81 ،4 ،304 ،271 ،169–168 ،165 **،163** 412 ،410 ،408 ،335	intelligibility	compréhensivité (M.), intelligence (V.)	المفهومية، إمكانية الفهم	Verständlichkeit
،72 ،52 ،39–38 ،25 ،6–5 ،3 ،1 ،169–167 ،164 ،152–150 **،142** 242–240 ،208–207	understanding	compréhension (M.), entente (V.)	الفهم	Verständnis (das)
390	the horizon of the understanding	horizon de compréhension (M.), horizon d'entente (V.)	أفق الفهم	Verständnishorizont
−123 ،110 ،87–85 ،55 ،13 ،7 ،158 ،156 **،153–142** ،133 ،125 ،170–167 ،165–163 ،161–160 −200 ،184–182 ،178 ،174–173 **،339–336** ،230 ،223–220 ،201 ،361–359 ،350–349 ،344–343 437 ،409 ،387	Understanding	comprendre (M.), entendre (V.)	الفهم (فعل الفهم)	Verstehen (das)
،132 ،129 ،125–124 ،98 ،58 ،35 274 **،222** ،180	disguise, obstruct	dissimuler, dissimulation (M.), être contrefait, feinte (V.)	الإخفاء، التنكّر، التخفّي	Verstellen (das), Verstellung, Verstelltheit
136 ،134	bad mood	aigreur (M.), mauvaise humeur (V.)	تعكّر المزاج	Verstimmung
،330 ،254–253 ،180 ،178–177 347	temptation	tentation (M.,V.)	الإغواء	Versuchung
،142 ،123،104 **،87–86** ،76 354 ،189–188	familiar, aware	familiarité (M.,V.)	مألوفية، الكينونة المألوفة	Vertrautheit, Vertrautsein
239	represent	représentation, représentabilité (M.), représentation, possibilité d'être délégué pour (V.)	إنابة، قابليّة الإنابة	Vertretung, Vertretbarkeit
،87 ،84–81 ،78–74 ،71–70 ،68 144 ،117 ،103	refer, assign	renvoi (M.,V.)	الإحالة	Verweisen (das), Verweisung
144 ،103 ،84–83 ،81 **،70** ،68	use, utilize, make use, put to use	employer, employabilité (M.), emploi, destination à un emploi (V.)	استخدام، قابليّة استخدام	Verwenden, Verwendenbarkeit
245–244	fulfillment	accomplissement (M.), achèvement (V.)	الاكتمال	Vollendung
431 ،328–**327** **،150** ،78 ،67	in the face of, face to face with, pre-, forth, before, in advance	un "en-avant", pré- (M.), l' « avant », pré- (V.)	التقدّم، السابق على	Vor (das), vor-
207 ،37	prior task	tâche préalable (M.), tâche prioritaire (V.)	مهمّة أوّلية، مهمّة سابقة، مهمّة بكر	Voraufgabe (die)

Voraussetzen, Voraus-setzen (das), Voraussetzung	افترض سلفاً، المسبّقة	présupposer, présupposition	presuppose, presupposing	29، 31، 55، 59، 83، 89، 110، 124–125، 145، 153، 205–206، 208، 210، 226، **227–229**، 232، 239، 288، 293، 310، 321، 355، 363، 372، 376، 392، 397، 402
Vorbegriff (der)	التصوّر الأوّلي، التصور البكر، السابق إلى التصوّر	le préconcept (M.), le concept inaugural (V.)	preliminary conception	28، 31، 34، 37–38، 51، 247، 357
vorgeben, Vorgabe (die)	التناول، الالتماس	prédonation (M.), donner d'avance (V.)	present, give	43، 111، 173، 236، 241، 270، 311، 313
Vorgriff (der)	التصوّر السابق	anti-cipation (M.), saisie préalable (V.)	fore-conception	150–151، 153، 157، 232، 311
Vorhabe (die)	المكسب السابق	pré-acquisition (M.), acquis préalable (V.)	fore-having	150–151، 153، 157–158، 232–234، 236، 268، 290، 311، 316، 323، 372
vorhanden, das Vorhandene, Vorhandensein, Vorhandenheit	قائم، قائم أمامنا، قائم في الأعيان، كينونة قائمة، قيمومة	sous-la-main, être-sous-la-main (M.), là-devant, être-là-devant (V.)	present-at-hand, presence-at-hand	7، 25، 29، 31، **42**، 45، 50، 54–56، 70–76، 83، 88، 96–100، 114–115، 118، 130، 132–133، 135–136، 143، 147، 153، 158، 160، 183، **203**–206، 211–212، 225، 230، **238**، 241، 283، 293، 304، 316، 318، 323، 362، 364، 349، 423، **437**
Vorkommen (das)	الحدوث	survenir, survenance (M.), l'apparition, ce qui se présente (V.)	occur, come before us	56، 102، 104، 106، 419
Vorlaufen (das)	الاستباق	devancement (M.), marche d'avance (V.)	anticipate	262–267، 302، 305–309، 325–326، 336–339، 345، 350، 383–384
Vorontologisch	سابق على الأُنطولوجيّ، قبل-أُنطولوجيّ	pré-ontologique	pre-ontological	13، **15–16**، 44، 65، 68، 86، 130، 182–184، 196–200، 222، 225، 289، 312، 315
vorphänomenologisch	قبل-فينومينولوجي، سابق على ما هو فينومينولوجي	pré-phénoménologique	pre-phenomenological	51، 59، 63، 72، 99، 219، 318
vorphilosopisch	قبل-فلسفيّ	pré-philosophique	pre-philosophical	
vorprädikativ	قبل-حملي، سابق على ما هو حملي	pré-prédicatif	pre-predicative	
Vorrufen (auf)	الحثّ على	pro-voquer à (M.), vocation à (V.)	call forth	274، 280، 287، 290
Vorsicht, Vorsicht (die), vorsichtig	رؤية سابقة	pré-vision (M.), visée préalable (V.)	fore-sight, something we see in advance, fore-sightedly, with foresight	80، **150–151**، 153، 156–158، 232–233، 311، 316
Vorstellen (das), Vorstellung	تمثل، تمثيل	représentation	represent, representation	62، 139، **154**، 217، **319**، 321، 354، 359، 367–369، 410، 417–418، 430

German	Arabic	French	English	Pages
Werk (das)	الأثر، العمل	ouvrage (M., V.)	work	69–71، 80، 117، 190، 352، 353–354، 387–389، 399، 404، 418
Werkwelt (die)	عالم العمل	monde d'ouvrage (M.), monde du travail (V.)	work-world	71، 117، 172، 352
Werkzeug (das)	أداة العمل، الأداة	instrument de travail (M.), l'outil (V.)	the tool	50، **73**، 354، 361
Wesen (das), wesentlich	الماهية، ماهوي، من حيث الماهية، في ماهيّته، جوهريّ	essence, essentiel	essence, essential	12، 35، **42**، 48، 60، 71، 90، **101**، 116، 133، 163، 165، 190، 198، 203، 214، 222، 229، 231، 233، 236، 246، 248، 262، 278، 281، 285، 298، 314، 320، 329، 348، 375، 378، 382، 390–392، 402، 412، 428، 431–434
Widerruf (der)	رفض الدعوى	le rappel (M.), la réplique (V.)	disavowal	386
Widerstand (der), widerstehen	مقاومة	résistance	resistance, resist	97، 137، 209–211
Wie (das)	الكيف، الكيفيّة، الطريقة	le comment (M.), la manière (V.)	the "how"	27، 34، 164، 218–219، 224، 348، 370
Wiederholung, wiederholen	معاودة	répétition	repetition; repeat, restate, recapitulate, over again, raise again	2–3، 8، 17، 26، 51، 234، **304**–305، 308، 331–333، **339**، 350، **385–386**، 390–392، 394–395
Wirbel (der)	الدُّوَار	tourbillon (M.), tourbillonnement (V.)	turbulence	178–179
Wissenschaft	العِلْم	science	science	9–11، **13**، 26–28، 31، 34–35، 37، 47، 49، 50، 58، 62، 96، 112، 138، 171، 197، 213، 230، 332، **357**–358، **361–363**، 375–376، 378، **392–395**، 397–398، 400، 402، 431، 433
Wobei (das)	ما لديه	un après-quoi, un joint -à (V.)	the "in-which", the "whereat"	84–87، 107، 202، 353
Wofür (das), (einer Verwendbarkeit)	لأيّ غرض	l' "à-quoi" (M., V.)	the "for-which"	83–84، 282
Woher (das)	من أين	le "d'où" (M., V.)	the "whence"	134–136، 280، 348
Wohin (das)	إلى أين	le vers-où (M.,V.)	the "wither"	103، 108، 110–111، **134**–136، 280، 365، 368
Wollen (das)	الإرادة	vouloir	want, will, volition, insist upon	136، 139، **194**–195
Womit (das)	ما به، ما معه	"l'avec-quoi" (m., V.)	the "with-which"	85–88، 158، 352–353
Woraufhin (das)	ما نحوه، ما على جهته	le vers-quoi (m.), ce en vue de quoi (V.)	the "upon-which"	85–86، 151، 210، **324**–325
Woraus (das)	ما منه	ce dont il est (M.), ce qui entre dans (V.)	the "whereof"	70
Worin (das)	ما ضمنه، ما فيه	le "où" (M.), ce en quoi (V.)	the "wherein"	30، **86**، 110، 194، 202

68–70، **72–75**، 77–82، 84، 99، 102، 107–108، 117–118، 149، 157، 166، 238، 261، 352–355، 358، 361، 368، 380–381، 387–389، 416، 422	equipment, item of equipment	l'outil (M.), l'util (V.)	الأداة	Zeug (das)
68–69، 76، **79–82**، 103–104، 112، 352، 361، 369	equipmental totality, totality of equipment	ensemble d'outils, totalité d'outils (M.), un otillage, une otillerie (V.)	جملة الأداة، جملة أداتيّة، كلّية أداتيّة	Zeugganze, das, Zeugganzheit
7–8، **152**–153، **314–315**	circle	cercle	الدور	Zirkel (der)
150، 158، 160، 168–170، 196، 231، 307، 421	appropriation	approprier, appropriation	التملّك	Zueignen (das), Zueignung
239–240، 242	coming-to-an-end	la venue-à-la-fin (M.), arriver à sa fin (V.)	الوصول إلى النهاية	Zu-Ende-kommen (das)
234، **245–246**، 237، 250، 305	Being-at-an-end	l'être-en-fin (M.), l'être-à-la-fin (V.)	الكينونة عند النهاية	Zu-Ende-sein (das)
68، **103**، 110–111، 126، 181، 242، 246، 353، 381، 405	the belonging-to	appartenance (M.,V.)	الانتماء	Zugehörigkeit
69–77، 79–85، 102–104، 106، 100، 110–111، 113، 118، 121، 123، 138، 144، 148–149، 154، 158، 172، 183، 187، 195، 201، 211، 230، 297، 326، 328، 333، 341–343، 346، 352، 354، 356، 359، 361، 364، 393	ready-to-hand, readyness-to-hand	à-portée-de-la-main, l'être-à-portée-de-main (M.), utilisable, utilisabilité (V.)	تحت اليد، ما هو تحت اليد، الكينونة تحت اليد	zuhanden, das Zuhandene, Zuhandensein, Zuhandenheit
188–189	the "at-home"	le chez-soi (M.,V.)	في بيته، البيت، أن يكون المرء في بيته	Zuhause (das), Zuhauze-sein
138، **325–326**، 337، 347	to come back	advenir à soi-même (M.), s'en venir jusqu'à soi-même (V.)	أقدم على نفسه	zukommen (auf sich)
325	the letting-itself-come-towards-itself	le se-laisser-advenir-à-soi (M.), l'avènement à soi (V.)	ترك النفس تُقدم على نفسها	Zukommen-lassen (das sich auf sich)
325–331، 336–348، 350، 360، 365، 378–379، 381، 386، **395**، 397، 410، 423–425، 426–427، 431	future; the future as coming towards, futural future; futural character	l'avenir, avenant, l'être-avenant (M.), l'avenir, à venir, ouverture à l'avenir (V.)	المستقبل، الاستقبال، الإقبال–على، مستقبلي، المستقبليّة	Zukunft (die), Zu-kunft, zukunftig, Zukünftigkeit
43، 335، **370**	for the most part, mostly	le plus souvent (M.), la plupart du temps (V.)	أغلب الأمر	Zumeist (das)
43، 335، **370**	proximally, in the first instance, first, right now	le "de-prime-à-bord" (M.), d'abord (V.)	أوّل الأمر	Zunächst (das)
328، 341	the "back to"	Le "en retour vers" (M.), le "en retour à" (V.)	العودة إلى	Zurück auf (das)
159، **242**–244، 390	the togetherness, the "lack-of-togetherness"	l'ensemble, le non-ensemble (M.), l'ensemble, l'élément à part de l'ensemble (V.)	المجتمع، غير المجتمع	Zusammen (das), Unzusammen, das

فهرس الأعلام

فهرس الألفاظ الواردة باللاتينية

فهرس الألفاظ الواردة باليونانية

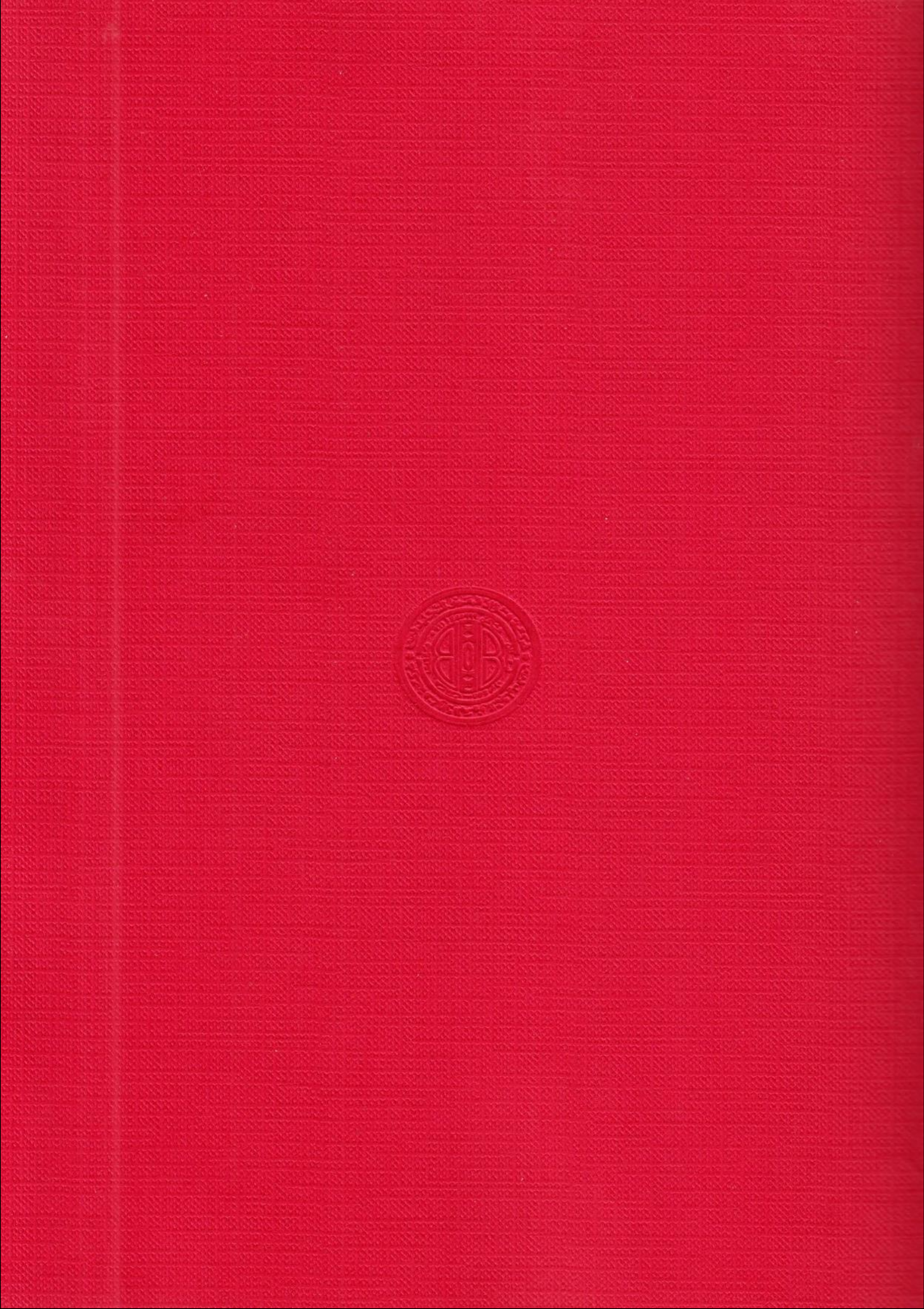
δόξα, 223	رأي، ظنّ
ευχή, 32	أمنية، دعاء
εἶδος, 61, 319	«مثال» (أفلاطون)، منظر
εἶναι, 171, 212, 427	كان، كينونة
ἐκστατικόν, 329	الإكستاطيقي، الوجدي
ἐπιλανθάνονθαι, 219	هم ينسون (ما يفعلون)
ἐπιστήμη, 213	المعرفة
ἑρμηνεύειν, 37	عبّر (المعنى)، أوّل
ερμηνεία, 158	تعبير، تأويل
Θαυμάζειν, 172	اندهش، الدهشة
Θεωρία, 138, 213	نظر، نظريّة
ἰδέα, 68, 201	«مثال» (أفلاطون)
ἴδια, 33	خاصيّات
καθόλου, 3	عامّ، كلّي
κατηγορίαι, 45	مقولات
κατηγορεῖσθαι, 44	اتّهم، ادّعى على
λανθάνει, 219	مهرب
λέγειν, 25, 33, 34, 44	قال، تكلّم
λέγειν τα φαινόμενα, 34	قول الظواهر
λεγόμενον, 34	مقول، متكلَّم
λόγος, 25, 28, 31-35, 37, 44-45, 47-48, 59, 154, 158-160, 165, 219-220, 225-226	بالمعنى العادي: الخطاب العقلي، وبالمعنى التأويلي: البيان أو القول المبين
λόγος τινός, 159, 225	قول في، كلام على
μέθεξις, 216	مشاركة (قا: أفلاطون، الفيدون 100 ج)
μέριμνα, 199	عناية، اهتمام، مراعاة
μήον, 138	غير كائن، عدم الكينونة
νοεῖν, 25, 33, 44, 59, 96, 171, 212, 226	فكّر في، عقل
νοήματα, 401	الأفكار، المعقولات

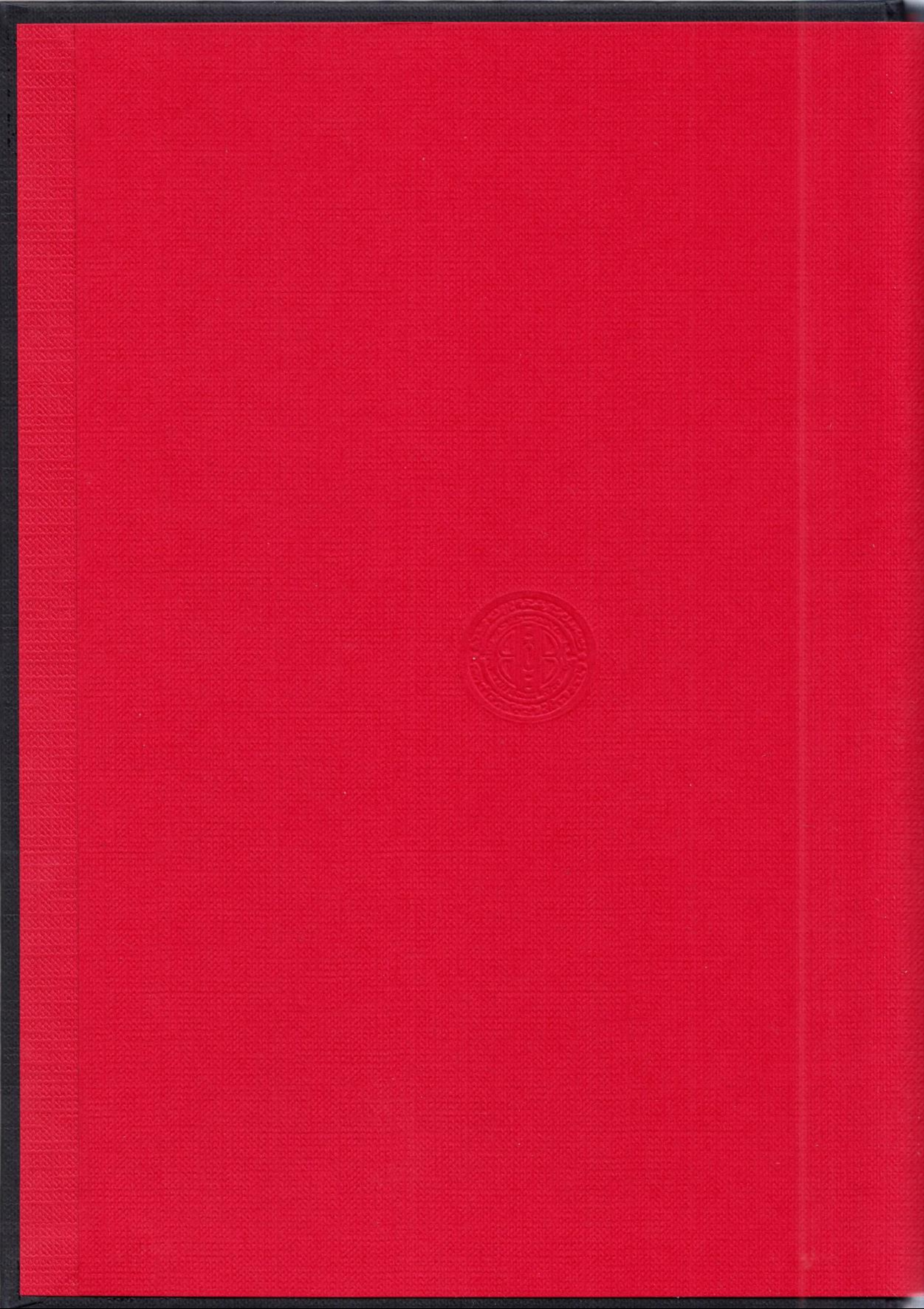
صوت، لهجة (قا: أرسطو، كتاب العبارة)	φωνή, 33
صوت مصحوب بالتمثيل (عبارة أرسطية: كتاب النفس، 420ب 32)	φωνη μετα φαντασίας, 33
ضياء، نور	φῶς, 28
الزمان	χρόνος, 421, 432
الكاذب، الخاطئ	Ψεύδεσϑαι, 33
نفس	Ψυχή, 14, 427
الحيّ، الحيوان	ςῶον, 25, 48, 165

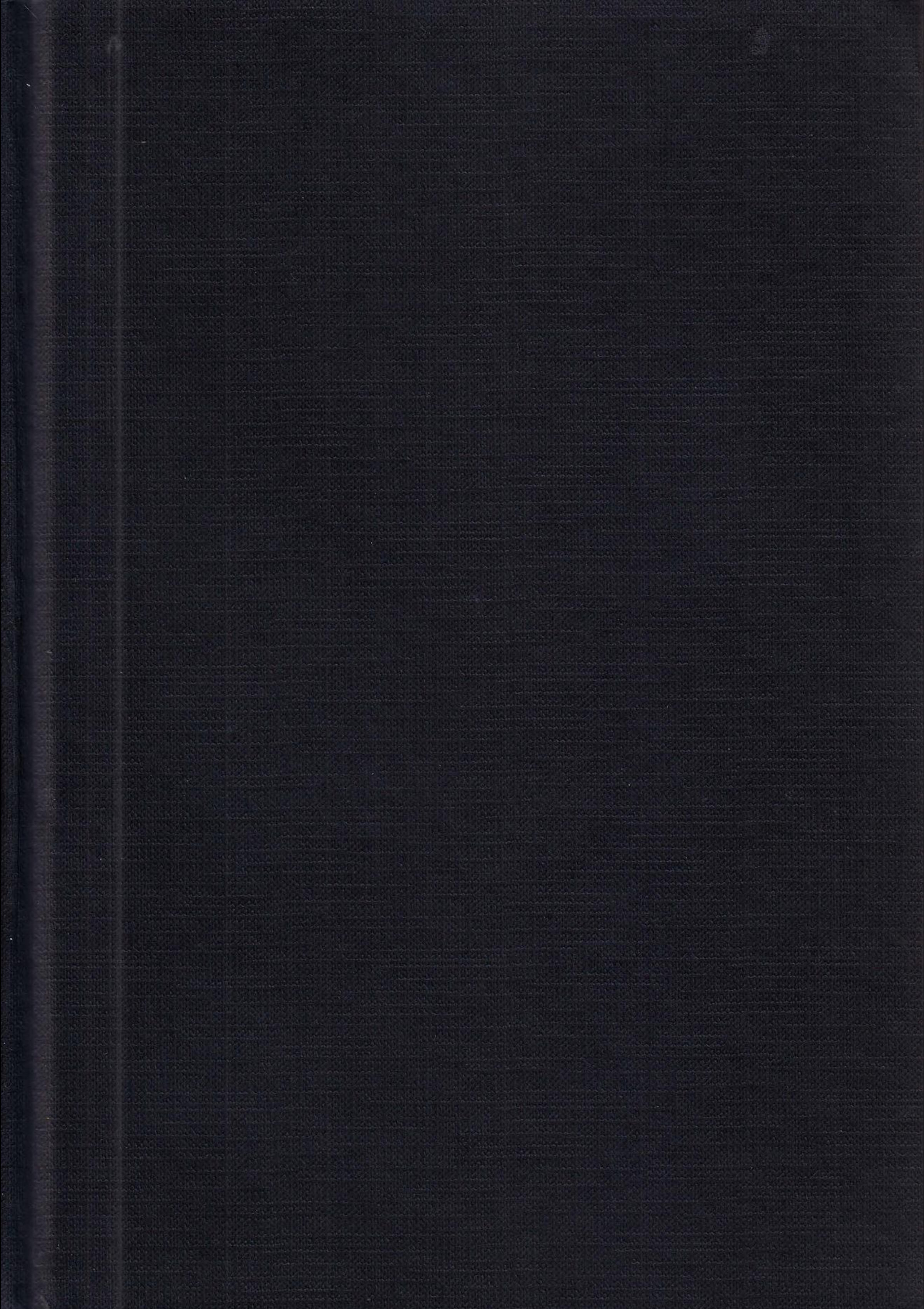
المحتويات

الجزء الأول
في تأويل الدازين على جهة الزمانية
وفي تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الكينونة

ملاحق وفهارس









د. فتحي المسكيني

- من مواليد 1961، تونس.
- أُستاذ التعليم العالي في الفلسفة المعاصرة في جامعة تونس.
- بدأ تدريس الفلسفة في الجامعة منذ 1990.
- تحصّل على دكتوراه الدولة في الفلسفة في حزيران/يونيو 2003.

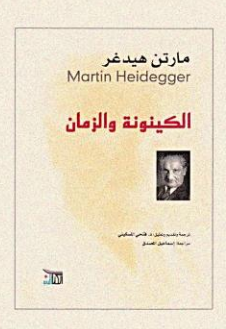
من مؤلفاته:

- هيغل ونهاية الميتافيزيقا: دراسة تأويلية لعلم المنطق، تونس، دار الجنوب، 1997.
- فلسفة النوابت، بيروت، دار الطليعة، 1997.
- الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، بيروت، دار الطليعة، 2001.
- نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخيرة، هيدغر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود، بيروت، مركز الإنماء القومي، 2005.
- الفيلسوف والإمبراطورية: في تنوير الإنسان الأخير، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005.
- الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة، بيروت، دار جداول، 2011.

له ترجمات عديدة منها:

- في جينالوجيا الأخلاق، فريديك نيتشه، تونس، المركز الوطني للترجمة، 2010.
- الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كانط، بيروت، دار جداول، 2012.
- المثالية الألمانية، هنس زند كولر، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012، بالاشتراك.

نشر عدداً كبيراً من المقالات والنصوص الفلسفية بالعربية والفرنسية في مجلات أو مجاميع صادرة في تونس وفي عدد من البلدان العربية والأجنبية، مثل لبنان والمغرب ومصر وفرنسا وألمانيا. كما تُرجمت بعض مقالاته إلى الألمانية.



الكينونة والزمان

ظهر كتاب الكينونة والزمان لأوّل مرّة في مطلع عام 1927 ضمن المجلّد الثامن من **حوليات الفلسفة والبحث الفينومينولوجي**، والتي كانت تُنشر تحت إشراف هوسرل، وفي الوقت نفسه ضمن سحب خاص. ولأنّه أحد أشدّ الكتب الفلسفية للقرن العشرين ابتكاراً وخطورة، فهو ما فتئ يتحوّل إلى مصدر إلهام أو إلى خصم أساسيّ لأجيال من الفلاسفة والمفكّرين، من سارتر إلى درّيدا، ومن أدورنو إلى هابرماس. وليس من قبيل الصدفة أنّه قد تُرجم إلى أكثر من عشرين لغة في العالم.

ورغم مرور ما يزيد على ثلاثين عاماً على موت هيدغر (1889-1976)، فإنّ سؤاله عن معنى الكينونة لا زال يُطرح في نضارته الأولى وبحماسة مثيرة.

إنّ تساؤلات هيدغر وبحوثه عن زمانية الكائن في العالم بعامة وماهية العقل الإنساني وتاريخ الحقيقة الذي يستند إليه، وهشاشة تصوّراتنا عن الإنسانية، وأزمة حداثة التنوير، والتباس جوهر التقنية النابع من تصوّر خطير وغامض للعلاقة بالكائن، وانسحاب آداب التألّه من أفق الإنسانية الحالية، والخطر المحدق ببيئة العالم.... هي اليوم أطرف وأقوى ما تمتلكه الفلسفة المعاصرة من أدوات تفكير في مشاكلها وفي مستقبلها.

ISBN 978-9959-29-461-6



موضوع الكتاب فلسفة



موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com